

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI**

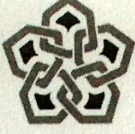
**MANEVİYAT ALGISI VE DİĞERKÂMLIKLA İLİŞKİSİ
(Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika
Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)**

Sevde DÜZGÜNER

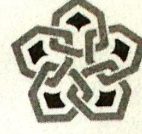
DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR**

Konya – 2013



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

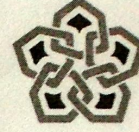
Öğrencinin	Adı Soyadı	Sevde DÜZGÜNER
	Numarası	088102073001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Psikolojisi
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
Tezin Adı	Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışısı Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)	

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sevde DÜZGÜNER



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sevde DÜZGÜNER		
	Numarası	088102073001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Psikolojisi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR		
Tezin Adı	Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağıışı Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)			

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağıışı Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)** başlıklı bu çalışma 06/12/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Danışman	
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN	Üye	
Doç. Dr. Adem ŞAHİN	Üye	
Doç. Dr. Hakan SARI	Üye	
Doç. Dr. Asiye ŞENAT	Üye	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Adı Soyadı	Sevde DÜZGÜNER
Numarası	088102073001
Öğrencinin	Ana Bilim / Bilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri / Din Psikolojisi
	Programı Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR
Tezin Adı	Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)

ÖZET

Maneviyat kavramı, son zamanlarda dikkatleri daha çok üzerine çekmiş ve dinden ayrı bir kavram olarak ele alınmaya başlamıştır. Bu süreçte, din ve maneviyatı zıt kutuplara yerleştiren veya birbirinden ayrı olmakla birlikte bu iki kavramın sıkı ilişki içerisinde olduğunu ileri süren yaklaşımlar gibi çeşitli yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Genel olarak maneviyatın, bireysel inanç ve uygulamalar; kutsal olana ve evrene bağlı olma hissi; benliğin ve kişisel potansiyellerin gelişimi; anlam arayışı ve hayat memnuniyeti gibi konularla ilişkilendirildiği söylenebilir. Ancak maneviyatın tanımı noktasında bir uzlaşma olduğundan bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan, “herhangi bir harici ödül beklentisi olmaksızın bir başkası yararına yapılan gönüllü davranış” olarak tanımlanabilen diğerkâmlık, bilimsel araştırmaya çoğu kez konu olmuştur. Çok sayıda çalışma gerçek diğerkâmlığın olup olmadığını tartışsa da, bir başka insan, grup veya neden için gönüllü olarak yapılan her eylem diğerkâmlık olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışma maneviyat kavramının Türk ve Amerikan kültürlerinde nasıl algılandığını ve maneviyat-diğerkâmlık ilişkisini ortaya koymayı amaçlamıştır.

Bunun için öncelikle konu ile ilgili kavramsal bir çerçeve sunulmuştur. Bu bölümde Türkçe ve İngilizce literatürde maneviyat kavramına yüklenen anlamlar kronolojik olarak ortaya konmuştur. Diğerkâmlık kavramı ise farklı yaklaşım türleri ve maneviyatla ilişkisi açısından incelenmiştir.

Araştırma bölümünde ise nitel yöntemlere başvurulmuştur. Araştırmada, “kuram oluşturma” ve “kültür analizi” desenleri esas alınarak “görüşme” ve “gözlem” yöntemleri kullanılmıştır. Diğerkâmlık, kan bağışısı örneğinde ele alınmış ve Türkiye’de 80, Amerika’da 60 kan bağışıcısı ile yarı-yapılandırılmış görüşme formuna dayalı mülakatlar yapılmıştır. Gözlemler ise “not alma” ve “fotoğraf çekme” yöntemleriyle kaydedilmiştir. Elde edilen verilere “içerik analizi” uygulanmıştır. Bu çalışma, konu ile ilgili ayrıntılı literatür taramasını ve yapılan araştırmanın sonuçlarını içermektedir.

Dizin terimleri: Maneviyat, Ruhsallık, Tinsellik, Spiritualite, Dindarlık, Diğerkâmlık, Özgecilik, Kan Bağışısı, Nitel Araştırma, Kültürler Arası Çalışma



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	Sevde DÜZGÜNER
	Numarası	088102073001
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / Din Psikolojisi
	Programı	Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR
	Tez Danışmanı	Sevde DÜZGÜNER
	Tezin İngilizce Adı	The Perceptions Of Spirituality And Its Relationship To Altruism (A Qualitative And Comparative Research On Blood Donation In Turkey And The United States)

SUMMARY

Recently, spirituality has attracted increasing attention and is becoming conceptualized as a separate construct from religion. Several approaches have emerged during this period, some of them placing the terms “religion” and “spirituality” into opposite poles while others have asserted them to be distinct but closely interrelated. Generally spirituality is related to individual beliefs and practices such as the sense of being connected to the sacred and the universe, development of self and personal potentials, and the search for meaning and satisfaction with life. However, there is no consensus on the definition of spirituality. On the other hand, altruism, which is commonly defined as “voluntary behavior that is carried out to benefit another person without the anticipation of external reward”, has become a subject matter of scientific inquiry. Although dozens of studies debate whether or not real altruism exists any activity in which time is given freely to benefit another person, group or cause might be considered altruistic behavior.

This study aims to reveal individuals’ perceived spirituality and its relationship to altruism in Turkish and American culture. A conceptual framework

is presented first. The meanings given to the term spirituality in Turkish and English literature are given chronologically in this part. Finally, altruism is investigated from the point of different approaches to the concept and its relationship to spirituality.

A Qualitative approach is used for the research that involved. “Interviews” and “observation” as the main methods of this study are based on grounded theory and culture analysis. Altruism is investigated in the case of blood donation. 80 blood donors in Turkey and 60 blood donors in the United States have been interviewed with the help of semi-structured interview protocol. Observations have been documented by means of “field notes” and “photography”. Content analysis has been conducted to the data. This study includes the detailed literature review and the results of the research.

Keywords: Spirituality, Religiosity, Altruism, Blood Donation, Qualitative Research, Cross-cultural Study

ÖNSÖZ

İnsanın kutsal olarak kabul ettiği varlıkla ilişki kurma ihtiyacı, çeşitli inanç sistemlerinin ortaya çıkmasında etkili rol oynamıştır. Tarih boyunca pek çok bilim dalı, bu inanç ve ilişki biçimlerini din kavramıyla ele almıştır. Herhangi bir dini geleneğe bağlanmayı tercih etmek veya etmemek, bireyi derinden etkileyerek onun hayatına anlam verme şeklinden günlük davranışlarına kadar kendini hissettiren bir durumdur. İnsanı anlamaya yönelik girişimler de, bireyin inanç ile ilgili tercihlerini ve bu tercihin onun hayatındaki tezahürlerini göz önünde tutmak durumundadır. Bu nedenle gerek Türkiye’de gerekse dünyada bireylerin dini yaşantıları üzerinde pek çok çalışma yapılmış, çeşitli kuramlar ileri sürülmüştür. Ortaya çıkan zengin literatür, çeşitli sorulara cevap verdiği kadar her geçen gün yeni sorular da üretmekte ve yeni araştırma alanları da oluşturmaktadır.

Diğer taraftan zaman içerisinde ortaya çıkan bireysel, sosyal ve küresel değişimler, insan kutsal varlık ilişkisine yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Örneğin sekülerleşme, küreselleşme ve postmodernizm gibi yakın geçmişte yaşanan değişimler, insanın kutsal olanla ilişkisine yeni bakış açıları getirmiştir. Psikoloji alanında bu güncel durumun, din / dindarlık ile maneviyat kavramlarına yüklenen anlamların değişmesi şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle Avrupa ve Amerika’da *maneviyat*, son zamanlarda daha çok öne çıkan ve yeniden tanımlanma sürecine giren bir kavramdır. Maneviyat genellikle, bireysel inanç ve uygulamalar, kutsalla ve evrenle bağlı olma hissi, benliğin gelişimi ve kişisel potansiyellerin gerçekleşmesi, anlam arayışı ve hayat memnuniyeti gibi konularla ilişkilendirilmiştir. Yapılan araştırmalar bireylerin din ve maneviyat kavramlarına birbirine yakın ancak farklı anlamlar yüklediklerine dair sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu noktada ise maneviyat kavramına birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, dini maneviyatı da kapsayacak şekilde ele alan yaklaşımdır. İkincisi, maneviyatı dini de kapsayacak şekilde daha geniş bir kavram olarak ele alan yaklaşımdır. Diğer bir yaklaşıma göre ise bu iki kavram birbirinden farklı ancak kuvvetli bir şekilde ilintilidir. Ayrıca din ve maneviyatı zıt kutuplara yerleştiren ve dinden tamamen bağımsız bir maneviyattan bahseden bir yaklaşım da söz konusudur.

Diğerkâmlık kısaca, karşılık beklemeden yapılan yardım davranışı olarak tanımlanabilir. Literatürde diğerkâmlığa yönelik farklı yaklaşım türleri bulunmaktadır. Örneğin diğerkâmlığın tamamen insani bir erdem olduğunu ileri süren çalışmalar olduğu gibi özgeci davranışın temelinde egoist veya hedonist ihtiyaçların giderilmesi olduğunu iddia eden araştırmalar da olmuştur. Bunların yanı sıra diğerkâmlığı empati, sosyal öğrenme veya sosyal norm gibi yaklaşımlarla açıklayan araştırmacılar da olmuştur. Diğerkâmlığın en belirgin özelliği gönüllülük temeline dayanmasıdır. Kişinin kendi isteğiyle bir başka bireye yardım etmesi genellikle dini inançla ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte kişinin kendi dışındaki alana yönelmesi, diğerkâmlık ile maneviyatın kesiştiği noktadır.

Çalışmamız, maneviyat ve diğerkâmlık kavramlarının Türkiye ve Amerika kültürlerinde nasıl algılandığı ve birbirleriyle olan ilişkisine yönelik nitel bir araştırmadır. Çalışmamız, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Kavramsal bir çerçeve sunan ilk bölümünde maneviyatın, Batı ve Türkiye literatüründeki karşılıkları ve yeri incelenmiştir. Bu nedenle öncelikle Batı literatüründe kavrama yüklenen anlamların tarih içerisindeki değişimi, din ile maneviyat kavramlarına bakış açıları, kavramla ilgili güçlük ve eleştirilere yer verilmiştir. Ardından maneviyat kavramının Türkiye literatüründeki geleneksel ve modern anlamlarına değinilerek kavramla ilgili güçlük ve eleştiriler dile getirilmiştir. Bu bölümde ayrıca diğerkâmlık kavramının sözlük ve terim anlamlarına yer verilmiştir. Diğerkâmlığa yönelik psikolojik yaklaşımlara değinildikten sonra diğerkâmlıkla diğer yardım türleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Kan bağışının oldukça güçlü diğerkâmlık motivasyonlara sahip olduğuna dair çalışmalara yer verilmiş ve diğerkâmlık ile maneviyat arasındaki ilişkiye yönelik literatüre dayalı bir inceleme yapılmıştır.

İkinci bölüm, yapılan araştırmanın yöntemi hakkında bilgiler içermektedir. *Görüşme ve katılımlı gözlem* yöntemlerinin esas alındığı araştırmamızın desenleri *kuram oluşturma ve kültür analizidir*. Araştırmanın örneklemini, Türkiye ve Amerika'daki kan bağışçıları oluşturmaktadır. Görüşmeden elde edilen veriler, *yarı-yapılandırılmış görüşme soruları* aracılığıyla; gözlemden elde edilen veriler ise *not alma* ve *fotoğraf çekme* şeklinde toplanmış ve kaydedilmiştir. Bu verilere *içerik analizi* uygulanmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü Türkiye ve Amerika’da yapılan görüşme ve gözlemlerden elde edilen verilerin analizleri ve bulgulardan elde edilen sonuçların değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Bu bölümde, ilk olarak katılımcıların demografik özelliklerine yönelik bulgu ve yorumlara yer verilmiştir. Ardından kan bağışı ve diğerkâmlığa yönelik bulgu ve yorumlara değinilmiş ve son olarak da maneviyat algısı ve bu algının diğerkâmlıkla ilişkisine yönelik bulgu ve yorumlara temas edilmiştir.

Bu çalışmada, akademik anlamda bir kavram karmaşasının içinde olan maneviyat terimine yüklenen anlamları, kültürel açıdan karşılaştırmalı olarak sunarak kavramın kapsamını netleştirmeye yönelik bir adım atmayı amaçladık. Ayrıca bu algının diğerkâmlıkla olan ilişkisini değişik açılardan ele almayı da hedefledik. Çalışmamızın, literatüre katkı sağlamasını ve yeni çalışmalar için ufuk açıcı olmasını ümit ediyoruz.

Sevde DÜZGÜNER

Konya 2013

TEŞEKKÜR

Araştırma yöntemleri kitapları, nitel araştırmanın çok fazla zaman ve emek harcamayı gerektirdiğinden bahseder. Elinizdeki çalışma bu ifadenin bizzat tecrübe edilmiş halidir. Konuyu çalışmaya başladığım ilk günden son noktayı koyduğum ana kadar bu çalışmada pek çok kişinin katkısı olmuştur. Bu nedenle çalışmamın diğer bölümlerinde olduğu gibi teşekkür bölümünü de Amerika'daki araştırma ve Türkiye'deki araştırmada emeği geçenler olarak ikiye ayırmak istiyorum.

Türkiye'de teşekkür borçlu olduklarım arasında adını zikredeceğim ilk isimler Beyza Ersoy, Doç. Dr. Asiye Şenat ve Doç. Dr. Huriye Martı'dır. Gerekse çalışmaya motive olmamda gerekse araştırma ve yazma aşamalarında yaptıkları değerli katkılar için onlara minnet borçluyum. Ayrıca araştırmanın her aşamasında bana yardımcı olarak adeta ikinci danışman gibi görev yapan Doç. Dr. Ali Ayten ile bu çalışmayı yapmamda beni gayretlendiren ve desteğini hissettiren Prof. Dr. Ali Köse'ye teşekkür ederim. Çalışmamın araştırma bölümü ile ilgili olarak da kan bağışçılarıyla mülakat yapmam için izin veren Konya Kızılay Kan Bağış Merkezi Müdürü Dr. Kaya Levent'e, kan çadırında geçirdiğim saatler boyunca bana kendi mesai arkadaşları gibi davranan Kızılay Kan Bağış Merkezi sağlık ekibine, mülakatların bilgisayar ortamına aktarılmasında çok hızlı ve kusursuza yakın iş çıkaran Kamil Remzi Düzgüner, Abdullah Erkul ve Yağız Doğan'a, bulguların yorumlanmasında kıymetli görüşlerini benden esirgemeyen Büşranur Kocaer ve Gökhan Çolak'a, özellikle maneviyat kavramının ayrıntılarında kaybolduğumda diğer disiplinlerin bakış açılarıyla bana farklı perspektifler kazandıran MaşideKamit, Feyza Demir, Ali Çoban, Ömer Faruk Erdem ve Yusuf Daşdemir'e, çalışmamın yazılı metin haline gelmesinde emeği geçen Mustafa Erden'e teşekkürü bir borç bilirim.

Amerika'da çalışma imkanımı en ince ayrıntısına kadar hazırlayan ve araştırmamın her aşamasında bana önderlik eden Prof. Dr. Ralph Hood'a minnettarlığımı ifade edecek kelime bulmakta güçlük çekiyorum. Gerekli izinlerin alınması ve araştırma ekibinin kurulmasında çok emeği geçen arkadaşım Dr. Christopher Silver ve yaptığım araştırmanın direktörlüğünü de yapan Tommy Coleman'a sonsuz teşekkür ediyorum. Türkiye ile Amerika arasındaki yazışmalarda ve araştırmamın bütün resmi işlemlerinde her an yardımcım olan Susan Long, Pam

Charlisle ve Kristin Labs'a minnettarım. Araştırmanın Blood Assurance kan merkezlerinde yapılması için gerekli izni veren doktor Liz Culler ve merkezlerin sağlık personeline teşekkür ediyorum. Şüphesiz çalışmanın Amerika'daki bölümünde en büyük emek araştırma ekibime aittir. Bu nedenle, okul ve iş tempoları arasında bu araştırmaya vakit ayırarak gönüllü olarak çalışan Evan Smith, Joshua Lang, Allison Baker, Christopher Vance, Derek Giamundo, Rachel Iroff, Erin Catellano ve Ahmad Itani'ye sonsuz teşekkür ederim. İngilizce metinlerin bilgisayar ortamına aktarılmasında Suzanne Gagliano, Jessica Wigley ve Mahmut Aytekin teşekkür borçluyum. Amerika'da kaldığım süre boyunca çalışmama maddi manevi çok büyük destek sağlayan Mohammad Faleh ve ailesi Amal, Hossain, Tariq ve Bassam Faleh'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Çalışmamın Türkiye bölümünde Yurtiçi Doktora Burs Programı, Amerika bölümünde ise Yurtdışı Araştırma Burs Programı ile araştırmama iki kez destek sağladığından dolayı TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Değerli fikir ve projeleriyle akademik çalışma motivasyonumu artıran meslektaşlarım ve arkadaşlarım Zuhâl Ağılkaya, Eyüp Ensar Öztürk, Ayşe Şentepe, Gülüşan Göcen, Metin Güven, Kenan Sevinç ve Serhan Tanrıverdi'ye teşekkür borçluyum.

Çalışmamın her aşamasında beni dinleyip destek olan danışmanım Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır'a şükranlarımı sunarım. Değerli görüşleriyle çalışmama katkıda bulunan Prof. Dr. Öznur Özdoğan, Doç. Dr. Adem Şahin ve Doç. Dr. Hakan Sarı'ya teşekkür ederim.

Şüphesiz hayatım boyunca benden desteğini esirgemeyen ailemin de bu çalışmada büyük katkısı olmuştur. Onlara da en içten minnettarlığımı sunarım.

Sevde Düzgüner

Konya 2013

İÇİNDEKİLER

Bilimsel Etik Sayfası.....	ii
Doktora Tezi Kabul Formu.....	iii
Özet	iv
Summary.....	vi
Önsöz.....	viii
Teşekkür	xİ
İçindekiler	xiii
Tablolar Listesi	xvii
Şekiller Listesi	xviii
Resim ve Fotoğraflar Listesi	xix
Kısaltmalar.....	xx
Giriş.....	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırma Problemleri	3
3. Araştırmanın Amacı ve Önemi	4
4. Araştırmanın Sınırları	5

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Maneviyat Kavramı, Tarihsel Arka Planı ve Gelişimi	7
1.1. Maneviyat Kavramı Sözlük Anlamları.....	8
1.1.1. Maneviyat Kavramının Türkçe Sözlük Anlamı.....	8
1.1.2. Maneviyat Kavramının İngilizce Sözlük Anlamı	11
1.2. Batıda Maneviyat Kavramına Yüklenen Anlamlar ve Gelişim Süreci .	15
1.2.1. Maneviyata Yönelik İlginin Temel Dinamikleri	15
1.2.2. Maneviyata Yüklenen Anlamların Tarihi	20
1.2.3. Kronolojik Din ve Maneviyat Tanımları	22
1.2.4. Literatürde Maneviyat Algısının Değişim Süreci.....	30

1.2.4.1. 1970-2000: Kavram Kargaşası ve Tanım Çeşitliliği..	32
1.2.4.2. 2000 sonrası: Sınıflama ve Ayrışma Dönemi.....	43
1.2.5. Maneviyatla İlgili Güçlük ve Eleştiriler.....	54
1.3. Türkiye’de Maneviyat Yüklenen Anlamlar ve Gelişim Süreci.....	58
1.3.1. Türkiye’de Sosyal Değişme ve Maneviyat	59
1.3.2. Türkiye’de Din ve Dindarlık	63
1.3.3. Türkiye Literatüründe Maneviyat	71
1.3.3.1. Geleneksel Yaklaşım.....	71
1.3.3.2. Modern Yaklaşım.....	73
1.3.4. Türkiye Örneğinde Maneviyat Çalışmaları	83
1.3.5. Türkiye’de Maneviyatla İlgili Güçlük ve Eleştiriler.....	99
2. Diğerkâmlık Kavramı, Temel Yaklaşımlar ve Maneviyat.....	104
2.1. Diğerkâmlık Kavramı.....	104
2.2. Literatürde Diğerkâmlık	107
2.2.1. Diğerkâmlık ve Prososyal Davranış	111
2.2.2. Diğerkâmlığa Yönelik Yaklaşımlar	115
2.2.2.1. Evrimsel Yaklaşım.....	115
2.2.2.2. Bencillik Temelli Yaklaşım.....	117
2.2.2.3. Empati Yaklaşımı.....	120
2.2.2.4. Sosyal Öğrenme Yaklaşımı	123
2.2.2.5. Sosyal Norm Yaklaşımı	125
2.3. Diğerkâmlık ve Gönüllülük	127
2.4. Diğerkâmlık ve Kan Bağışısı	131
2.5. Diğerkâmlık, Dindarlık ve Maneviyat	141

İKİNCİ BÖLÜM

YÖNTEM

1. Araştırmanın Modeli	149
1.1. Gözlem	152
1.2. Görüşme	152

2. Katılımcılar	152
2.1. Türkiye’de Yapılan Araştırma	153
2.2. Amerika’da Yapılan Araştırma	153
3. Verilerin Toplanması	154
3.1. Türkiye’de Yapılan Araştırma	154
3.2. Amerika’da Yapılan Araştırma	155
4. Verilerin Analizi	157

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGU VE YORUMLAR

1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	159
1.1. Katılımcıların Cinsiyetine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	159
1.2. Katılımcıların Yaşlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar	160
1.3. Katılımcıların Mesleklerine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	161
1.4. Katılımcıların Eğitim Durumlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar	162
2. Kan Bağışı ve Diğerkâmlığa Yönelik Bulgu ve Yorumlar	163
2.1. Kan Bağışı Sürecine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	165
2.1.1. Model Alma	165
2.1.2. Bilişsel Tutum	167
2.1.3. Duygusal Tutum	168
2.1.4. Gönüllülük	170
2.1.5. Zihinsel Arka Plan	173
2.1.6. Eylem Türü	175
2.1.7. Kan Bağışı Sıklığı	179
2.2. Kan Bağışı Motivasyonlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar	182
2.2.1. Diğerkâmlık	183
2.2.2. Empati / Tevazu	186
2.2.3. Dini Nedenler	189
2.2.4. Kişisel Sorumluluk	191
2.2.5. Sosyal Sorumluluk	193

2.2.6. Acı Tecrübe	197
2.2.7. Sıkıntıya Tanık Olma	199
2.2.8. Pekiştireç	201
3. Maneviyat, Din ve Diğerkâmlığa Yönelik Bulgu ve Yorumlar	203
3.1. Maneviyat Tanımlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar	203
3.1.1. Tanrı'ya / Yüce Güce İnanç	204
3.1.2. Tanrı / Yüce Güçle Kurulan İlişki	207
3.1.3. Dinin / Amacın Gereği Olan Yaşantı	210
3.1.4. Duygu / İç Dünya	212
3.1.5. Değer ve Diğerkâmlık	214
3.1.6. Huzur / Zihnen ve Vicdanen Rahatlık	216
3.2. Maneviyat – Din İlişkisine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	218
3.3. Maneviyat – Diğerkâmlık İlişkisine Yönelik Bulgu ve Yorumlar	227
DEĞERLENDİRME	232
SONUÇ	242
ÖNERİLER	244
KAYNAKÇA	245
EKLER	270
EK 1: Amerika'daki Araştırma Ekibi Görev Yerleri ve Çalışma Saatleri	
Ek 2: University of Tennessee at Chattanooga Fakülte Etik Kurulu Araştırma İzin Belgesi (Institutional Review Board)	
Ek 3: University of Tennessee at Chattanooga Fakülte Etik Kurulu Araştırma İzin Belgesi (Institutional Review Board) Bir Bölümü Türkçe Çevirisi	
Ek4: Amerika'daki Kan Bağışçıları İçin Araştırmaya Katılma Kabul Formu	
Ek 5: Amerika'daki Kan Bağışçıları İçin Araştırmaya Katılma Kabul Formu Bir Bölümü Türkçe Çevirisi	

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1. Maneviyat Kavramının Farklı Dillerdeki Karşılığı	11
Tablo 2. Kronolojik Sıra İle Din Tanımları	23
Tablo 3. Kronolojik Sıra İle Maneviyat Tanımları	25
Tablo 4. Psyc Info ve Medline Veri Tabanlarında Yer Alan Maneviyat Anahtar Sözcüğünü İçeren Yayınların Yıllara Göre Dağılımı	31
Tablo 5. Din ve Maneviyat Tanımları İçin Kriterler	42
Tablo 6. Zıt Kutuplar Olarak Din/Dindarlık ve Maneviyat.....	47
Tablo 7. İngilizcesi “ <i>Spirituality</i> ” Olan Kavramın Türkçe Kullanımları	74
Tablo 8. Din ve Spiritualite Arasındaki Farklılıklar	82
Tablo 9. Diğerkâmlığın Diğer Dillerdeki Kullanımları.....	105
Tablo 10. Diğerkâmlık Kavramının Türkçe Literatürde Farklı Kullanımları.....	106
Tablo 11. Diğerkâmlık Tanımları	108
Tablo 12. Kan Vermeme Nedenleri	140
Tablo 13. Pozitivist ve Yorumlayıcı Paradigmaların Özellikleri.....	148
Tablo 14. Çalışmanın Amerika’daki Araştırma Ekibi Görev Dağılımı	155
Tablo 15. Araştırmanın Geçerlilik ve Güvenirliği	158
Tablo 16. Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı.....	159
Tablo 17. Katılımcıların Yaşa Göre Dağılımı	160
Tablo 18. Katılımcıların Mesleğe Göre Dağılımı	161
Tablo 19. Katılımcıların Eğitim Seviyesine Göre Dağılımı	162
Tablo 20. Kan Bağışına İlişkin Temalar.....	164
Tablo 21. Katılımcıların Kan Bağışı Sıklığı.....	179
Tablo 22. Türkiye ve Amerika Örnekleminin Maneviyat Tanımları.....	204
Tablo 23. Din ve Maneviyat İlişkisi.....	219
Tablo 24. Amerika’daki Katılımcıların Kendilerini Dindar ve/veya Manevi Yönden Güçlü Olarak Algılama Oranları.....	226
Tablo 25. Maneviyat Diğerkâmlık İlişkisi.....	228

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Geleneksel Tarihsel Anlayışta Din Maneviyat ve Sağlık	29
Şekil 2. Modern Anlayışta Din Maneviyat ve Sağlık	36
Şekil 3. Modern Anlayış – Totolojik Versiyonunda Din Maneviyat ve Sağlık	40
Şekil 4. Din ve Maneviyat 1	47
Şekil 5. Din ve Maneviyat 2	47
Şekil 6. Hemşirelik ve Sağlıkla İlişkili Literatürde Maneviyat	49
Şekil 7. Bireyselleştirmiş Teistik ve Ateistik Maneviyat	50
Şekil 8. Modern Anlayış – Sadece Klinik Uygulamada Din Maneviyat ve Sağlık	52
Şekil 9. İyilik Hali Çemberi'nde Din ve Maneviyat	85
Şekil 10. Yardım etme, Prososyal Davranış ve Diğerkâmlık İlişkisi.....	113
Şekil 11. Empati-Diğerkâmlık Teorisi	122
Şekil 12. Gönüllük Türleri.....	129
Şekil 13. Kan Bağış Süreci	133
Şekil 14. Yönetimin Kan Bağışına Etkisi Örneği	141
Şekil 15. Nitel Araştırma Süreci	150

FOTOĞRAFLAR LİSTESİ

Fotoğraf 1: Küçük Esnaf İşyerinde Sadaka Kutusu / Türkiye	172
Fotoğraf 2: Küçük Esnaf İşyerinde Kanser Çocuklara Destek Aparatı / Amerika	172
Fotoğraf 3: Büyük Bir Markette Yarım Şemsiyesi / Amerika	173
Fotoğraf 4: Türkiye Konya Kızılay Kan Bağış Çadırı	178
Fotoğraf 5: Amerika Chattanooga Blood Assurance Kan Bağış Merkez Binası ..	178
Fotoğraf 6: Bir Kurabiye Paketi Üzerinde Kan Bağışı Reklamı	181

KISALTMALAR

APA	: American Psychology Association (Amerikan Psikoloji Derneği)
AÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Eds.	: Editörler
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MEB	: Millî Eğitim Basımevi
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trans.	: Translator (çeviren)
tsz.	: Tarihsiz
UÜİFD:	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
ve diğ.	: Ve diğerleri
Vol.	: Volume (cilt)
WHOQOL	: World Health Organization-Quality of Life (Yaşam Kalitesi Ölçeği)
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Maneviyat, din psikolojisi alanında son zamanlarda öne çıkan ve yeniden tanımlanma sürecine giren bir kavramdır. 1900'lü yılların sonlarına kadar literatürde kimi zaman din kimi zaman ise dindarlık ile eş anlamlı kullanılan maneviyat terimi, XXI. Yüzyılın başlarından itibaren farklı bir bağlamda ele alınmaya başlamıştır. Literatürde maneviyat çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. “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.

Genel olarak maneviyat, bireysel inanç ve uygulamalar, kutsalla ve evrenle bağlı olma hissi, benliğin gelişimi ve kişisel potansiyellerin gerçekleşmesi, anlam arayışı ve hayat memnuniyeti gibi konularla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Din ve maneviyat kavramlarına yönelik birbirinden farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Yaklaşımlardan bazıları bu iki kavramı zıt kutuplara yerleştirirken bazıları ise, bu iki kavramın birbirinden farklı ancak güçlü bir şekilde ilintili olduğunu ileri sürmüştür (Mattis and Jagers, 2001; Zinnbauer and Pargament, 2005). Diğer taraftan bazı araştırmacılar dinin maneviyatı da kapsayacak kadar geniş bir kavram olduğunu iddia ederken (Pargament, 1999; Streib and Hood, 2008) bazıları da maneviyatın dini de içine alacak ve onu aşacak kadar geniş olduğunu iddia etmişlerdir (Rose, 2001; Hood, Hill and Spilka, 2009; Moberg, 2010). Maneviyat ile dindarlığın birbirinden farklı olduğunu iddia eden görüşe göre bu farkın temel çıkış noktası, maneviyatın daha çok kişisel ve içsel tecrübelerle ilgili iken dinin daha çok kurumsal bağlılık ile ilgili olduğu fikridir. Bu noktadan hareketle literatürde maneviyatın bireyselliği ve deruni tecrübelerle dindarlıktan farklı olduğu yönünde bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla maneviyat, sosyal bağlamdan bir derece uzak kalmıştır. Kendi terminolojisini oluşturma sürecindeki Din Psikolojisi alanında maneviyat, farklı bakış açıları, farklı dinler ve farklı kültürler bazında ele alınmaya ihtiyaç duyan ve resmi henüz çizilmekte olan bir kavramdır.

Diğerkâmlık, en temelde “Harici ödül beklentisi olmaksızın başkası yararına yapılan gönüllü davranış” (Bar-Tal, 1976:4) şeklinde tanımlanmıştır. Çok sayıda çalışma, gerçek diğerkâmlığın olup olmadığını tartışsa da (Batson, 1989; Flescher and Worthen, 2007) bir başka kişi veya grup için karşılık beklemezsizin yapılan her davranış ve/veya bu davranışın motivasyonu diğerkâm olarak nitelendirilebilir. Diğerkâm davranışın ardında yatan süreçlerle ilgili çeşitli çalışmalar yapılmış ve teoriler ileri sürülmüştür. Psikanalizin öncüsü Freud’a göre insan görünüşte diğerkâm bir davranış sergilese de yardımda bulunurken aslında çıkarlarını düşünür ve bencilce davranırlar. Ona göre bu tür davranış, bastırılmış olan olumsuz duyguların ve saldırganlığın yansımasıdır. Watson ve Skinner gibi ilk dönem davranışçı psikologlar insanı, etkiye karşı tepki veren bir organizma olarak ele aldıkları için diğerkâmlık gibi ahlaki davranışların ardında da pekiştirme süreci olduğunu ileri sürerler. Onlara göre insan, karşılığında olumlu bir pekiştireç alarak veya olumsuz bir pekiştireçten sakınarak diğerkâm davranmayı öğrenir ve sürdürür. Psikolojide üçüncü büyük ekol olarak kabul edilen hümanist psikolojiye göre ise, insan doğuştan iyi bir tabiata sahip olduğu için tamamen insani bir eylem olarak diğerkâm davranışlarda bulunur. Dahası onlara göre insanın diğerkâm davranışlar sergilemesi, onun kendini gerçekleştirme için gerekli olan kendini aşması ile ilişkilidir (Bkz. Ayten, 2009).

Hemen bütün dinler tarafından övüldüğü için diğerkâmlık genellikle dindarlıkla ilişkilendirilmiştir (Cascio, 2003). Ancak diğerkâmlık ve dindarlık ilişkisinde manevi bir boyut da öne çıkmaktadır. Bu nedenle maneviyatın bireyselci ve kişi merkezli bir eğilim mi yoksa diğerkâmlık gibi içselleştirilmiş prososyal bir değer mi olduğu tartışılmıştır (Saroglou, 2006). Literatürdeki araştırmalar maneviyatın, gönüllü ve diğerkâm davranışın bir yordayıcısı olduğu yönünde bulgulara ulaşmıştır (Praetorius and Machtmes, 2005; Saroglou, 2006).

Literatürde genellikle bireysel boyutta ele alınan maneviyat, kişinin hayata bakışı, onu anlamlandırışı, kutsal olanla ilişki içinde olma şekli ve doruk deneyimleriyle ilişkilendirilmiştir. Herhangi bir dini geleneğe bağlı bulunmadığını ancak kendisinin manevi duygu ve tecrübeler yaşadığını, dolayısıyla da dindar değil

ancak manevi yönden güçlü* olduğunu ifade eden kişilerin varlığı maneviyatın evrensel bir boyutta ele alınmasına neden olmuştur. Ancak bu farkı ifade ederken ortaya konan birey vurgusu, maneviyatın sosyal boyutunu kısmen gölgede bırakmıştır. Nitekim hayata anlam yükleme ve davranışları motive etme gibi özellikleri göz önünde tutulduğunda maneviyatın insanı aşarak diğer insan ve varlıklara yönelen bir boyutunun olduğunu ifade etmek de gerekmektedir. Kişinin kendi dışındakini düşünmesi söz konusu olduğunda, karşımıza ilk çıkan kavramlardan birisi şüphesiz diğerkâmlık olmaktadır.

Gerek maneviyat algısı gerekse diğerkâmlık belli bir kültürün içinde ortaya çıkmaktadır. Kültürel özelliklerin bireylerin kişilik sistemleri ve bakış açıları üzerindeki etkisi göz önünde tutulduğunda (Akgül, 2002: 21) maneviyat ve diğerkâmlık konusunda da kültür önemli bir rol oynamaktadır.

Çalışmamızın konusunu, maneviyat algısı ve diğerkâmlıkla ilişkisinin farklı kültürlerde ortaya çıkış şekli oluşturmaktadır. Maneviyat algısını belirlemek için ona değişik açılardan yaklaşan görüşlere ulaşılması planlanmıştır. Bu noktada diğerkâmlık önem kazanmaktadır. Çünkü hem maneviyatı din ile ilişkilendiren hem de ilişkilendirmeyen insanların çoğu ortak bir tutum olarak diğerkâmlık davranışlara önem vermektedir. Dolayısıyla diğerkâmlık davranış ekseninde yapılacak bir araştırmanın maneviyata yönelik çeşitli yaklaşımlara ulaşma imkanı sunacağı öngörülmüştür. Konu çerçevesinde diğerkâmlık olması kuvvetle muhtemel olan kan bağışçılarıyla mülakatlar yapılmıştır. Maneviyat algısı ve diğerkâmlıkla ilişkisinin kültürel boyutu ise Türkiye ve Amerika'da yapılan araştırma sonuçlarının karşılaştırılmasına dayanmaktadır.

2. Araştırma Problemleri

Araştırmanın temel problemi, maneviyat kavramının algılanış biçimlerine göre çözümlenmesi ve diğerkâmlıkla ilişkisinin kan bağışçıları örnekleminde psiko-kültürel olarak ortaya konmasıdır.

Araştırmanın başlıca soruları şu şekilde sıralanabilir:

* İngilizce'de "I am not religious but spiritual" şeklindeki ifade, Türkçe'ye "dindar değilim ama manevi yönden güçlüyüm" şeklinde tercüme edilmiştir.

1. Kan bağışının temel motive edici faktörleri nelerdir?
2. Kan bağışının diğerkâm motivasyonları var mıdır?
3. Türkiye ve Amerika'da kan bağışçıları maneviyat kavramına hangi anlamları yüklenmektedirler?
4. Türkiye ve Amerika'daki maneviyat algısında benzer ve farklı noktalar nelerdir?
5. Türkiye ve Amerika'da kan bağışçılarının maneviyat ve diğerkâmlık ilişkisine yönelik düşünceleri nelerdir?

3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Din ile maneviyatın birbirinden ayrı olgular olarak ele alınması, çoğunlukla Amerika ve Avrupa'da yürütülen çeşitli çalışmalarla desteklenmiştir. Türkiye'de ise yeniden ele alınmış haliyle maneviyat kavramı bilim dünyasının gündemine henüz girmiştir. Diğer pek çok bilimsel çalışmada olduğu gibi maneviyat ile ilgili çalışmalarda da büyük oranda yurt dışındaki çalışmaların referanslarının kullanılması halinde kültürel farklılıkların göz ardı edilme riski vardır. Bu nedenle çalışmamız, farklı kültürel, sosyal ve dini arka plana sahip kişilerin gerek maneviyat algılarında gerekse maneviyat diğerkâmlık ilişkisine bakışlarında benzerlik ve farklılıkları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bir başka deyişle bu araştırma, maneviyat algısını ve özgeci olduğu öngörülen kan bağış davranışının motivasyonlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca araştırma, bağışçıların zihninde diğerkâmlık ile maneviyat algılarının ilişkisini ortaya koymayı da hedeflemektedir.

Çalışmamız Türkiye'de maneviyatla ilgili yapılan nitel araştırmaların ilklerinden olması nedeniyle önem taşımaktadır. Nitekim literatürde maneviyat genellikle Batı merkezli ele alınmıştır ve diğer kültürlerdeki maneviyat algısına dair araştırma sayısı oldukça azdır. Ayrıca çalışmamız maneviyat algısı konusunda kültürlerarası bir karşılaştırma sunması açısından da önemlidir. Amerika, çoğunluğu Hıristiyan olan kozmopolit bir Batı ülkesiyken Türkiye çoğunluğu Müslüman olan ve Doğu ile Batı arasında köprü görevi yapan bir konumdadır. Bu

iki kültürden de örnekler alarak karşılaştırma yapan çalışmamız araştırma konusuna daha geniş bir perspektiften bakma imkanı sunması açısından da önem taşımaktadır.

4. Araştırmanın Sınırları

Maneviyat ve diğerkâmlık gibi iki geniş kavramı ele alan çalışmamız, aşağıdaki sınırlar içerisinde gerçekleştirilmiştir.

1. Çalışmamızda diğerkâm davranış, kan bağışığı davranışı ile sınırlıdır.

Kan bağışıcıları kime yardım ettikleri bilgisine sahip değillerdir. Bu nedenle kan bağışığı davranışının diğer yardım türlerine oranla diğerkâm bir davranış olma ihtimali daha yüksektir. Ayrıca yapılan çalışmalar kan bağışığında dindarlığın belirleyici olmadığını ortaya koymuştur. Bu da kan bağışıcıları arasında dindar olan ve olmayan kişilerin olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu davranış, maneviyata yönelik algının belirlenmesinde önemlidir. Çünkü maneviyat dinle ilişkilendirildiği gibi ondan ayrı da görülebilmektedir. Maneviyata yönelik algıyı genel olarak belirleyebilmek için farklı yaşam tarzları olan kişilerin bir araya geldiği bir ortam olan kan bağışıcıları tercih edilmiştir. Ayrıca kan bağışığı diğerkâmlığı incelemek için de güzel bir örnek teşkil etmektedir.

2. Çalışmamız, literatür taraması ve nitel araştırmalardan gözlem ve mülakat ile sınırlıdır.

Maneviyat kavramı, son yıllarda yeniden tanımlanma sürecine girmiş bir kavramdır. Dolayısıyla literatürde halen maneviyatın tanımı ve kapsamına ilişkin tartışmalar devamlılığını sürdürmektedir. Konuya çok farklı yaklaşımlar ortaya çıkmakta ve her yeni görüş kısa bir süre sonra eleştirilerek başka bir görüşe kapı aralanmaktadır. Konunun bu kadar dinamik oluşu ve maneviyatın tanımına ilişkin bir dereceye kadar dahi ulaşmanın olmaması bu kavramın çalışılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın kavramsal çerçevesi, gerek batı gerekse Türkiye literatüründeki ilk çalışmalardan en güncel olanlarına kadar hepsini mercek altına aldığı için büyük bir hacme sahip olmuştur. Diğer taraftan literatürdeki bu çeşitliliğin sosyal hayatta karşılığı olup olmadığını ölçmek amacıyla çalışmamızın

araştırma bölümünde nicel bir araştırma yapılamamıştır. Dolayısıyla araştırmamız gözlem ve mülakat yöntemleriyle sınırlı tutulmuştur.

3. Araştırmamız Türkiye’de Konya, Amerika’da Chattanooga’da yapılan mülakatlarla sınırlıdır.

Kültürler arası karşılaştırma yapabilmek için Türkiye ve Amerika’dan birer şehir seçilmiştir. Türkiye’de Konya genel olarak muhafazakarlığıyla ün yapmış bir şehirdir. Benzer şekilde Amerika’da da Chattanooga muhafazakar olarak tanınan bir şehirdir. Literatüre göre maneviyat ile din birbirinden ayrılan kavramlardır. İki muhafazakar şehirde maneviyat algısı ile ilgili yapılacak bir çalışmanın, literatürdeki eğilimin sosyal hayata ne kadar yansıdığını test etme imkanı sunacağı düşünülmüştür. Bu nedenle bu iki şehir örnek olarak seçilmiş ve konu buralardan elde edilecek verilerin incelenmesiyle sınırlandırılmıştır.

4. Araştırmamız, Türkiye’de 80, Amerika’da 60 olmak üzere toplam 140 katılımcıdan elde edilen veriler ile sınırlıdır.

Araştırmamızın Türkiye’de 80, Amerika’da 60 mülakat ile sınırlı olmasının sebebi, verilerin bu kadar mülakatçıdan gelen cevaplarla doygunluğa ulaşmasıdır.

5. Araştırmamız boylamsal değil, kesitseldir. Dolayısıyla araştırmanın yapıldığı zaman dilimi le sınırlıdır.
6. Katılımcılar, ülkelerin kan bağışu politikalarına bağlı olarak Türkiye’de 18-65 yaş aralığıyla, Amerika’da ise 18 ve üzeri yaşlar ile sınırlıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Maneviyat Kavramı, Tarihsel Arka Planı ve Gelişimi

Tüm dünyada yapılan pek çok teorik ve uygulamalı çalışma sayesinde yeni bilgi, kavram ve bakış açıları geliştiren psikoloji, bireysel, sosyal ve aşkın yönleriyle insanı ele almaktadır. Elde ettiği bu bilgi birikimi, bir taraftan insanı anlamaya yönelik yeni çalışmalara ışık tutarken diğer taraftan da değişen şartlardan etkilenen insanın ortaya koyduğu yeni tutum ve algıları incelemektedir. Çünkü insan, içinde bulunduğu dönemin özellikleri; sağlık, teknoloji gibi diğer alanlardaki gelişmeler ile sosyal çevre ve kültürün etkisi altında olduğu kadar kendi iç dinamiklerinin etkisinin de altındadır. Bu etkileşimin sebep ve sonuçları, psikolojik çalışmalarla incelenmektedir. Sosyal hayat ve akademik literatürde giderek daha çok ilgiyi üzerine çeken maneviyat kavramı ve psikoloji literatüründe maneviyata yönelik çalışmalardaki dramatik artış, bu etkileşimi gösteren bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Literatürde maneviyatla ilgili çalışmaların artması ve maneviyat kavramının yeni anlamlar yüklenmesi, alana bir hareket getirmiştir. Farklı kültürlerde yapılan çalışmalar yeni bakış açıları kazandırmıştır. Bu nedenle kültürler arası karşılaştırmalı çalışmalar daha da önem kazanmıştır. Dolayısıyla Türkiye’de yapılan çalışmalar literatüre büyük katkılar sağlama potansiyeline sahiptir. Bunun için de Türkiye’de yapılan çalışmaların uluslararası literatüre sunulması önem taşımaktadır.

Diğer taraftan farklı ülkelerde yapılan çalışmaların bir arada ifade edildiği ortam olan uluslararası akademik platformun ortak dilinin İngilizce olduğu açıktır. Dolayısıyla alandaki yeni bilimsel gelişmeleri takip etmek için İngilizce literatürden haberdar olmak gerektiği gibi diğer dillerde yapılan çalışmalar da alana katkı sağlayabilmesi için İngilizce’ye çevrilmesi gerekmektedir. Bu durumda

Türkiye’de çalışma yapan bir araştırmacı, bir taraftan içinde bulunduğu kültürün ve bu kültürde yetişmiş insanların dili, yaşam stilleri, algılama biçimleri, değer yargıları ve benzerini iyi bilemeli, diğer taraftan da dünya literatürüne hâkim olmalıdır. Çünkü bilgi, içinde üretildiği toplumun kültürel özelliklerini de yansıtmaktadır. Belli bir bölgede yapılan bir çalışmanın dünya literatüründeki yerinin saptanabilmesi içinse sadece iki dili bilmek yeterli değildir. Bu dillerin konuşulduğu kültürün yapılarının benzeşen ve ayrılan yönlerinin bilincinde olmak da gereklidir.

Yukarıda anlatılan nedenlerden dolayı bu bölümde, maneviyat kavramının hem Türkçe hem de İngilizce sözlük anlamlarına değinilecektir. Ancak bu anlamlar içerisinde fiziksel bir nesneye işaret edenlere çalışmamızın kapsamı dışında olması nedeniyle değinilmeyecektir. Maneviyatın terim anlamı içinse kavramın Batı literatürü ile Türkçe literatüründeki kullanım şekilleri ve tanımları ortaya konacaktır. İki kültürde maneviyata yönelik atıflar karşılaştırılarak, konu ile ilgili çalışmalarda dikkat edilmesi gereken hususlar belirtilerek bölüm sonlandırılacaktır.

1.1. Maneviyat Kavramının Sözlük Anlamları

1.1.1. Maneviyat Kavramının Türkçe Sözlük Anlamı

Günümüzde psikoloji literatürü içerisinde yeniden tanımlanma sürecinde olan maneviyat kavramı, Türkçe’de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Aslen Arapça bir kelime olan *maneviyat*, Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre iki anlama gelmektedir. Bunlardan ilki, “maddi olmayan, manevi şeyler” şeklindedir. Tanımda geçen *manevi* sözcüğünün anlamı ise “görülmeyen, duyularla sezilebilen, soyut, ruhani, tinsel, maddi karşıtı” olarak verilmiştir. Maneviyat kelimesinin Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer alan ikinci anlamı ise, “Yürek gücü, moral”dir (Toparlı, 2005: 1339).

Şu halde isim olarak kullanılan *maneviyat* kelimesi, sıfat olan *manevi* kelimesiyle ilişki içindedir. *Manevi* kelimesi ise *mana* kökünden türetilmiştir. Bu

nedenle *mana*, *manevi* ve *maneviyat* şeklindeki üç kavrama birden açıklama getirmek yerinde olacaktır.

Mana, sözlükte “demek istemek, kastetmek” anlamındaki *a-n-y (inayet)* kökünden türediği için “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamına gelir. Nahiv ilminde lafzın karşılığı olarak kullanılan *mana*, “sözle anlatılmak istenen şey” olarak tanımlanmıştır. Mantık disiplininde ise *mana*, benzer bir açıklama ile “vaz’ yoluyla lafızdan zihne yansıyan tasavvur” şeklinde tanımlanır. (Şensoy, 2003: 555)

Mana, sözlük anlamı olarak “kastedilen şey” (maksûd) demek ise de terim olarak belli bir kelimeyle kastedilen şeye denir (Kara, 2005: 242). Diğer bir deyişle *mana*, belli bir kelimeyle kastedilen şeyler bakımından akılda meydana gelen suretler ve lafızlar karşılığında konulan zihni suretlerdir. Mananın dört farklı yönü vardır (Cürcani, 215: 307): lafzın akılda hasıl olması *mefhum*dur.

1. “Bu nedir” sorusunun cevabı onun *mahiyet*idir.
2. Hariçte sabit olması yönüyle *hakikat*tir.
3. Diğer şeylerden ayrıldığı yönüyle *hüviyet*tir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanan *manevi* kavramı da bunlara paralel olarak “bir kelimenin taşıdığı *mana* ve *mefhum*la ilgili” (Ayverdi, 2005: 1931) şeklinde açıklanmıştır. Ancak *manevi* ifadesi, belli bir kavramı ifadeden ziyade “dilin kendisinde payı olmayıp kalple bilinen manadan ibaret olan” her şey için kullanılmıştır (Cürcani, 215: 307). Genel bir tanımlama yapılacak olursa *manevi* kelimesinin “madde ile alakası olmayıp, ruha, batına, manaya, içe ait olan; cismani ve maddi olmayan” şeylere tekabül ettiği söylenebilir (Topsakal ve Çelik, 1996: 1898). Şu halde bu kavram, gözle görülüp elle tutulamayan, madde ve cisimle ilgisi bulunmayan her şeyi kapsamaktadır (Ayverdi, 2005: 1928). Bu kadar geniş bir alanı tanımlamak için de çoğunlukla “soyut, maddi olmayan; içlek, tinsel; içe değin,

işle ilgili; anlama ilgili” (Tuğlacı, 1979: 1844), “ancak duyularla sezilebilen, içsel olan” (Püsküllüoğlu, 2004: 657) gibi açıklamalar kullanılmıştır.

Belli bir kelime söz konusu olduğunda onun manasına, genel olarak ise her şeyin özüne, ruhuna işaret eden bu terimin (Yeğin, 1992: 382), sözlüklerdeki anlamı itibariyle beş temel unsuru barındırdığı söylenebilir: (1) manaya ait, mana ile ilgili; (2) maddi olmayan, mücerret; (3) fikri, hissi; (4) zahiri olmayan, içe/öze ait, batını ve (5) ruha ait, ruhi, ruhani (Doğan, 2001: 876; Tuğlacı, 1979: 1844; Ayverdi, 2005: 1928). Bu beş unsur, *maneviyat* kelimesinin içeriğini belirlemesi açısından önem taşımaktadır.

Maneviyat, “manevi şeyler, madde ile alakalı olmayan; düşünce ve zihinle ilgili olan şeyler” (Topsakal ve Çelik, 1996: 1898); “maddi olmayan, içsel olan, kişinin iç dünyasıyla ilgili olan şeyler” (Püsküllüoğlu, 2004: 657) ve “maddi olmayan doğüstü güçler, kuvvetler” (Tuğlacı, 1979: 1844) anlamlarına gelmektedir. Başka bir kaynakta *maneviyat*, “madde ve cisimle alakası bulunmayan, ruh ve mana ile ilgili olan hususlar, manevi şeyler-çeşitli güçlükler tehlikeler karşısında inanç ve ahlaki değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü, ruh kuvveti, moral” (Ayverdi, 2005: 1931) şeklinde tanımlanmıştır. Burada dikkati çeken nokta, tanıma “maddi olmayan, dinden imandan ve mukaddesattan gelen kuvvet” (Yeğin, 1992: 382) şeklindeki bir açıklamanın eklenmiş olmasıdır. Nitekim manevi şeyler, genellikle “ruha ve hisse; buna bağlı olarak da inanca ait şeyler” (Doğan, 2001: 876) şeklinde tanımlandığından *maneviyat* kelimesi, kişinin iç dünyasını, duyu ve düşüncelerini, moral ve ruh halini (halet-i ruhiye) yani psikolojisini ve inanç ve ahlaki değerlerini, dolayısıyla da dinini kapsayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Genel olarak sözlüklerde yer alan bu açıklamaların yanı sıra *maneviyat* kelimesi için hemen her sözlükte yer alan bir diğer anlam da “moral kuvveti, yürek gücü, cesaret” gibi açıklamalardır. Bu ifadelerle bakılarak *maneviyat* kavramının, dinin, psikolojinin, ahlakın ve tasavvufun kesiştiği bir alana sahip olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan bu farklı anlamlar, *maneviyat*ın çok boyutlu ve çok yönlü bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

1.1.2. Maneviyat Kavramının İngilizce Sözlük Anlamı

Türkçe literatürdeki bu çeşitlilik göz önünde tutulduğunda kavramların dünya literatüründeki sözlük anlamlarına yer vermek gerekmektedir. Kelime kökü, kelimenin sıfat hali ve isim hali şeklindeki bir sıralamada şu bilgilere ulaşılmaktadır:

Tablo 1. Maneviyat Kavramının Farklı Dillerdeki Karşılığı

DİL	Kelime Kökü	Sıfat Hali	İsim Hali
İngilizce	spirit	spiritual	spirituality
Fransızca	esprit	spirituel	spiritualité
Almanca	geist	geistig (geistlich)	geistigkeit
Arapça	روح	روحي	روحانية
Türkçe	ruh	ruhsal	ruhsallık
	tin	tinsel	tinsellik
	<i>mana</i>	manevi	maneviyat

Maneviyat (spirituality) kelimesinin İngilizce kökü olan *spirit*, temel olarak “nefes, cesaret, kuvvet, ruh, hayat” anlamlarına gelmektedir. Webster (1957) sözlüğüne göre ise kelime oldukça fazla anlama gelmektedir. 1. a) Aslen nefesin etkisiyle harekete geçirici güç olarak kabul edilen veya bir tanrı tarafından verilen özellikle insandaki hayat prensibi; b) Ruh (the soul). 2. İnsanın, çoğunlukla bedeninden ayrı tutulan, düşünen, motive eden, hisseden tarafı; zihin; zeka. 3. (büyük S ile de kullanılır) Hayat, irade, bilinç, düşünce gibi maddi olmayan şeyler. 4. Doğa üstü varlık, özellikle de hayalet gibi bir kişiye, eve vb. musallat olduğu ve onu ele geçirdiği yada melek, şeytan, cin, peri gibi belli bir yerde yerleşmiş olduğu ve iyi veya kötü özelliğe sahip olduğu düşünülen varlık. 5. Belli niteliklere sahip olduğu veya bu nitelikleri gösterdiği düşünülen bir kişi veya kişilik. Ör: O cesur

biriydi (She was a brave spirit) 6. (çoğunlukla çoğul) Düşünce yapısı, mizaç, ruh hali, huy. Ör: yüksek moral, keyif (high spirits); mutsuz, depresif (out of spirits) 7. Canlılık, cesaret, güç, coşku vb. Ör: Coşkuyla karşılamak (answer with spirit) 8. Coşkulu bağlılık, ör. Okul (takım) ruhu (school spirit) 9. Gerçek anlam, asıl niyet, lafzın tersi. Ör: Kanunun lafzına değilse de ruhuna uydu (he followed the spirit if not the letter of the law). 10. Yayılarak canlılık veren prensip, belirgin yada karakteristik özellik veya hakim temayül yada tutum. Ör: Rönesans ruhu (The spirit of the Renaissance). 11. Canlılık veren ilahi etki yada ilham. Bu anlamların dışında kelime *The Spirit* şeklinde büyük harfle kullanıldığında “Kutsal Ruh” ve “Tanrı” anlamlarına gelmektedir (Webster, 1957: 1405-1406).

Webster’den daha kapsamlı olan *The Random House* (Stein, 1967) sözlüğünde, *spirit* kelimesi için çok daha fazla anlam bulmak mümkündür. Bazıları şu şekildedir: 1. Bilinçli hayat prensibi; bedeni canlandıran veya bedenle ruhun iletişimini sağlayan, insandaki hayati prensip. 2. İnsanın cismani olmayan yönü. Ör: ruhta olan ama bedende olmayan (present in spirit though absent in body). 3. Ölüm anında beden ayrıldığı düşünülen ruh. 4. Bilinç, cisimsiz varlık, maddenin tersi. Ör: ruh dünyası (the world of spirit). 5. Doğaüstü, cisimsiz varlık, özellikle bir yer yada nesnede yerleşmiş olan veya belli bir özelliği taşıyan. Ör: kötü ruh (evil spirits). 6. Peri, hayalet, cin. 7. Melek veya iblis. 8. Düşünce, duygu veya harekete ilham veren, onu canlandıran yada yayılan tutum yada prensip. Ör: Reform ruhu (the spirit of reform). 9. (büyük harfle) insanın kalbinde ortaya çıkan ilahi etki. 10. İlahi, ilham veren yada canlandıran varlık yada etki. 11. (büyük harfle) Üçlemenin üçüncü elemanı; Kutsal Ruh. 12. Duygu ve düşüncelerin yeri olan veya harekete geçiren ruh yada kalp. Ör: kalbi kırık adam (a man of broken spirit). 13. *Spirits*, sevinçli veya depresif duygular yada ruh hali. Ör: neşesiz (low spirits), keyfi yerinde (good spirits). 14. Güç, cesaret ve metanet açısından mükemmel mizaç veya tutum, yiğitlik. Ör: Yürek budur. (That ‘s the spirit). 15. Huy yada mizaç. Ör: alçak gönüllü (meek in spirit). 16. Belli bir tutum, mizaç, karakter, hareket vb.yle nitelendirilmiş birey. Ör: Tehlikeyle yüzleşecek çok az cesur kişi kaldı (a few brave spirits remained to face the danger). 17. Birşeyin baskın eğilimi veya karakteri. Ör: Çağın ruhu (the spirit of the age). 18. Bir gruba yönelik güçlü bağlılık hissi. Ör:

kolej ruhu (college spirit). 19. Bir ifade evrak ve benzerinin genel anlamı yada maksadı. (lafzın zıddı): kanun ruhu (The spirit of the law).

Bu bilgilere göre Türkçe'deki *ruh* kelimesi, İngilizce'deki *spirit* kelimesi ile bir çok yönüyle örtüşmektedir. Kelimenin sıfat hali olan *spiritual*, Webster sözlükte şu anlamlara gelmektedir. 1. Çoğunlukla dini veya ahlaki açıdan bedenden ayrı olan ruh (the spirit or the soul) ile ilgili. 2. Akıl veya zihnin daha iyi, daha yüksek parçası olduğu düşünülen şeyden gelen veya onunla ilgili. 3. Cismi olmayan ruhtan (the spirit) oluşan veya ruhla ilgili. 4. Ruhun egemen olmasıyla canlandırılan; duygu ve düşüncede çok incelik göstermek. 5. Papaz veya kilise ile ilgili; kutsal (sacred), ibadetle ilgili veya kiliseye ait; laik yada dindışı olmayan. 6. Ruhçuluk veya doğa üstü ile ilgili (Webster, 1959: 1406).

Aynı kelime *The Random House* sözlüğünde şu şekilde açıklanmıştır: 1. Ruhsal, ruh ile ilgili, ruhtan oluşan, cisimsiz. 2. Fiziksel doğadan ayrı olarak ruhsal veya ruhla ilgili. Ör: hayata ruhsal (manevi) bir yaklaşım (a spiritual approach to life). 3. İlgi, tutum, dış görünüş vb.de çok yakın olmak. Ör: profesörün edebiyat alanındaki manevi mirasçısı (the professor's spiritual heir in linguistics). 4. Ruhlar veya ruhçularla ilgili, doğaüstü. 5. Ruhun baskınlığını gösteren veya onun tarafından nitelendirilmiş olan, ince veya arıtılmış. Ör: kaba kardeşinin aksine o çok daha ince ruhludur (she is more of a spiritual type than her rowdy brother). 6. Ahlaki veya dini doğanın bir parçası olarak ruhsal veya ruhla ilgili. 7. Kutsal şeyler veya durumlarla ilgili, dini, ibadetle ilgili, kutsal. 8. Kilise veya papaz ile ilgili veya ona ait olan. Ör: (lords spiritual and temporal). 9. Bilinçli düşünce ve duygularla ilgili (Stein, 1967).

Maneviyat kelimesinin karşılığı olan *spirituality*, kelimesine gelince şu iki açıklama dizisi yeterince aydınlatıcıdır. Kelime Webster sözlüğünde şu anlamlara gelmektedir. 1. Manevi (ruhsal) karakter, nitelik veya doğa; beş duyu ile algılanabilenlerin ve maddiliğin tersi. 2. (çoğunlukla çoğul) kilise veya papaza ait hak, yetki ve vergi vb. 3. Manevi (cisimsiz) olma hali (Webster, 1959: 1406).

Spirituality, the Random House sözlüğünde ise şu anlamlara karşılık kullanılmıştır: 1. Ruhsal olma niteliği veya durumu. 2. Cismani veya maddi olmayan doğa. 3. Düşünce, hayat vb.deki baskın ruhsal (manevi) karakter. Ör: manevi yönelim veya tavır. 4. (Çoğunlukla çoğul) kilise veya papazın resmi görevi nedeniyle elde ettiği mülk veya gelir (Stein, 1967).

Spirituality, bazen *Spiritism* ve onun eş anlamlısı *spiritualism* ile karıştırılır. Oysa *spiritualism* şu anlamlara gelmektedir: 1. Ölünün ruh olarak varlığını sürdürdüğüne ve özellikle de medyum adı verilen üçüncü bir kişi aracılığıyla yaşayanlarla iletişim kurduğuna olan inanç. 2. Bu inançtan kaynaklanan tüm uygulamalar. 3. Tüm gerçekliğin hakikatte ruhsal (manevi) olduğu yönündeki felsefi doktrin, idealizm. 4. Maneviyat; manevi (ruhsal) nitelik vb. (Webster, 1959: 1406). Diğer sözlükte *spiritualism* şöyle betimlenmiştir: 1. Ölümlerin ruhlarının dünya hayatından sonra varlıklarını sürdürerek yaşayanlarla iletişim kurabildikleri/kurdukları ve bu iletişimin de özellikle ruhların etkisine açık kişiler (medyumlar) aracılığıyla sağlandığı yönündeki inanç veya doktrin. 2. Bu inançla ilgili uygulama veya olgular. 3. Tüm gerçekliğin (reality) ruhsal (manevi) olduğu yönündeki inanç. 4. *Metafizikte*, idealizm. 5. Ruhsal (manevi) nitelik veya eğilim. 6. Felsefe veya dinde olduğu gibi varlıkların manevi (ruhsal) yönü üzerinde durmak (Stein, 1967).

Sözlük anlamı itibariyle spirit-spiritual-spirituality kelime dizisinin tam karşılığı ruh-ruhsal-ruhsallıktır. Aynı anlama gelen tin-tinsel ve tinsellik ise daha çok felsefi gelenekte kullanılmaktadır. Türkçe’de, özellikle de sosyal hayatta ruhsallık kelimesi yaygın bir kullanıma sahip değildir. Diğer taraftan sözlük tanımlara bakıldığında, *maneviyat* kelimesini *spirituality* kelimesinin yerine kullanmak uygun görünmektedir. Ancak kelimenin akademik ve sosyal hayattaki kullanımını bu kıyası yapmada çok daha önemlidir. Türkiye’de hem sosyal hayatta hem de akademik alanda *spirituality* ile anlam itibariyle örtüşen *maneviyat* kelimesi yoğun olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle tezde de bu kelime tercih edilmiştir. Bununla birlikte doğrudan alıntı yapılan bölümlerde yazarın kullandığı kelime korunmuştur. Sonraki bölümde maneviyat kavramının, akademik anlamda yeniden

tanımlandığı batı kültüründeki gelişimine ve ona yüklenen anlamlara yer verilecektir.

1.2. Batıda Maneviyat Kavramına Yüklenen Anlamlar ve Gelişim Süreci

Maneviyat, genelde sosyal bilimler özelde ise psikolojisi alanında son zamanlarda öne çıkan ve yeniden tanımlanma sürecine giren bir kavramdır. 1900'li yılların ikinci yarısına kadar literatürde din ve dindarlık ile eş anlamlı kullanılan maneviyat terimi, sonraki yıllarda farklı bir kapsam ve bağlamda ele alınmaya başlamıştır. Yapılan alan araştırmalarda bireylerin din ve maneviyat kavramlarına birbirine yakın ancak farklı anlamlar yüklediklerine dair sonuçlar ortaya çıkmıştır. Bulgular arasındaki farklılıklar, din ve maneviyat kavramlarının yeniden gözden geçirilerek ve ayrışan ve örtüşen taraflarının incelenmesine yönelik bir ilgi uyandırmıştır. Zaman içinde ortaya çıkan geniş literatür, din ve maneviyatı zıt kutuplara yerleştirenlerden bu iki kavramın birbirinden ayrı olamayacağını savunanlara kadar oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Konuya yaklaşımları ne olursa olsun, maneviyata yönelik çalışmaların giderek artması, alana dinamizm getirmiş ve onun yönünü değiştirecek kadar büyük bir etki uyandırmıştır. Söz konusu gelişmelerin bu kadar büyük ivme kazanmasının ardındaki en büyük neden, manevi olana yönelmek şeklindeki temayülün zamanın ruhuna (zeitgeist) uygun olmasıdır. Akademik araştırmada yaşanan bu hareketliliği anlamlandırmak için diğer alanlardaki gelişmeleri iyi okumak gerekmektedir.

1.2.1. Maneviyata Yönelik İlginin Temel Dinamikleri

Erol Güngör'ün (1986; 9 vd.) ifade ettiği gibi toplumsal olayların o toplumu oluşturan bireylerin duygu, düşünce ve davranış şekilleriyle döngüsel bir ilişki içinde olması kaçınılmazdır. Nitekim kültürel sistemler kadar kişilik sistemleri de sosyal sistem üzerinde doğrudan etkiye sahiptir. Toplumdaki kişiler arası

bütünleşme ve farklılaşma, üç temel sistem olan kültürel sistem, kişilik sistemi ve sosyal sistem arasındaki uyuşma veya uyuşmazlıktan kaynaklanmaktadır. Çünkü toplum, kültürel değerleri sosyal sistem içerisinde kurumsallaştıran ve ardından değer, norm ve kuralları kişilik sistemleri içinde içselleştiren bir bütünlüktür (Nakl. Akgül, 2002: 21). Dolayısıyla sosyal, ekonomik, dini ve bireysel gibi pek çok farklı alanda ortaya çıkan değişimler, maneviyat kavramına yönelik ilgilini zaman içindeki artışına zemin teşkil etmektedir. Paradigmaların değiştiği bu dönemde maneviyat da farklı bakış açılarına göre farklı şekillerde tanımlanmıştır. Zaman içerisinde ise bu tanımların içeriği ve boyutları da değişim furcasından nasibini almıştır. Maneviyatın popülaritesinin, bireyciliğe (individualism) değer veren bir kültürde ortaya çıkması ve geleneksel otorite ve kültürel normların reddedildiği bir dönemde artması tesadüf değildir (Berger, 1967; Hood, 2003; Roof, 1993. Nakl. Zinnbauer ve Pargament, 2005: 28).

Modern anlamda maneviyata yönelimin temellerinin 18. ve 19. yüzyıl *aydınlanma felsefesine* dayandığını söylemek mümkündür. Nitekim o dönemde küresel norm; Japon, Çin, Hindu, İslam, Bizans ve Ortaçağ Avrupa medeniyetlerinde görüldüğü gibi Tanrı merkezli (teosentrik) dünya görüşü içinden gelen geleneksel medeniyetlerdi. İnsanı her şeyin ölçüsü haline getirmek suretiyle Tanrı merkezli dünya görüşünün yerine insan merkezli dünya görüşünü koyarak bu normdan ayrılan ortaçağ sonrası Avrupası olmuştur. Aklın, vahiy ve sezgiden kopması, hümanizm, rasyonalizm, emprisizm ve naturalizme yönelik bir vurgu ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bu süreç de, bilgelikten ziyade güç üzerine kurulu yeni bir bilimin ortaya çıkışı da dahil yeni gelişmelere yol açmış ve Avrupa'nın dünya çapında genişleyerek diğer medeniyetler üzerinde baskın bir konuma gelmesini sağlamıştır. Bu durum, sanayi devrimi, modern teknoloji ve modern tıbbın ortaya çıkış kaynağı olmuştur (Nasr, 2002: 310). Ancak diğer taraftan Tanrının varlığını kesin olarak kanıtlamanın imkansızlığını açıkça ifade eden aydınlanma felsefesi, katı akılcılığa karşı bir tepki olarak içsellik, duygusal yaşamın değerinin her şeyin üstünde gören romantizmi doğurmuştur (Tüzer, 2006: 41). James ve Otto gibi dönemin önde gelen düşünürlerinin görüş birliği içinde oldukları konu, dinin en özgün biçiminin *bireysel dinsel tecrübe* olarak görülmesi; buna bağlı olarak da

dinin kurumsal ve belli bir sisteme sokulmuş yönünün ikincil oluşunun vurgulanmasıdır. Bu bakış açısı da, dini tecrübenin *özel bir duygu yaşantısı* olarak betimlenmesinin, bu duygusal yaşantıda ilahi olanın doğrudan sezilmesinin, bu dinsel bilince akıldan daha büyük değer atfedilmesinin ve bu tecrübenin tüm kültürlerde aynı olduğunu iddia ederek evrensel olduğunun savunulmasına yol açmıştır (Tüzer, 2006: 42). Kurumsal dini yapıdan kendini ayıran maneviyatın ilk temellerinin bu yaklaşım olduğu ancak o dönemde maneviyat henüz kavramsallaşmadığı söylenebilir. Bu konuya ileride daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

Aydınlanma ile gelen *sanayileşme* de bireysel ve sosyal değişime etki etmiştir. Sanayi toplumuna geçiş şehirli nüfusun artışı, din dışı yaşamın yüceltilmesini, kadın hareketlerinin doğuşunu ve hızlanmasını, pozitivist bilimsel düşüncenin kabulünü ve mutlak akılcılığı beraberinde getirmiştir. Tüm bunlar Hıristiyanlığın temel inanç esaslarının ve ahlâkî değerlerinin akıl öncülüğünde eleştirilmesi durumunu ortaya çıkarmıştır. Kuşkusuz bu süreçte Protestanlık kurumsal dindarlık yerine bireysel dindarlığı ve maneviyatı ön planda tutarken, klasik Katolik anlayış kurumsal dindarlığı yüceltmeye devam etmiştir. (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. (Turneri 1991: 206. Nakl. Subaşı, 2004: 71). Bu dönüşümden sonra din ve dini kurumlara karşı seslerin yükseldiği dönemde maneviyat, biraz da aranan şeylerin bir ifadesi olmuştur (Bkz. Johnes ve diğ., 1986: xxv).

Küreselleşme, din algısında değişiklik meydana getiren bir diğer unsurdur. Hayatın hızlı akışı ve bilginin çok geniş bir dolaşım ağının bulunması, insanları başka insanlar, din ve kültürler konusunda bilgilendirmekte, bu da onlara bağlanacakları değerleri seçme özgürlüğü sunmaktadır. Küresel dünyada insanlar, kendilerine dikte edilen özel bir formdaki bir dine bağlanmaktan ziyade farklı dinler arasından seçimde bulunabilmektedirler. Hak, adalet, özgürlük, eşitlik gibi evrensel anlama ve öneme sahip kavramlar öne çıkmakta (Düzgün, 2012: 130-131)

ve kişi farklı dinlerden kendine ve bu kavramlara uyan unsurları seçip benimseme şansına sahip olmaktadır. Özellikle Doğu din ve gelenekleriyle tanışma, dini konularda olduğu kadar sağlık gibi alanlarda da alternatif düşünce üretmiştir. Anlam arayışının çok net hissedildiği bu dönemde, söz konusu alternatif düşünceler ilgi toplamıştır (Zarcone, 2006; Çayır & Kahraman, 2007). Ancak diğer taraftan küreselleşme, insanda güvensizlik, anksiyete ve görecelik hissi yaratarak insanın kimliğini yeniden sorgulaması yönünde ısrar etmektedir. Bu süreç yapıcı olduğu kadar yıkıcı da olabilmektedir (Düzgün, 2012: 131).

Bu başlık altında değinilmesi gereken bir diğer unsur ise şüphesiz *sekülerleşme* ve onun din algısına etkisidir. Sekülerleşme ve modernleşme kuramcıları, genel anlamda, modern değer ve kuramları benimseyen toplumlarda dinin sosyal alanda ortadan kalkacağını bireysel planda ise dini kurallara bağlılığın azalacağını savunmuşlardır (Küçükcan, 2005: 110). Ancak 21. Yüzyıl itibariyle bunun olmadığının sıkça dile getirildiği günümüzde artık sosyal bilimciler daha çok dinin zaman içinde ortadan kalkıp kalkmayacağını değil, dinin bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkilerinin hangi hal ve şartlarda azalıp artacağını tartışmaya başlamışlardır (Akgül, 2002: 12). Şu bir gerçektir ki dinin varlığını sürdürmesi, gelişmiş ülkelerde kurumsal anlamda çok etkin olmasa bile bireysel bilinç ve vicdan düzeyinde mümkün olmuştur (Küçükcan, 2005: 115). Bu da dinin bireysel boyutunu ön plana çıkarmış ve maneviyatın tezahürüne katkıda bulunmuştur. Burada belirtmek gerekir ki kendini seküler olarak tanımlamanın, birey vurgulu maneviyatla eş anlamlı olduğuna dair bir izlenim ortaya çıkmıştır. Eğer seküler insanlar kendilerini manevi yönden güçlü olarak tanımlıyorlarsa ve eğer sekülerleşme dindarlığın zıt kutbu olarak görülüyorsa (yani az dindar demek çok seküler demekse) sekülerleşmeyi kavramlaştırmak için dindarlığın yokluğunun dışında başka boyutlara da ihtiyaç vardır. Dahası, sekülerleşme ve dindarlığı ölçme parametrelerine daha geniş ve farklı açılardan yaklaşılsa bu tutum, modern çağda maneviyatın daha iyi anlaşılmasına kapı aralayacaktır (Gross, 2006: 425).

Modern anlamda maneviyatın ortaya çıkışında yukarıda değinilen hususların etkili olduğu aşikardır. Ancak maneviyatın asıl tetikleyici dinamiğinin, bu süreçle

beraber gelen *post-modernizm* olduğunu söylemek mümkündür. Temelde modernizmin eleştirisi olarak ortaya çıkan post-modernizm, sanat alanından başlayarak felsefe, sosyal bilimler ve teknik bilimlerde kendini hissettirmiştir. Aydınlanma döneminin bir ürünü olarak görülen modernizm, insanın aklını ön plana çıkarıp bireyi toplum karşısında daha önemli hale getirirken post-modernizm, tam da bu noktada modernizmi eleştirmiş ve onu insan aklını tek bir boyuta indirgeyerek kapasitesini daraltıp tarihselliğini yitirmesine neden olmakla suçlamıştır. Post-modernizme göre 19.yy'da özellikle İngiltere'de ortaya çıkan modernizmin ortaya koyduğu *tekçil akıl* 20. yy'da yerini *çokçul akıla* bırakmalıdır. Böylece modernizme göre *anormal* olan, post-modernizme göre *farklılık* olarak adlandırılmıştır (Cirhinlioğlu ve Cirhinlioğlu, 2011: 396 vd.). Post-modernizmin kitlesel boyuttaki etkisi bireysel planda da kendini hissettirmiş ve özellikle insanın zihinsel ve duygusal dünyasına yönelik yeni bakış açıları getirmiştir. Post-modern dönemde birey, geleneksel yapılardan kopmuş ve aile de dâhil olmak üzere toplumsal gruplaşmalardan uzaklaşarak bireyselleşmiş, dolayısıyla da yalnızlaşmıştır. Bu durum bireyi dış etkilere daha açık hale getirmiştir. Öngörülemez riskler, işsizlik, terör, medya, ailelerin parçalanması vb. gibi olaylar yalnız kalan bireylerde büyük kaygılara neden olmuştur. Stresle başa çıkmada etkin bir araç olan toplumsal bağlardan kopan bireyin kaygı düzeyi artınca psikolojik rahatsızlıklar da beraberinde gelmiştir (Cirhinlioğlu ve Cirhinlioğlu, 2011: 404-405). Bu durum şu önermenin ileri sürülmesine neden olmuştur: Maneviyat postmodernizmin açık bir örneğidir. Acı, çaresizlik, yabancılaşma ve depresyonun baskın olduğu Postmodern çağda maneviyat, yeni bir ışık yakabilir ve yeni bir mesaj verebilir. Postmodernizmin karakteristik özelliği rasyonalizmle gelen hayal kırıklığı ve rasyonel olanı aşan bağlamsal kültürel faktörün tercih edilmesidir. Dindarlığın özelleştirilmesi ve bireyselleştirilmesi eğilimlerinin artmasına eşlik eden postmodern çağda maneviyatla ilgili araştırmaların yaygınlık kazanması, sekülerleşme sürecinin doğrudan sonucudur. Araştırmacılar maneviyatın duygusal, rasyonel, bilişsel ve bilinçdışı (unconscious) sembolik alanlarla ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir (Gross, 2006: 425).

Maneviyat akımı, çoğunlukla, kurumsallaşmaya karşı ve bireyselleşme yönünde gelişen sosyokültürel bir trendin bir parçası olarak görüldüğü için bu değişimde *hümanizmin* etkisi de yadsınamaz. Hümanist psikolojilerin çokça vurguladığı insanın biricikliği olgusu, maneviyat ile ilgili araştırmaların etkisiyle daha da öne çıkmıştır. Tüm bu yaşanan süreç, aynı zamanda dindarlığın (dinselliğin, religiosity) bütünlüğüne meydan okuyarak dindarlık alanında da büyük değişiklikler yapmıştır (Gross, 2006: 425). Pargament (1999: 6-7) maneviyata yönelik yeni yaklaşımların, dinin güncel tanımlanma ve uygulanmasında eksik bir şeylerin olduğunun göstergesi şeklinde yorumlamıştır.

Özetle denilebilir ki modern anlamda maneviyatın yeni anlamlar yüklenmesi ve gittikçe dinden ayrılmasında bir dizi sosyokültürel hareket etkili olmuştur. Ortaya çıkmasını kolaylaştıran şartlar sağlandığında da maneviyat, hem halk arasında hem de akademik dünyada ayrı bir kimlik kazanmıştır. Bu kimliğin ortaya çıkışı ise aşağıdaki başlıkta anlatılan şekilde bir tarihi arka plana sahiptir.

1.2.2. Maneviyata Yüklenen Anlamların Tarihi

Maneviyat (spirituality) kelimesinin Latin kökeni olan *spiritus*, nefes, soluk anlamına gelmektedir. Milattan sonra 5. Yüzyılda *spiritualitas* ifadesi Tanrı, Kutsal Ruh'un, insan hayatına etkisini anlatmak için Hristiyanlığa yapılan açık bir referansla kullanılmıştır. Zaman içinde farklı anlamlar yüklenen kelime, 12. yüzyılda insanın bedensel veya cismani yönünün aksine psikolojik olarak adlandırabileceğimiz yönünü ifade etmek için kullanılırken 15 ve 16. yüzyıllarda eklesiyastik yani kilise ile ilgili kişi, özellik veya gelir anlamında kullanılmıştır (Wakefield, 1988: 361-363; Wulff, 1997: 5; Cook, 2004: 539). Maneviyat kelimesinin modern anlamdaki ilk kullanımı, felsefi bir akım olan dingincilik (quietism) taraftarlarına karşı küçük düşürücü bir ifade ile de olsa mistisizm ve dua ile ilişkilendirilerek 17. Yüzyılda Fransa'da ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, tespit edildiği kadarıyla kelimeyi güncel anlamıyla ilk kullanan isim olan Madam Guyon'un *la Nouvelle Spiritualité* isimli eseri, maddi ve insani gerçeklikten uzak

manevi bir atmosferde yaşanan Hristiyan hayatına yol açtığı için eleştirilmiştir (Wakefield, 2005). Katolik Kilisesi'ni eleştiren bir mistik olan Madam Guyon'nun duaya yönelik benimsediği sade ve derin yaklaşımı ile Tanrı'yla bir olma şeklindeki amacı, düşmanca bir tepki toplayarak olumsuz anlamda kullanılmak suretiyle ilgi görmüştür (Cook, 2004: 539-540). Bununla birlikte 18. ve özellikle de 19. Yüzyılda maneviyat, herhangi bir olumsuz yükleme olmaksızın, züht (piety) ve riyazet (asceticism) uygulamaları anlamında kullanılmaya başlamıştır ve giderek, tanımlamaya kalkışınca kadar anlamı net görünen çok değerli bir kelime halini almıştır (Brooks, 1975. Nakl. Wakefield, 2005). Bu dönemde maneviyat, zahid veya mistiklerin fikirlerine gönderme yaparak züht şekillerini betimlemek için kullanılmıştır (Chadwick, 1975: 205). Görüldüğü üzere maneviyat kelimesi, eskiden kendine yüklenen olumsuz imalardan uzaklaşıp zaman içinde değeri giderek artan bir kavrama dönüşmüştür.

Maneviyatın modern dönemde yüklendiği anlam, tüm sosyal bilimlerde olduğu kadar sağlık literatüründe de büyük yankı uyandırmıştır ve manevi bakım (spiritual care) ifadesi alanın temel terimleri arasına girmiştir. Tarihsel arka plana bakıldığında ise şöyle bir özet yapmak mümkündür. İnsanların, ruhun fonksiyonları, hayatın anlamı gibi varoluşsal konular etrafındaki sorulara cevap arayışları her daim var olduğundan manevi bakım da çok eski çağlardan beri hemşirelik tarihinin bir parçası olmuştur. Bununla birlikte 1900'lü yılların sonlarında, tamamen bilim tabanlı yaklaşımlar, kronik ağrı ve benzeri problemleri ifade etmekte yetersiz kaldığı için manevi söylem yeniden güç kazanmıştır. Dahası insanlar, huzur, anlam ve bağlı olma hissi gibi konularda cevap aramaya başlamış ve giderek artan bir oranda alternatif bakım uygulamalarına yönelmişlerdir (Tanyi, 2002: 500-501). Maneviyat önceleri daha çok geleneksel dinlerin takipçileri tarafından kullanılırken 1960'larda Hindistan ve Asya gibi doğudan gelen din öğreticileri ile kavrama yönelik yeni bir ilgi oluşmuştur. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra yükselen bilimsel sekülerleşmeye yönelik tepkilerin ve maddi şeylerin mutluluk ve memnuniyet getirmediği hissini bir bölümüdür (Bash, 2004: 11). Ayrıca modern bilimin dramatik tecrübeler sonucu kişinin yaşadığı anlam krizine çözüm getirememesi, sosyal ve kültürel problemlerin çözüme ilişkin cevap arayışları,

huzurlu ve anlamlı bir hayat ve ilişkiler ağı ihtiyacı, bu yönelimin nedenleri arasında sayılabilir (Yılmaz, 2011: 61-62).

Dönemin genel özelliği olan alternatif düşüncelere yönelik merak ve bir önceki bölümde değinilen dinamikler, kişileri bir arayışa itmiştir. Aslında maneviyat, biraz da aranan şeylerin bir ifadesidir. 1967’de Durham’da düzenlenen, bir yıl sonra da basılan *Spirituality for Today* isimli sempozyum, dönemin arayışlarının tespitini yaparken maneviyata yönelik yeni bakış açılarının ilk örneklerini sunması nedeniyle önemlidir (Bkz. Johnes ve diğ., 1986: xxv).

20. yüzyılda tatmin edici bir tanımı bulunmamakla birlikte maneviyat teriminin, pek çok dilde dini ve dini olmayan bağlamlarda kullanımı oldukça yaygındır (Wakefield 1988: 362; Wulff, 1997: 5; Cook, 2004: 540; Yılmaz, 2011: 61). Henüz tanımı konusunda uzlaşma sağlanmamış bir terim ile ilgi çok yüksek sayılara ulaşan yayınlarda, araştırmacıların takındığı üç temel tutum şu şekilde sıralanabilir:

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).

1.2.3. Kronolojik Din ve Maneviyat Tanımları

Maneviyata yönelik yenilenen ilgiye rağmen, oldukça öznel ve kişisel doğasından dolayı bu kavramın tanımına dair bir uzlaşma olduğunu söylemek

mümkün değildir (Dyson et al. 1997, Martsof & Mickley 1998, McSherry & Draper 1998, George et al. 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 501). Maneviyat kelimesi değişik açılardan ele alınmış ve literatürde açıkça görülen maneviyata yönelik ciddi bir kavram karmaşasına dönüşmüştür. Bu nedenle Spilka (1993. Nakl. Zinnbauer et al. 1997: 549) maneviyat kavramını “belirsizliğe tutkuyla sarılmış bulanık (fuzzy) bir kavram” olarak betimlemiştir.

Psikoloji literatüründeki güncel temayül, dindarlık ile maneviyatın birbirinden ayrı kavramlar olduğu yönündedir. Son zamanlardaki çalışmalar maneviyatı, dine oranla çok daha esnek, daha bireysel ve geleneğe daha az bağlı olarak ele almaktadır (Pargament, 1999: 13-14). Bu da, maneviyat kelimesinin zaman içinde anlam değişikliğine uğradığı psikoloji literatüründe yeni bir terim olarak ele alınmaya başlandığı yorumlarının yapılmasına neden olmuştur. Ancak maneviyat ile ilgili çalışmalar dikkatlice incelendiğinde sürecin daha farklı boyutları ortaya çıkmaktadır. Çünkü dindarlıkla maneviyatı karşılaştıran çalışmalardaki din ve dindarlık tanımları da zaman içerisinde farklılaşmıştır. Din psikolojisinin kurucu babası olma unvanıyla anılan William James’in din tanımının günümüzdeki hakim din tanımından farklı olduğu açıktır. Zaman içinde din tanımlarındaki değişimin daha net bir şekilde görülebilmesi için aşağıdaki tabloda din tanımları kronolojik olarak verilmiştir.

Tablo 2. Kronolojik Sıra İle Din Tanımları

Bireylerin ilahi olduğunu düşündükleri herhangi bir şey ile kendilerini ilişki içinde görmeleri bakımından tek başlarına yaşadıkları duygular, eylemler ve tecrübeler (James, 1902/1961: 42)
Mutlak bağlılık hissidir (Schleiermacher, 1928: 12-16).
Bir grup insanın nihai problemlerle başa çıkma aracı olan inanç ve uygulama sistemidir (Yinger, 1957: 8-10)
Bireyin, bir Aşkın Varlık (a Beyond) hissettiğinde yaşadığı ve özellikle birey

hayatını o Aşkın Varlık ile ahenkli kılmak için fiili girişimde bulunduğu davranışı üzerinde etkisi açıkça gözlemlenen deruni bir tecrübe (Clark, 1958: 22)
En geniş ve en temel haliyle din, nihai ilgidir (Tillich, 1959: 8)
İnsanı, varoluşunun nihai koşullarına bağlayan bir dizi sembolik şekil ve eylemler (Bellah, 1970: 21)
Bireylerin kendi yalnızlıklarında yaptıkları şeylerdir. Din ayrıca insanın iç dünyasının sanat ve teorisidir (Whitehead, 1974: 16)
İlahi veya insanüstü bir güce duyulan inançlardan ve böyle bir güce yapılan ibadet fiillerinden veya diğer ayinlerden oluşan bir sistem (Argyle ve Beit-Hallahmi, 1975: 1)
Takipçilerinin kutsal kitapları, sır ayinleri ve ahlaki davranışları da dahil olmak üzere ilahi olana (the divine) ilişkin inanç ve mukabelede bulunma sistemleri (O'Collins ve Farrugia, 1991: 203)
Bizim ve bizim gibi olan başkalarının canlı olduğumuzun ve öleceğimizin farkında olmamız sebebiyle karşı karşıya kaldığımız meselelerle yüzleşmek için bireyler olarak yaptığımız her şeydir (Batson, Schoenrade ve Ventis, 1993: 8)
Belli geleneklere has inanç ve fiillere gösterilen bağlılıklar (Peteet, 1994: 237)
Kutsal arayışını güçlendiren öğretisi ve anlatıları olan ahit ve inanç cemaati (Dollahite, 1998: 5)
Kutsal veya aşkın olana (Tanrı, yüce güç veya nihai gerçeklik) yakın olabilmek için geliştirilmiş organize inanç, uygulama, ritüel ve sembol sistemidir (Koenig ve diğ., 2001)
Nihai ilginin ifadesi olan semboller, mitler, doktrinler, ahlak ve ritüeller sistemidir (Carmody ve Brink, 2002: 1)

Yukarıdaki tanımlarda da görüleceği gibi geleneksel olarak psikologlar, dini, “geniş” (broad-band) bir kavram olarak ele almışlar ve onu maneviyattan açıkça ayırmamışlardır. Bu açıdan bakıldığında, dinî ve manevî fenomenler, dini yapının geniş şemsiyesi altında sınıflandırılmıştır veya *din* ve *maneviyat* terimleri bir birinin yerine kullanılmıştır (Spilka & McIntosh, 1996. Nakl. Zinnbauer ve Pargament, 2005: 22). Ancak zaman içerisinde din ve buna bağlı olarak da dindarlık tanımları içerik açısından daralmaya uğramıştır. Çünkü önceleri dindarlık, hem bireysel hem de kurumsal unsurları içeren geniş bir yapı olarak ele alınmıştır. Sonrasında ise maneviyat, bireysel bir fenomen olarak ele alınmaya başlamış ve bireysel aşkınlık, bilinçüstü duyarlılık ve anlamlılık gibi konularla özdeşleştirilmiştir. Bunun aksine din de, formel bir yapı olarak daha dar bir çerçevede betimlenmiş, dini kurumlar aracılığıyla tanımlanmış ve teoloji ve ritüelleri belirleyen unsur olarak ele alınmıştır (Zinnbauer et al., 1997: 551). Din ve maneviyat tanımlarının zaman içerisindeki değişimi görmek için maneviyat tanımlarına da yer vermek gerekmektedir. Bu tanımlar, 20. Yüzyılın ikinci yarısından günümüze uzanan dönemde maneviyat tanımlarının içeriğine ve ortaya çıkan farklı temayüllere dair ipuçları vermektedir. Aşağıdaki tabloda kronolojik olarak maneviyat tanımlarını görmek mümkündür.

Tablo. 3 Kronolojik Sıra İle Maneviyat Tanımları

Nihai hedefler, yüce varlıklar, Tanrı, aşk (sevgi), merhamet ve amaçla ilgili geniş insan potansiyeli (Tart, 1975: 4).
İnsan tecrübesindeki aşkın boyut. Kişisel varoluşun anlamına ilişkin bireysel sorular ve kendini (self) daha geniş bir ontolojik bağlama yerleştirme çabaları esnasında birden keşfedilen aşkın boyut (Shafranske ve Gorsuch, 1984: 231).
Aşkın bir boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisi ile, hayatla ve Nihai gördüğü şeyle ilişkili olarak tanımlanabilir bazı değerler tarafından karakterize edilen oluş ve tecrübe ediş biçimi (Elkins ve diğ., 1988: 10).
Tanrı'nın Kendisiyle ilişki kurulmasına yönelik merhametli (gracious) çağrısına insanın cevabı (Benner, 1989: 20)

Bireydeki İlahi benlik (the Self) veya beşeri benlik (the self) içindeki ilahi varlıkla iletişime geçme ile alakalı şey (Fahlberg ve Fahlberg, 1991: 274).
Kutsalın öznel tecrübesi (Vaughan, 1991: 105).
Vaoluşsal anlam arayışı (Doyle, 1992: 302).
Kişinin inancını günlük hayatında yaşama şekli, bir kimsenin varoluşun nihai koşullarıyla ilişki kurma şekli (Hart, 1994: 23).
Kişinin dünyada faaliyette bulunma şeklini etkileyen bir Yüce Güçle (a Higher Power) olan bir ilişkinin varlığı (Armstrong, 1995: 3).
Ötede olana yönelik inanç ve ona ulaşma arzusunun doğruluğunu kabul eden ve bunu destekleyen zihniyettir. Maddenin nihai gerçeklik olduğu doktrinine inanç anlamına gelen maddeciliğin zıddıdır (Mathew, 2001: 40 ve 43).
Hayat, anlam ve kutsal olanla ilişki içinde olmak ile ilgili nihai soruların cevaplarını anlamaya yönelik kişisel arayıştır ve bu arayış, dini ritüellerin ve toplumun oluşmasının gelişmesine yol açabileceği gibi yol açmayabilir de. Ayrıca bunlardan da ortaya çıkabileceği gibi çıkmayabilir de (Koenig ve diğ., 2001)
Maneviyat, doğaüstü dünyayı kabul etmeyerek materyalist veya natüralist dünyada gözle görülemeyen tüm zihinsel durumları (sevgi, güzellik, güçlü, aşkın gibi) kapsar ve gözle görülebilen tüm fiziksel nesnelere (yemek, su gibi) dışarda bırakır (Baggini, 2008: 41).
Maneviyat, bir kişi aşağıdaki durumları yaşadığı zaman ortaya çıkan duygusal doruk deneyimdir: <ul style="list-style-type: none"> (a) Bir kişi, nesne veya fikre özgü karakteristikleri anladığı, bunlara değer verdiği ve bunları takdir ettiği (b) Bu karakteristikleri kendisiyle karşılaştırıp o kişiyi daha güçlü veya o sanatı yapılabilecekten daha güzel veya o fikri ulaşılabilecekten daha harika bulduğu (c) Sonrasında o kişi, nesne veya fikre kendini yakın hissettiği (bağlandığı) ve (d) Olağan tecrübenin ötesine geçen duygusal bir tecrübe de ona eşlik ettiği zaman ortaya çıkan doruk duygusal tecrübedir (Cicirelli, 2011: 126).

Görüldüğü gibi maneviyat tanımları aşkın boyut ve öznel tecrübe konularına vurgu yapmaktadır. Maneviyatın dinden ayrı bir fenomen olduğu görüşünün hızla benimsenmekte olduğu psikoloji alanı, kurucu babası sayılan James'den bugüne oldukça farklı tanım ve yönelimlere ev sahipliği yapmıştır. Özellikle James'in din tanımında dinin ritüel veya kurumsal yönlerine hiç değinilmediği hatta Tanrı veya ilahi varlıktan dahi söz edilmediği göz önünde tutulursa bu din tanımının, günümüzdeki maneviyata yüklenen anlama çok yakın olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim James dinin tarihsel bir olgu olduğuna vurgu yaparak inancın bireysel ve öznel ihtiyaçlara cevap veren niteliğini öne çıkarmaktadır. Onun din anlayışında iki unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki, özneliğin yeterince derin ve evrensel olduğu yer ve zamanlarda kişinin kendi ihtiyacını çevreye empoze etmesinden kaynaklanan ahlaki arzudur. Burada ahlaki arzu, dünyada iyiliğin hakim olabilmesi için iyilik davasına aşkla bağlı kişilerin olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer unsur ise güvenlik ve emniyet anlayışıdır (Erdem, 2012: 99).

İlginçtir ki James'in kişisel inancı hakkında bilgi edinmemiş olan bir kimse onun iyi bir dindar olduğunu düşünebilir ancak James belli bir dinden ziyade din ve inanç olgularını savunmuş, tüm dinlere saygıyla yaklaşmıştır. Dindarlığın söz konusu dinin dogmalarını kabul, kutsal kitabını otorite görme ve ibadetlere bağlılık olduğu şeklindeki bir kabul, James'in dindar olarak nitelendirilmesi için yeterli değildir. 1904 yılında James B. Pratt'ın William James'le yapmış olduğu bir ankette o, "*kişisel olarak din size göre ne anlama gelmektedir*" sorusunun seçeneklerine şu yorumları yapmıştır.

Pratt: Bazı şeylerin varlığına dair bir inanç?

James: Evet

Pratt: Duygusal bir tecrübe?

James: Çok güçlü değil fakat buna rağmen halen sosyal bir gerçeklik

Pratt: Tanrı ve erdemlilik hakkında genel bir tutum?

James: O bunları içerir

Pratt: Ya da bunlardan başka bir şey mi? Eğer birçok unsuru var ise sizce bunların en önemlileri hangileridir?

James: Bir şeyler yanlış gittiğinde doğrulama ve teselli için sosyal bir cazibe merkezi.

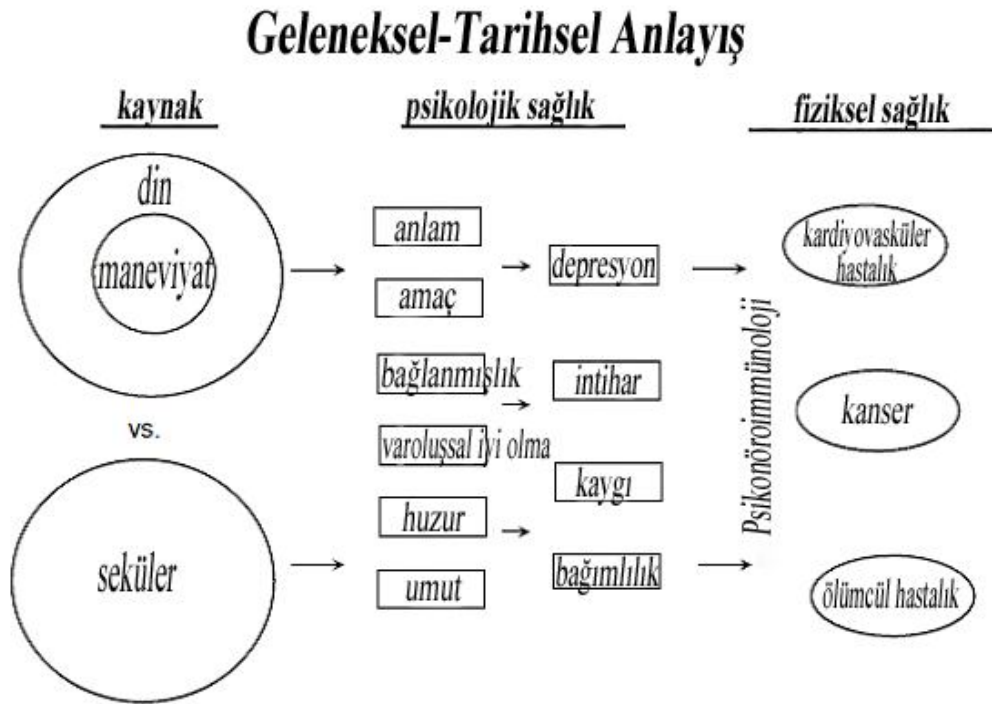
Pratt: Size göre Tanrı evrenin bir düşüncesi midir?

James: Evet fakat daha şuurlu. Bana göre Tanrı, sadece kendisine inanılacak ruhani bir gerçeklik değildir. Öncelikle din, dünyevi pratikleri çevreleyen ruhani ilişkiler evrenidir. Din sadece değerlerin ilişkileri değil vasıtaları ve aktiviteleridir” (James, 1920: 213. Nakl. Erdem, 2012: 105).

Görüldüğü gibi James’in din algısı psikolojinin bugün geldiği noktadaki din algısında açıkça farklıdır. Nitekim James, din denilince akla ilk gelen kelimelerden biri olan ibadetler konusunda da farklı görüşlere sahiptir. İbadetlerin aptalca ve suni olduğunu düşünen James, dua ve ibadet etmediğini dile getirmiştir. O, Hıristiyanlığın kurumsal ibadetlerini doğal ve kabul edilebilir bir olgu olarak görmemektedir (James, 1920: 214. Nakl. Erdem, 2012: 110). Benzer şekilde İncili bir otorite olarak kabul etmediğini açıkça dile getiren James, İncil’i okuduktan sonra onu yazanın Tanrı olduğunun düşünülmesini hayret verici bulmuştur (James, 1920: 214. Nakl. Erdem, 2012: 105). Bu bilgilere dayanarak, aradan bir asır geçmeden James’in din ile ilgili fikirlerinin, dini bir bağlamdan ziyade maneviyat konuları içerisinde ele alındığını ifade etmek mümkündür.

Bu dönemi geleneksel tarihsel anlayış olarak nitelendiren Koenig, (2008: 350) din, maneviyat, zihinsel ve fiziksel sağlığı şu şekilde şematize etmiştir:

Şekil. 1. Geleneksel Tarihsel Anlayışta Din Maneviyat ve Sağlık



Kaynak: Koenig, 2008: 51.

Ancak zaman içerisinde din ve maneviyatın kapsamı değişmiştir. Groos'un (2006: 424-425) ifadesiyle, güncel temayüle göre ise dindarlık ile ilgili çalışmalar esas olarak, dindarlığın davranışsal yönüne odaklanmıştır. Bu da dindarlık kavramının alanını sınırlandırarak, insanın pozitivist tanıma meydan okuyan manevi dünyası içinde bilinmeyen bir alan bırakmıştır. Dahası bu durum, dini davranış kalıplarına uymayan kişinin "seküler" vb. olarak adlandırıldığı dikatomik (iki parçalı) tanımlardan oluşan monolitik (tek parçalı) bir sistem ortaya çıkarmıştır. Ancak modern toplum, farklılaştırmayı desteklemektedir. Maneviyat, hem dindar hem de seküler kişilerde ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla maneviyat teriminin, sadece dinin yokluğunda ortaya çıkan bir olgu olarak değil, maneviyatın çeşitli alanlarını kapsayan bağımsız bir öz olarak yeniden tanımlama ihtiyacı doğmuştur.

Genel olarak ortaya çıkan resme bakarak, dindarlık ve maneviyatın anlamlarına yönelik tanımlamalarda şu şekilde bir değişim sürecinin yaşandığı ileri sürülebilir. Öncelikle din, inananların yapmakla yükümlü oldukları bir ibadetler sistemi ve kurumsal bir yapı olarak algılanmaya başlamıştır. Buna bağlı olarak da dindarlık da, namaz kılmak veya kiliseye devam gibi şekle bağlı ibadetleri yerine getirmek ve kurumsal yapıya hizmet etmek şeklinde tanımlanmaya başlanmıştır. James'in ifade ettiği kadar geniş dini tecrübe bu ölçütlerle sınırlandırılınca, bunlar dışında kalan alanları ifade etme ihtiyacı doğmuş ve maneviyat kelimesi bu ihtiyaca cevap verir bir konuma gelmiştir. Diğer bir ifadeyle dini tecrübe eskiden çok daha geniş bir kavramken zaman içinde sınırları daralmış, bu sınırlar dışında kalan alanlar ise maneviyat kelimesiyle ifade edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla psikoloji alanında maneviyata yönelik yoğun ilginin ardında yatan nedenleri iyi tespit edebilmek için din ile dindarlık algılarını ve bu algıdaki değişimleri iyi çözümlenmek gerekmektedir. Nitekim maneviyat, karşısına veya yanına konulan din veya dindarlığın tanımına göre şekil almaktadır. Diğer bir deyişle ister zıt kutup olarak konumlandırılınsa isterse de birbiri ile ilgili ancak birbirinden farklı olarak değerlendirilsin maneviyat ve dinin tanımlanma şekli bir diğerini etkilemektedir.

1.2.4. Literatürde Maneviyat Algısının Değişim Süreci

Literatürde maneviyatın yerini tespit etmenin en hızlı yolu veri tabanlarındaki yayınlarda tarama yapmaktır. Bu yöntem, konu ile ilgili yapılan çalışmaların çok uzun zaman dilimlerine göre dağılımını vererek güncel yaklaşım ve gelecek yönelimlere dair ipuçları verir. Maneviyatla ilgili literatür de böyle bir taramaya tabi tutulduğunda ilginç tespitler ortaya çıkmaktadır.

Religion Index'te maneviyata yapılan atıflar, 1940 ve 1950'lerden günümüze kadar önemli derecede artmıştır ve maneviyat, ölçme ve ölçek geliştirme açısından psikolojinin artan ilgisinin odağı olmuştur. Maneviyatla alakalı konular hakkında yazılmış ve sayısı gittikçe artan piyasa kitaplarında görüldüğü üzere

popüler kullanımda da maneviyat dindarlıkla yer değiştirmiştir. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 24).

1922'den 2001'e kadar olan süreçte, PsycINFO veri tabanında anahtar kelimesinde maneviyat olan toplam 3231 adet yayın; MEDLINE veri tabanında ise 694 adet yayın tespit edilmiştir. Bu yayınların yıllara göre dağılımı şu şekildedir: (Cook, 2004: 541-542)

Tablo. 4. PsycINFO ve MEDLINE Veri Tabanlarında Yer Alan ve Maneviyat Anahtar Sözcüğünü İçeren Yayınların Yıllara Göre Dağılımı

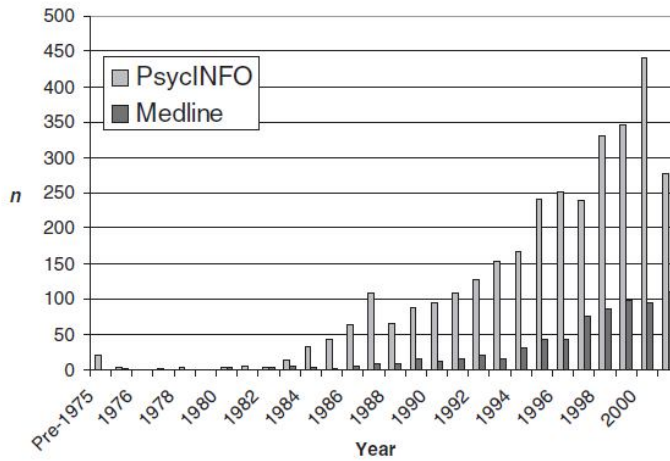


Figure 1 Spirituality publications 1975–2001

Kaynak: Cook, 2004: 541.

Cook (2004), bu veri tabanlarındaki kitaplardan sadece çalıştığı konu olan bağımlılıkla ilgili olan 265 yayını seçip incelemiştir. Bunların % 12'sinde (n=30) maneviyat terimi açıkça tanımlanmıştır. % 32'inde (n=84) maneviyatla ilgili bir betimleme önerilmiş, % 11'inde (n=30) ise maneviyat değil, *insan ruhu* veya *manevi* sıfatını taşıyan isimler gibi maneviyatla alakalı kelimeler tanımlanmıştır. Bununla birlikte yayınların % 42'sinde (n=110) tanımsız bırakılmıştır (Cook, 2004:

543). Tabloda görüldüğü üzere maneviyata yönelik ilgi 2000 yılına kadar hızla artarken kavramın tanımlanma gücü de devam etmiştir.

1.2.4.1. 1970-2000: Kavram Kargaşası ve Tanım Çeşitliliği

Yaklaşık 1970-2000 yılları arasına tekabül eden otuz yıllık sürecin en belirgin özelliği, maneviyat ile din kavramlarının kapsamlarının değişmesidir. Maneviyatın dini aşacak kadar geniş bir kapsama sahip olduğu düşüncesi gündeme gelirken yapılan alan araştırmaları da bu algının yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. Birbirine çok yakın zamanlarda ortaya çıkan bu çalışmalar dünyanın farklı yerlerinde yapılmıştır. İlk olarak Roof (1993), 1599 kişilik örnekleme baby bommer kuşağı¹ ile yaptığı çalışmada kurumsal dinden uzaklaşma ve kişisel manevi tecrübelerle yapılan vurguyu ortaya koymuştur. Ardından Bibby (1995) Kanada'da 1713 kişinin katılımıyla yaptığı manevi ihtiyaçları belirlemeye yönelik ulusal bir araştırmada örneklemin % 52'si din ile ilgili terimleri kullanırken diğer bölümü insan ruhu, meditasyon, tefekkür, bir olma hissi gibi konuları dile getirmiştir. Bu çalışmalar, kişilerin kendi kimlik tanımlamalarında din ve maneviyatı nasıl kullandıklarına dair ilginç veriler sağlamıştır. Ancak insanların bu ikisi arasındaki benzeşen ve ayrılan noktalar hakkındaki düşüncelerini içermemektedir (Hill ve diğ., 2000: 61). Bu iki kavram arasındaki ilişkiye dair araştırmayı yapanlar Zinnbauer ve diğerleri (1997) olmuştur ve bu çalışma alanda büyük yankı uyandırmıştır.

Maneviyat ve dindarlığa yönelik tanımlarda farklılığın olduğu gözlenirken Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) bu iki kavramla ilgili yaptığı nitel çalışma alana yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Literatürdeki tanımlar bu kadar çeşitliken bireylerin kendi cümleleriyle ifade ettikleri maneviyat tanımları bunlardan daha çok çeşitlilik içermektedir (Hall, 2001: 7). Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) yaptığı çalışmada farklı kilise, kurum ve yaş gruplarının yanı sıra sağlık görevlileri,

¹ Baby Boomer kuşağı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki 20 yıl içerisinde Amerika'da doğan bebeklerin oluşturduğu kuşaktır. Bu kuşağın din ve maneviyat ile ilgili düşünceleri ve psikoloji alanına etkisi ile ilgili bkz. Roof, 1993; Hood ve diğ., 1996.

öğrenciler ve yeniçağ (New Age) akımları üyelerini kapsayan 11 ayrı örneklem oluşturulmuş ve toplamda 112 erkek ve 234 kadın katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcılardan kendi dindarlık ve maneviyat tanımlarını yapmalarının yanı sıra 5'li derecelendirme ölçeğinde kendilerini ne kadar dindar ve manevi yönden güçlü hissettiklerini işaretlemeleri istenmiştir. Aşağıdaki ifadelerden kendilerini en iyi tanımlayan bir tanesini seçmelerine yönelik talep de sorular arasındadır. Bu ifadeler sonraki yıllarda büyük yankı uyandıracak olan dört seçenekten oluşmaktadır:

1. Dindarım ama manevi yönden güçlü değilim. (% 4)
2. Manevi yönden güçlüyüm ama dindar değilim (% 19)
3. Hem dindarım hem manevi yönden güçlüyüm (% 74)
4. Dindar değilim, manevi yönden güçlü de değilim (% 3)

Bulgulara göre katılımcıların %93'ü kendini maneviyatı güçlü olarak tanımlarken ancak %78'i kendini dindar olarak tanımlamıştır (Zinnbauer et al., 1997: 555)

Söz konusu çalışma, dindarlık ve maneviyat terimlerinin kapsamına dair bir bölüm de içermektedir. Bu bölümdeki seçenekler ise şu şekildedir:

1. Maneviyat, dindarlığı da içine alacak şekilde ondan daha geniş bir kavramdır. (%38,8)
2. Dindarlık, maneviyatı da içine alacak şekilde ondan daha geniş bir kavramdır. (%10,2)
3. Dindarlık ve maneviyat birinden farklıdır ve birbiri ile örtüşmez. (%6,7)
4. Dindarlık ve maneviyat aynı kavramlardır ve birbiri ile tamamen örtüşür. (%2,6)

5. Dindarlık ve maneviyat birbiri ile örtüşür ama aynı kavram değildir.
(%41,7)

Katılımcıların kendi tanımlarına uygulanan içerik analizi sonucunda maneviyat tanımlarında şu kategoriler ortaya çıkmıştır:

“Tanrı veya yüce güçle ilişki halinde olma hissi” (% 36), “Tanrı, yüce güç veya kişisel değerlere inançta olduğu gibi kişisel inançlar” (% 34), kodlanamayan bölüm (% 17), “kişinin inanç ve değerlerini günlük hayatındaki davranışlarına entegre etmesi, kişinin hayatından Tanrı’nın iradesini takip etmesi vs.” (% 5.5) (Zinnbauer et al., 1997: 556)

Dindarlık tanımları ise şu şekilde sıralanmıştır:

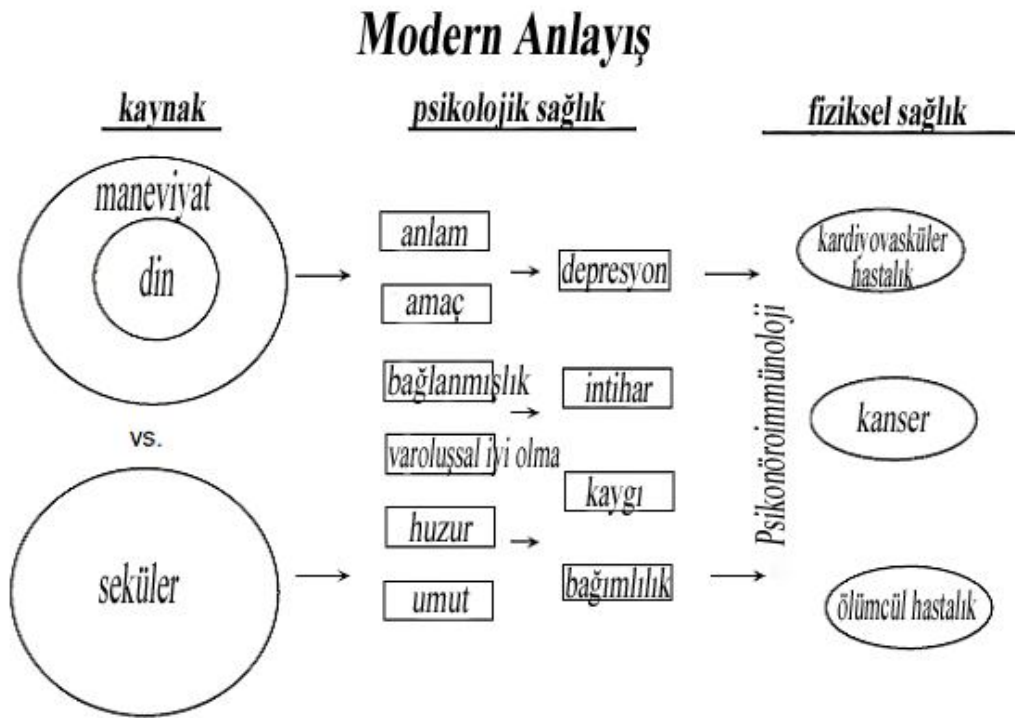
“Tanrı, yüce güç veya kişisel değerlere inançta olduğu gibi kişisel inançlar” (% 22), “kilise üyeliği, ritüellere katılma gibi kurumsal uygulama ve eylemler” (% 21), “kurumsal inançlara bağlanma veya kurumlara dayalı inanç sistemleri yada dogmalara bağlılık” (% 16), kişinin inanç ve değerlerini günlük hayatındaki davranışlarına entegre etmesi, kişinin hayatından Tanrı’nın iradesini takip etmesi vs.” (% 13), Kodlanamayan bölüm (% 12), “dua, İncil okuma, meditasyon gibi kişisel ibadet ve uygulamalar” (% 8) (Zinnbauer et al., 1997: 556-557).

Tanımlar daha az oranlarla devam etmektedir. Buraya kadar verilen bilgilere göre bu çalışmadan elde edilen sonuçlarda maneviyat ve dindarlık tanımları, tek bir temada toplanamayacak kadar çeşitlik göstermiştir. Üstelik kodlanamayan bölümün oranı da oldukça yüksektir. Genel olarak çalışmadan ortaya çıkarılan üç temel sonuç şu şekildedir (Zinnbauer et al., 1997: 561 vd.):

1. Dindarlık ve maneviyat terimlerinin bir dereceye kadar farklı kavramları betimlediğini ileri sürmek için çeşitli sebepler vardır. Dindarlık, otoriteryanizm, dini ortodoksi, iç kaynaklı dindarlık, ebeveynin dini benimseme, doğruluk ve kiliseye devam ile ilgilidir. Maneviyat ise, mistik tecrübe, New Age inanç ve uygulamaları, yüksek gelir, rahipler tarafından incitilmiş olma tecrübesi ile ilgilidir.
2. Bu iki terim birbirinden farklı kavramlar olarak betimlense bile birbirinden tamamen bağımsız değildir. Kişilerin kendilerini değerlendirdikleri dindarlık ve maneviyat dereceleri birbiri ile orta derecede ama anlamlı bir korelasyona sahiptir ($r = .21$) ve katılımcıların çoğu kendini hem dindar hem de maneviyatı güçlü olarak tanımlamıştır (% 74). Ayrıca hem dindarlık hem de maneviyat yapılan duanın sıklığı ile ilişkilidir.
3. Katılımcıların % 93'ünün kendini manevi yönden güçlü, % 78'inin kendini dindar olarak tanımlamalarına rağmen kendilerini değerlendirdikleri dindarlık ve maneviyat derecelerinde ve bu terimlere yaptıkları tanımlarda grup farklılıkları vardır. Diğer bir deyişle, örneklemin büyük bir bölümü kendini manevi yönden güçlü, çoğu da kendini dindar olarak değerlendirirken bu kavramlara farklı anlamlar atfedilebilmektedirler.

Bu çalışma, alanda büyük yankı uyandıran ilk araştırmalardan biridir. Özellikle bu çalışmayla birlikte gündeme gelen ve büyük bir hızla yayılan dörtlü kategori (+ - dindar / + - manevi) bugün psikoloji alanındaki çalışmaların demografik değişkenler bölümünde sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Maneviyata yönelik ilgiyi bir anlamda ateşleyen çalışmalar, kendilerini “maneviyatım güçlüdür ama dindar değilim” şeklinde tanımlayan kişilerin ifadeleri üzerine temellendirilmiştir. Bu bakış açısı maneviyatın dinden daha geniş olduğu fikrine temel oluşturmuştur. Bu yaklaşımı “modern anlayış” olarak nitelendiren Koenig (2008: 53) düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

Şekil 2. Modern Anlayışta Din Maneviyat ve Sağlık



Kaynak: Koenig, 2008: 53.

Tanyi (2002), 1970'lerden itibaren otuz yıllık bir süreçte, Biomedical Clllection, Nursing Collection, Medline, ATLA Religious index gibi on tane veri tabanında maneviyat tanımı içeren kitap ve makaleleri ve bireylerin iyi oluş ve sağlıkları için maneviyatın anlamını ele alan araştırmaları taramıştır. Yaptığı taramada 76 makale ve 19 kitabı yeniden gözden geçiren Tanyi, yaptığı kavram analizi sonucunda yazarların bu kavramı çok boyutlu olarak ele aldıklarını ama belli bir tanımda uzlaşmadıklarını ifade etmiştir. Hemşirelik alanındaki yazarlar, belli bir tanımda uzlaşmasalar bile kendi tanımlarında şu unsurlara sıkça yer vermişleridir: *Aşkınlık, ortaya çıkan gizem, bağlanmışlık (connectedness), hayata dair anlam ve amaç, yüce güç ve ilişki içinde olma*. Dindarlık ve maneviyat kavramları birbirinin yerine kullanılsa da bazı yazarlar (LaPierre 1994, Horsburgh 1997, Thoresen 1998, Walsh 1999. Nakl. Tanyi, 2002: 501), dinin çeşitli ritüeller,

değerler, uygulama ve Tanrı veya yüce bir güce olan inançları kapsayan kurumsal bir yapı arz ettiğini belirtmişlerdir. Dinler aynı zamanda tanımlanabilir sınırlara sahiptir ve inananlarına bir kılavuz sunmaktadır (Walsh 1999. Nakl. Tanyi, 2002: 501). Elllerinde hazır bir kılavuz bulunan kişiler de buna uyarak veya uyduklarını düşünerek, gerçeği arama ihtiyacı hissetmeyebilmektedirler. Dolayısıyla insanların amaç ve anlam arayışlarının bu inanç ve uygulamalar nedeniyle kaybolabileceği tartışılmıştır (Cawley 1997, Miller & Thoresen 1999. Nakl. Tanyi, 2002: 501). Bazı insanlar maneviyatlarını dini değer, ritüel ve inançlarla ifade etse de (Stoll 1989), bir dine mensup olmanın otomatik olarak manevi olarak güçlenmek anlamına gelmediği de ileri sürülmüştür (Long 1997. Nakl. Tanyi, 2002: 501).

Bunların aksine pek çok yazar da maneviyatın, “bireyin anlam, bütünlük, huzur, bireysellik ve harmoni arayışı” (Burkhardt 1989, Fitzgerald 1997, Tloczynski et al. 1997, Walsh 1999, O’Leary 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503) olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca maneviyatın, insan olmanın biyolojik ve entegre bir parçası olduğu da ileri sürülmüştür (Heyse-Moore 1996, Narayanasamy 1999a, Wright 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503). Maneviyat ayrıca, “bir oluş şekli” (Macquarrie 1972, Ellison 1983. Nakl. Tanyi, 2002: 503), “potansiyellerini açığa çıkarmak için insanları harekete geçiren güç” (Goddard 1995, 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503), “dünyayı daha anlamlı ve geniş bir bakış açısıyla görmek” (Dawson 1997. Nakl. Tanyi, 2002: 503) olarak da tanımlanmıştır.

Dahası maneviyat, meditasyon ve müzik tutkusu gibi kimi kişisel mekanizmalar aracılığıyla da açıklanmıştır (Stoll 1989, Aldridge 1998. Nakl. Tanyi, 2002: 503). Dolayısıyla, bazı kişiler için maneviyat din ile ilgili ise de diğerleri için böyle olmayabilir (Oldnall 1996, Dyson et al. 1997). Örneğin bir atesit veya agnostik, Tanrı’ya inanmaktan ziyade kendi seçtiği değer ve amaçlara bağlılık yönünde bir inancı merkeze alabilir. Bu tür inançlar, söz konusu kişilerin hayatlarında itici güç olabilir (Burnard 1988. Nakl. Tanyi, 2002: 503).

Bu dönemdeki literatüre göre, *hayattaki anlam ve amaç*, *bağlanmışlık* (connectedness), *içsel güç* (inner strength), *benliği aşma* (self-transcendence), *inanç* (belief and faith) ve *huzur*, maneviyatın unsurlarıdır (Tanyi, 2002: 503-504). *İnanç*,

Tanrı veya yüce bir güce yönelik olduğu gibi, kişinin hayatında önem verdiği ilişkilere, kendi seçtiği değer ve amaçlara, Tanrı'nın var olduğunu kabul etmeksizin dünyaya yönelik inanç da olabilir (Burnard 1988, Carson 1989. Nakl. Tanyi, 2002: 504). *İçsel güç ve huzur*, bir inanca ve inanç sistemine sahip olmaktan kaynaklanır. *Bağlanmışlık* ise kişinin, kendine, yüce bir amaç veya anlama, yüce bir güce veya önemli ilişkilere ne kadar bağlı olduğudur (Bellingham et al. 1989, Golberg 1998, Newshan 1998. Nakl. Tanyi, 2002: 504). Stoll'a (1989) göre bağlanmışlığın yatay ve dikey olmak üzere iki boyutu vardır. Dikey boyut, kişinin Tanrı veya yüce güçle olan ilişkisini, yatay boyut ise kişinin kendisi, çevresi ve diğer insanlarla olan ilişkisini ifade etmektedir (Nakl. Tanyi, 2002: 504). Bağlanmışlık, dua, ilişki halinde olunan varlığın karşısında bulunma hissi veya fiziksel temas gibi aktivitelerle ifade edilebilir (Dossey 1996, Golberg 1998. Nakl. Tanyi, 2002: 504). Bağlanmışlık duygusunun, hayatta daha derin bir anlam bulmaya yol açabileceği de iddia edilmiştir (Bellingham et al. 1989. Nakl. Tanyi, 2002: 504). Bu bilgilere dayanarak, maneviyatın inanç sistemlerinin bazı formlarını kapsadığı anlamı çıkarılabilir (Tanyi, 2002: 504).

Cook (2004: 543) da, katılımcıların kendi maneviyat tanımlarını yaptıkları beş ampirik çalışmayı baz alarak yaptığı kavram analizinde, maneviyat tanım ve betimlemelerinde 13 temel unsur, tespit etmiştir:

1. Bağlılık: Kişiler arası ilişkiler
2. Aşknlık: hayatta aşkın bir boyut olduğunu kabul
3. İnsanlık: İnsanlığın ayırt edici özelliği
4. Öz / Güç / Ruh: Kişinin içsel özü/gücü veya ruhu
5. Anlam / Amaç: Hayatta anlam ve amaç
6. Gerçeklik / hakikat: Gerçeklik ve hakikat
7. Değerler: Değerler, önem ve kıymet

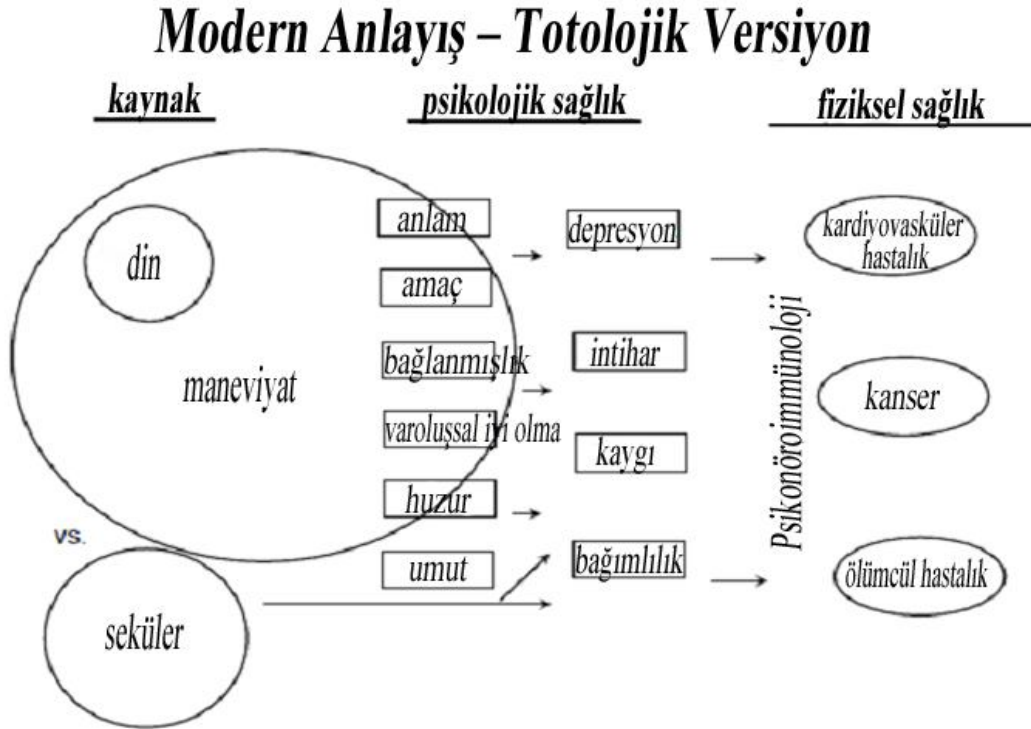
8. Maddiyatın zıddı: Maddinin zıddı olarak manevi
9. Dindarlık (zıddı): Din ile aynı veya dinin zıddı olarak maneviyat
10. Bütünlük: Bütüncül sıhhat, birlik veya sağlık
11. Kendini Tanıma: Kendini tanıma ve kendini gerçekleştirme
12. Yaratıcılık: İnsanın yaratıcılığı
13. Bilinçlilik: Bilinçlilik ve farkındalık

Böylece maneviyatla ilgisi kurulan ana temalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Tanyi (2002: 506), ise söz konusu dönemde yayınlanan çalışmalara yönelik yaptığı kavram analizi sonucunda konuya şöyle bir açıklama getirmiştir:

“Maneviyat, dinle ilgili olsun yada olmasın, hayatta kişisel bir anlam ve amaç arayışıdır. Maneviyat, hayata anlam veren, dolayısıyla da bireylere olabilecekleri en iyi kişi olma yolunda ilham veren ve onları motive eden, kişi tarafından seçilmiş veya din kaynaklı inanç, değer ve uygulamalarla kurulan bağlantıyı içine alır. Bu bağlantı, inanç, umut, huzur ve güçlülüğü de beraberinde getirir. Sonuçta da neşe, kendini ve başkalarını kapsayan affedicilik, zorluk ve ölümlülüğün farkında olma ve kabulü, yüksek derecede fiziksel ve duygusal iyi oluş ve varoluşun zayıf yönlerini aşma istidadı ortaya çıkmaktadır.”

Maneviyat tanımlarında, insanın kutsal ve aşkın olarak gördüğü gücün yanı sıra affedicilik gibi pozitif psikolojinin, bağlanmışlık ve iyi oluş gibi psikolojik sağlığın alanına giren ifadelerin yer alması, bu kavramı daha farklı bir boyuta taşımıştır. Koenig (2008: 53) bu yaklaşımı gereksiz tekrar yapan modern anlayış olarak nitelendirmiş ve şu şekilde açıklamıştır:

Şekil. 3. Modern Anlayış – Totolojik Versiyonunda Din Maneviyat ve Sağlık



Kaynak: Koenig, 2008: 54.

2000’li yıllara kadar olan bu dönemin, maneviyat kavramına yüklenen yeni anlamın temellerinin atıldığı dönem olduğu söylenebilir. Öncesinde din ile eş anlamlı ve iç içe kullanılan maneviyat kavramı 2000’li yılların başına gelindiğinde dinden ayrı bir kavram olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte söz konusu dönemde maneviyata yapılan atıflar, henüz onun dinden tamamen farklılaştırılmadığı, ancak alanının genişletildiği yönündedir. Bu dönemde maneviyatın, tanımı, içeriği, sınırları hakkında bir görüş birliği olmasa bile kavrama yönelik akademik ilgi artmaya devam etmiştir. Rose (2001), “Is the Term ‘Spirituality’ a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by it?” (Maneviyat Terimi Herkesin Kullandığı ama Kullanan Kişinin Bununla Ne Kastettiğini Kimsenin Bilmediği Bir Kelime midir?) isimli makalesinde

literatürdeki bu popülerlik ve karmaşaya dikkat çekmiştir. Bu çalışmasında Rose, farklı dini geleneklerden gelen 57 kadın ve erkek liderlere (papaz, haham, imam vb.) açık ve kapalı uçlu sorulardan oluşan bir anket uygulamıştır. Değerlendirmesinde Rose, farklı dini geleneklerden gelen liderlerin tanımları farklı içeriğe sahip olsa da sonuçta, maneviyatın dinden bağımsız olmaktan ziyade dini tecrübe, uygulama ve sevgi ile ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Rose'un dindar bir örnekleme çalıştığı göz önünde tutulursa bu tespit, doğal bir sonuçtur. Diğer taraftan dindar olmadığı halde maneviyatının güçlü olduğunu ifade eden gruba yönelik akademik merak, din ve maneviyat kavramlarının tanımıyla birlikte birbirlerine karşı konumlarını da inceleyerek konuya yaklaşmıştır.

Maneviyat ve dindarlık tanımlarında yaşanan bu değişimler, bu iki kavramın ve/veya birbirleriyle olan ilişkinin sınırlarının giderek belirsizleşmesine yola açmıştır (Koenig ve diğ, 2001). Çeşitli araştırmacılar tarafından bu muğlak zemine dikkat çekilmiş ve bu kavramlardan ne kastedildiğinin net bir şekilde ortaya konması için yapılan çağrılar literatürdeki yerini almıştır. Bu ihtiyacı çok net bir şekilde dile getiren isimlerden birisi Pargament'tir (1999: 15):

“Disiplin olarak, din ve maneviyat tanımları üzerine bir kavganın eşiğinde olduğumuzu düşünüyorum. Biz bunun dışında, bu terimlerle ne kastettiğimizi konuştuğumuz bir platformda olmalıyız. Geniş kapsamlı din ile dar kapsamlı din arasında fark olduğunu, dinin kurum, dogma ve ritüel ile eş anlamlı olmadığını ve dinin kuru, statik, açmaz bir yapı olmadığını netliğe kavuşturmak zorundayız. Alanımızın maneviyat ve kutsal ile ilgili her konu ile son derece ilgili olduğunu netleştirmek zorundayız.”

Genel olarak alanda kendini hissettiren netlik ihtiyacı, bu çağrılar aracılığıyla somut hale gelince cevaplar ve çözüm arayışları da bir bir ileri sürülmüştür. Bireysel girişimlerin yanı sıra (Hall, 2001) psikologların bir araya gelerek yaptıkları yayınlar da bu ihtiyaca cevap vermeyi hedeflemiştir. Örneğin alanın önde gelen isimlerinden Peter C. Hill, Kenneth I. Pargament, Ralph W. Hood, Michael E. McCoullough, James P. Swyers, David B. Larson ve Brian J.

Zinnbauer'in (2000: 52) ortaklaşa yayınladıkları "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure" (Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Ortak ve Farklı Olan Noktalar) isimli makalenin amacı, din ve maneviyatın tek ve kapsamlı bir tanımını yapmaktan ziyade, temel düzeyde bu iki kavramın ana karakteristiklerini betimleyerek örtüşen ve ayrışan noktaları tespit etmek olarak belirlenmiştir. Makalede her iki kavramın da çok boyutlu olduğu ifade edilerek din ve maneviyatı tanımlamak için dikkat edilmesi gereken bir takım kriterleri şu şekilde tablo haline getirmişleridir (Hill ve diğ., 2000: 66):

Tablo 5. Din ve Maneviyat Tanımları İçin Kriterler

<p>Maneviyat için kriterler</p> <p>A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygu, düşünce, tecrübe ve davranışlar. "Arayış" terimi, tespit etme, dile getirme, sürdürme veya dönüştürme girişimlerine tekabül etmektedir.. "Kutsal" terimi ise, birey tarafından algılandığı şekliyle bir ilahi varlık, ilahi nesne, Nihai Gerçeklik veya Nihai Hakikat anlamına gelmektedir.</p>
<p>Din için kriterler</p> <p>A. Kutsal arayışından kaynaklanan duygu, düşünce, tecrübe ve davranışlar. "Arayış" terimi, tespit etme, dile getirme, sürdürme veya dönüştürme girişimlerine tekabül etmektedir.. "Kutsal" terimi ise, birey tarafından algılandığı şekliyle bir ilahi varlık, ilahi nesne, Nihai Gerçeklik veya Nihai Hakikat anlamına gelmektedir.</p> <p>B. Kutsal olmayan amaç arayışı (kimlik, aidiyet, anlam, sağlık veya sıhhat gibi)</p> <p>C. Belli bir grup insandan gelecek onay ve destek arayışının araç ve yöntemleri (örneğin ritüeller veya kurallarla belirlenmiş davranışlar)</p>

Yazarlar ayrıca, bu kriterlerde yer alan anahtar kavramaları şu şekilde ifade etmişlerdir: (1) kutsal kavramı (2) arayış süreci (3) kutsal olmayan kavramı (4) arayış sürecinin topluluk tarafından desteklenme oranı (Hill ve diğ., 2000: 66). Bu çalışma grubu, dini maneviyattan daha geniş bir kavram olarak ele alarak geleneksel bakış açısını sürdürme eğilimindedir. Diğer taraftan literatürde maneviyatı hızla daha geniş bir kavram olarak tanımlama temayülü devam etmektedir. Özellikle dindar olmayan bireylerin de hayatın anlam ve amacı ile ilgili manevi ihtiyaçları olacağı konusu gündeme gelmiştir. Yukarıda değinildiği üzere dindarlıkla maneviyat arasında bu tarz bir ayırım yapılması, maneviyatın dinden daha geniş bir kavram olduğu düşüncesini savunan yayınları artırmıştır (Burnard 1988, Narayanasamy 1993, Miller ve Thoresen 1999, Walsh 1999. Nakl. Tanyi, 2002: 503)

2000'li yıllara gelindiğinde maneviyatla ilgili oldukça fazla sayıdaki çalışma literatürdeki yerini almıştır. Ortaya çıkan tablo genel olarak şöyledir. İnsanla yüce varlık(lar), somutla soyut, insanla Tanrı arasındaki bağlantıyı ifade ettiği için maneviyat, büyük ölçüde dindarlıkla ilişkilendirilmiştir. Böylece maneviyat, Tanrı'ya yakınlık, kurumsal inançlar ve dini pratikler gibi bilindik dindarlık ölçekleri ile incelenmiştir. Bununla birlikte maneviyat, insanın kontrol altında olan alanın ötesinde bir yere konumlandırılmış olan yüce bir güce yaklaşmak için can atmasını ifade etmek için de kullanılmıştır. Nitekim bu insani temayül, onun hayvanlardan daha yüksek bir mertebede olduğu için varoluşsal anlamdaki biricikliğinin göstergesi olarak ileri sürülmüştür. Maneviyat, insanın varoluşsal anlamda seküler veya dini varlığını oluşturan soyut yönünde ortaya çıkmaktadır (Gross, 2006: 424-425).

1.2.4.2. 2000 sonrası: Sınıflama ve Ayrışma Dönemi

Maneviyatı ele alan ve artık sayısı binleri aşan çalışmalar, 21. Yüzyılın ilk yıllarının adeta simgesi olmuştur. Bu artan bilgi tabanına bakılarak, psikologlar arasında dindarlık ve maneviyatın doğası ve tanımına dair net bir görüş birliği

(konsensüs) olduğu zannedilebilir. Ne yazık ki durum böyle değildir. Günümüzde din psikolojisi, anahtar kavramlarının anlamı hakkında karmaşanın tam ortasındadır (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 21). Bununla birlikte ortaya çıkan zengin veri birikimi artık maneviyatla ilgili çalışmaların sınıflandırılmasına ve yaklaşım farklılıklarının belirlenmesine yetecek kadardır. Bu sınıflandırmalardan ilk olarak öne çıkanı, dindarlık ve maneviyat kavramlarının kapsamına yönelik olmuştur.

Groos'a (2006: 424) maneviyatın alanının genişlemesinin dinamiklerini şu şekilde dile getirmiştir.

“Literatüre bakıldığında maneviyata yönelik üç yaklaşım olduğu görülür. (1) Maneviyatı dindarlığın içinde bir bölüm olarak görenler, (2) maneviyatı dindarlıktan ayrı bir olgu olarak ele alanlar ve (3) dindarlıkla maneviyatı eşanlamlı olarak kullananlar. Post modern çağda Batı kültür ve medeniyetinde süregelen epistemolojik ve ontolojik değişimler gibi nedenlerin yanı sıra, maneviyatla ilgili çalışmaların artmasında modern dünyada dini ve seküler kavramların tek boyutlu olarak tanımlanması yer alıyor olabilir. Farklı yönelim ve tanımların varlığı, maneviyat kavramına yönelik bir kafa karışıklığı olduğunun göstergesidir ve maneviyat tanımlarının alanının genişletilmesi ihtiyacını ortaya koymaktadır”.

Kavramların kapsamlarına yönelik sınıflamalar farklı şekillerde ele alınmıştır. Farklı görüşleri savunun Zinnbauer ve Pargament (2005) görüşlerini bu sınıflama içerisinde temellendirmişlerdir.

Daha Geniş Bir Kavram Olarak Dindarlık

Pargament'e göre maneviyat bir kutsal arayıştır. Dindarlık ise kutsalla bir şekilde bağlantılı olan önem (significance) arayışını ifade eder. Bağlamlarına dayanarak dindarlıkla maneviyatı birbirinden ayıran ilk tanımların aksine bu tanım dizisi, arayış sürecinin amaç ve araçlarında kutsalın yeri bakımından bu iki kavramı

birbirinden ayırmaktadır. Her arayış, nihai bir hedef noktası, bir önem ve hedefe götüren bir yoldan oluşmaktadır. Maneviyat, kutsalın nihai hedef olduğu bir arayışı ifade etmektedir. Kutsal arayışında insanlar, dua, meditasyon, kilise, sinagog veya camiye devam, oruç, dini metin çalışması ve manastır hayatından ormanda bir yürüyüş, yorgancılık, cinsellik, sosyal eylem, psikoterapi ve bir senfoni dinlemeye kadar geleneksel ve geleneksel olmayan pek çok yol deneyebilir. Bu farklı yolların ortak yönleri varış noktasıdır: kutsal (the sacred). (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 36).

Maneviyatı dindarlıktan daha geniş bir kavram olarak sunmak, terimleri bu şekilde karakterize eden inananlar ve psikologların güncel eğilimlerini takip etme avantajına sahiptir. Bu, halkla ve disiplin içi iletişimi kolaylaştırmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım, din psikolojisindeki çalışmaların (scholarship) uzun tarihi hakkında bilgi vermeksizin manevi fenomenleri incelemeye başlayan psikoloji alanındaki diğer gelişmelerle (örneğin pozitif psikoloji, iyilik, maneviyat ve tıp, erdemlerin çalışılması) bir bağ kurma potansiyeline de sahiptir (Park, 2003). (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 37).

Dindarlığı daha geniş bir oluşum olarak ele almak, din psikolojisinde bir aşırıdır devam eden araştırma ve çalışmaları (scholarship) devam ettirme avantajına sahiptir. Bu aynı zamanda dış kaynaklı dindarlık (extrinsic religiousness) çalışmayı sağlayarak alanın genişliğini korumaktadır. Dindarlığı geniş ve kapsayıcı şekilde tanımlayarak, seküler amaçlarla yönelen kutsal yollar, açıkça, psikolojik araştırma fenomenleri içerisine dahil edilmiştir. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 37).

Daha Geniş Bir Kavram Olarak Maneviyat

Zinnbauer'e göre maneviyat, *kişisel veya grup halindeki kutsal arayışı (search for the sacred) olarak tanımlanmıştır. Dindarlık ise, geleneksel ve kutsal bir bağlam içerisinde açıklanan, kişisel veya grup halindeki kutsal arayışı şeklinde tanımlanmıştır.* Bu tanımlara göre dindarlık ve maneviyat bağlam içerisinde

gömülüdür ve bu bağlamın doğası da ikisini birbirinden ayırmak için kullanılabilir. Her iki kavram da tek bir önemli ilgi (significant concern) çeşidine yönlendirilmiştir: Kutsal (the sacred) (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 35).

Maneviyatın dinden ayrı bir olgu olarak ele alınmaya başlaması, ilk olarak bu ikisi arasında daha az bağlantı kurulmaya başlanmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım, dini ile maneviyatı birbirinden ayırmakla kalmayıp bu iki kavramı zıt kutuplara yerleştiren bakış açılarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Maneviyatı tanımlamak için dinden farkını dile getirme gerekliliği, bu iki kavrama değer biçme şekline dönüşünce olumlu kıymet ifade eden ibre dinden maneviyata doğru kaymaya başlamıştır. Son olarak, maneviyatın “iyi” dinin ise “kötü” olarak ikiye ayrılması, diğer teorilere yöneltilmiş olan eleştirileri hatırlatmaktadır: Değerlendirmeler betimlemelerle karıştırılmıştır (Hood et al., 1996). Bunun sonucunda da din ile maneviyatı zıt kutuplara koyan sınıflandırmalar ortaya çıkmıştır. Oysa bir dizi inanç veya uygulamanın olumlu veya olumsuz sonuçlara yol açıp açmadığının belirlenmesi ampirik olarak araştırılması gereken bir sorudur. Kavramların yapı itibarıyla iyi yada kötü olarak tanımlamak, psikolojik araştırmayı ciddi bir şekilde sınırlar ve bilgi temelli analizden ziyade sadece bir önyargıyı yansıtabilir. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 28).

En uç şekliyle, bu iki terim katı bir düalist çerçevede tanımlanmıştır. En ekstrem örnekler, özsel, statik, kurumsal, nesnel, inanç temelli “kötü” dindarlığı, işlevsel, dinamik, kişisel, öznel, tecrübe temelli “iyi” maneviyatın karşısına konumlandırılanlardır. (Bkz. Zinnbauer ve Pargament, 2005: 24).

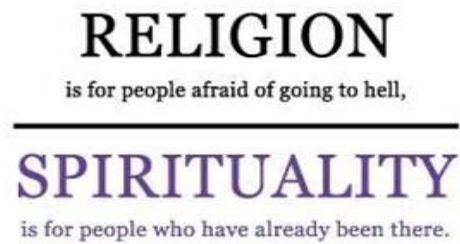
Tablo. 6 Zıt Kutuplar Olarak Din/Dindarlık ve Maneviyat

DİNDARLIK	MANEVİYAT
Kurumsal	Kişisel
Toplu / Cemaat	Bireysel
Statik	Dinamik
İnanç temelli	Duygu/Tecrübe temelli
Öze dayalı	İşlevsel
Olumsuz	Olumlu

Bu bakış açısı akademik alanda olduğu kadar sosyal alanda da oldukça taraftar bulmuştur. Özellikle internet ve sosyal paylaşım sitelerinde şu tür imgeler oldukça yaygındır.

Şekil 4. Din ve Maneviyat 1

“Din böler maneviyat birleştirir”

Şekil 5. Din ve Maneviyat 2

“Din cehennemden korkanlar içindir

Maneviyat zaten orada olanlar için”

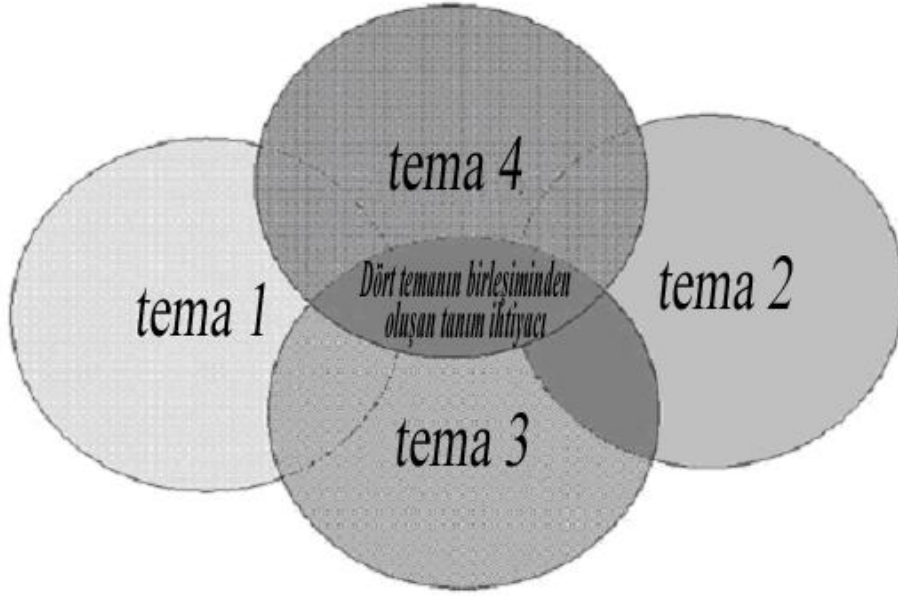
Maneviyatla ilgili sınıflandırmalar genelde onun dine göre konumuna atıfta bulunurken, diğer taraftan literatürde farklı maneviyat betimlemeleri de ortaya çıkmıştır. Bunlar içindeki en belirgin nokta, pozitif psikoloji, ahlak, sağlık, iyi oluş gibi insanın tüm olumlu yönlerinin maneviyat olarak nitelendirilmesi ve evrensel bir olgu olduğu vurgusudur. Maneviyatın doğuştan gelen insani bir olgu olduğunun genel olarak kabulüyle birlikte (Heyse-Moore 1996, Benjamin & Looby 1998, Wright 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503), önceki yıllara göre kapsamı genişleyen maneviyat, neredeyse hayatın her yönüne yayılmıştır. Dolayısıyla 2000'lerin ortalarında artık yeni maneviyat formları ve ifadeleri ortaya çıkmıştır. Maneviyat artık dinin geleneksel ilgilerinden çok daha fazlasını kapsamaktadır (Bash, 2004: 11).

Groos'a (2006: 425) göre maneviyat, insanların bilgi ve anlam inşa etme yollarından birisidir. Manevi kimlik ise, içinde hayata dair nihai soruların yöneltildiği çerçeve olarak kabul edilir. Aslına bakılırsa, literatüre göre maneviyat, en temelde, iyi oluş hali (well-being) ile ilgili evrensel insan kapasitesidir. Maneviyat, psikolojinin yeni bir alanı olan pozitif psikoloji bağlamında incelendiği zaman bu yaklaşım çok daha geniş bir anlam üstlenir. Pozitif psikolojinin amacı, psikolojiyi kötü olgularla uğraşan bir disiplinden insanın sağlığı ve onu artıran (salutogenic) yönüne vurgu yapan bir disiplin haline getirmektir. Umut ve mutlulukla ilgili olduğu için maneviyat da pozitif psikolojinin içinde yer aldığı söylenebilir.

Şüphesiz maneviyatın en çok yankı bulduğu alan sağlık alanı olmuştur. Maneviyatın “iyi oluş” ile ilişkilendirilmesi ve hayatın anlam ve amacı ile sıkı ilişkili olarak ele alınması, maneviyatı sağlık alanının temel konularından biri yapmıştır. 1983-2005 yılları arasında, on tane sözlük, on üç tane de veri tabanında yer alan yayınları tarayan Sessanna ve diğerleri (2007: 256 vd.) maneviyatın tanımının dört ana tema etrafında toplandığını bildirmektedir: Birinci tema “dini inanç ve değerler sistemi olarak maneviyat”, ikinci tema “yaşamın anlamı, amacı ve başkaları ile bağlantı halinde olma olarak maneviyat”, üçüncü tema “dini olmayan değer ve inançlar sistemi olarak maneviyat” ve dördüncü tema “metafiziksel ya da aşkın fenomenler olarak maneviyat” şeklinde sıralanmıştır.

Şekil 6. Hemşirelik ve Sağlıkla İlişkili Literatürde Maneviyat

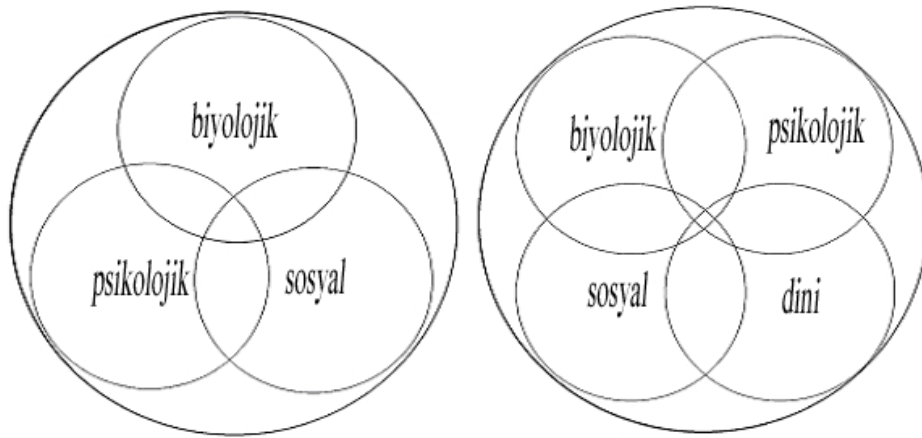
**Hemşirelik ve sağlıkla ilişkili literatürde spiritualite:
 karmaşık esrarengiz, soyut ve belirsiz bir kavram**



Kaynak: (Sessanna ve diğ. 2007: 256)

Şekil 4'te görüldüğü üzere bu çalışmada maneviyat, din, din dışı, hayatın anlam ve amacı ve metafizik boyutun kesiştiği nokta olarak ele alınmıştır. Yine sağlık alanında Baldachino'ya (2008: 555) göre ise maneviyat bir kesişim kümesi olmaktan ziyade insanın diğer boyutlarını kapsayan bir düzlem şeklindedir.

Şekil 7. Bireyselleştirilmiş Teistik ve Ateistik Maneviyat



Bu iki şekilden de anlaşılacağı gibi maneviyatın en sık kullanıldığı sağlık literatüründe de farklı yaklaşım ve sınıflandırmalar dikkat çekmektedir.

Buraya kadarki bölümde değinildiği üzere maneviyat kavramının içeriğinin giderek genişlemesi aslında onun dini aşan ayrı bir olgu olduğunu vurgulamaktadır. Günümüzde ise sınırları belirsiz olan bu kavramın içeriğinin belirginleştirilmesine ilişkin yeni girişimler göze çarpmaktadır. Bu noktada maneviyatı, dini ve din dışı olmak üzere ikiye ayıran Cicirelli'ye (2011) değinmek yerinde olacaktır:

1. *Dini Maneviyat: Dindarlığın üç temel gereği vardır: Tanrı'nın varlığına olan inanç, Tanrı'yla ahiretin muhtemel olduğuna dair inanç, Tanrı'yla ilişki kurma yolu olarak duanın gücüne olan inanç. Dinlerin diğer boyutları ve uygulamaları bu üç temel inanca göre ikincil sıradadır. Bu bağlamda maneviyat, en güçlü, en bilgili ve en şefkatli Tanrı'ya bağlanma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dini maneviyat, doğaüstü bir Tanrı'ya ve onunla yaşayacağı bir ahiret hayatına bağlandığında kişinin deneyimlediği olağan duygusal tecrübenin ötesine uzanan doruk duygusal tecrübedir. Sonuç olarak da dini maneviyat tecrübeleri, iman (inanç) kriterine dayanır (Cicirelli, 2011: 127).*

2. *Dini Olmayan Maneviyat: Bu tür maneviyat ise kişinin,*

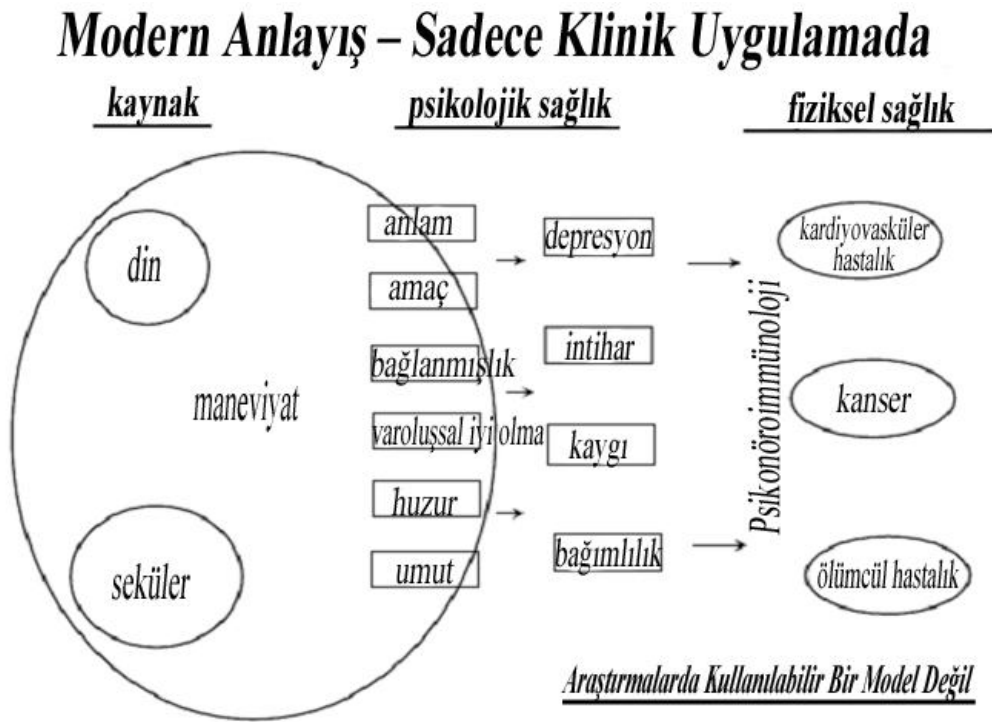
- a. *Kendinden daha güçlü gördüğü herhangi bir kişi yada şeyle,*
- b. *Kendisinin ürettiği herhangi bir nesneden daha güzel bir nesneyle,*
- c. *Kendinin ileri sürdüğü herhangi bir fikirden daha aydınlatıcı bir fikirle*

karşılaştığında ortaya çıkan ve olağan tecrübenin ötesine uzanan doruk deneyimdir. Dini olmayan maneviyat, bilimsel inanca dayanır (Cicirelli, 2011: 129).

Maneviyat tanımlarında yer alan bağlanmışlık hissine yapılan vurgu, maneviyatın çok farklı platformlarda da ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Örneğin oldukça güncel bir yayın olan makale, sosyal medya aracılığıyla iletişim kurmanın bir çeşit maneviyat sayılıp sayılamayacağını ele almaktadır. Çocuk ve Ergenlerde Manevi Gelişim Merkezi'ne (The Center for Spiritual Development in Childhood and Adolescence) yaptığı atıfla Yust ve diğ. (2010: 291), manevi gelişimin anahtar temasının bağlanma ve aidiyet olduğunu ifade etmiştir. Formel olmayan, gönüllü ve seve seve bir araya gelen gençler için sosyal medya, toplanmak için alternatif bir yer sunarak gençlerin bu ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Ayrıca manevi olanın en genel özelliği dinamik olmasıdır. Sosyal paylaşım siteleri dünyanın farklı yerlerindeki insanların birbiriyle iletişimini sağladığı için dinamik bit yapıya sahiptir. Maneviyat aynı zamanda hem bireysel hem de topluluk halinde da tanımlanabilir. Siber iletişimde bireysellik çok net görülebilirken sanal alemde oluşturulan bir grubun gerçek bir grup olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışma konusudur. Sosyal medya üzerinden biri ile iletişim kurmak onunla bağlı olduğunu hissini mi yoksa ondan ne kadar ayrı olduğu hissini mi uyandırır? Siber maneviyatın sahte bir maneviyat olup olmadığı hala bir soru işaretidir (Yust et al., 2010: 292-293).

Örneklerden anlaşılacağı üzere son dönem maneviyat tanımları, anlam, amaç ve bağlanmışlık hissi başta olmak üzere pek çok konuyu içine almıştır. Maneviyatı bu kadar geniş bir açıdan ele alan yaklaşımı Koenig (2008: 54) modern anlayışın sadece klinik uygulamada mümkün olan hali olarak nitelendirmiştir.

Şekil. 8. Modern Anlayış – Sadece Klinik Uygulamada Din Maneviyat ve Sağlık



Kaynak: Koenig (2008: 54)

2000’li yıllarda maneviyatla ilgili çalışmalar, artık tanım tartışmalarının ötesine geçerek daha spesifik konuları ele almaya başlamıştır. Bir zeka çeşidi olarak maneviyat (Emmons, 2009), sosyal hizmetlerde maneviyat (Scott, 2011; Hall, 2011), eğitim alanında maneviyat (Woodburn ve Berge, 2011) İslam’da maneviyat (Hall,

2011), işyeri maneviyatı (Milliman ve diğ., 2003), kuantum bilinci bağlamında bilim ve maneviyat (Dennis, 2010) gibi konular birkaç örnek olarak verilebilir.

Söz konusu alanlardaki maneviyata yönelik ilgi, bu dönemde pek çok el kitabı yayınlanmasında açıkça görülebilmektedir. *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business* (Palgrave Maneviyat ve İşletme Elkitabı) (Bouckaert ve Zsolnai, 2011), *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education* (Eğitimde Dini Ahlaki ve Manevi Boyutlar Uluslararası El Kitabı) (de Souza ve diğ., 2006), *Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice* (Maneviyat El Kitabı ve Klinik Uygulamada Dünya Görüşü) (Josephson ve Petee, 2008) ve *Handbook on Spirituality: Belief Systems, Societal Impact and Roles in Coping* (Maneviyat üzerine El Kitabı: Başa Çıkmada İnanç Sistemleri, Toplumsal Etki ve Roller) (Stark ve Bonner, 2012) bunlardan bazılarıdır.

Maneviyatın pek çok konu ile ilişkilendirilmesi, onun din psikolojisi alanı içindeki yerini de belirlemeye başlamıştır. Maneviyatın dinden ayrı bir konu olarak ele alınması, terim olarak maneviyatın alanla ilgili eserlere eklenmesine neden olmuştur. İlk dönem din psikolojisi kitaplarında maneviyat kelimesi din veya mistisizm ile eş anlamlı kullanıldığından kelimenin modern anlamına değinmezken (Meadow ve Kahoe, 1984), 2000'li yılların başlarından itibaren maneviyatı kitap içerisinde bir başlık altında tartışan kitaplar yazılmıştır (Hood ve diğ., 1996; Wulff, 1997). Örneğin oldukça kapsamlı bir eser olan Crystal L. Park ve Raymod F. Paloutzian editörlüğünde 2005 yılında yayınlanan kitap, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (Din ve Maneviyat Psikolojisi El Kitabı) ismini taşımaktadır. Böylece maneviyat, kitap başlığında dinin yanında ayrıca yer alarak din psikolojisi alanındaki maneviyat vurgusu netleşmiştir. 2012 yılında ise *The Oxford Handbook of Psychology of Spirituality* (Oxford Psikoloji ve Maneviyat El Kitabı) yayınlanmıştır. Bu eserlerin ikisi de din ve maneviyatla ilgili konuları psikolojik açıdan ve farklı farklı yönlerden ele alan oldukça kapsamlı eserlerdir.

Literatürde devam eden bu tartışmaların zaman içerisindeki değişimi, alanda öncü konumunda olan Amerikan Psikoloji Derneği'nin Din Psikolojisi Bölümü'nde yaşanan gelişmelerle somut bir örnek olarak karşımızda durmaktadır. Bölümün

2003'te yapılan resmi toplantısında "Din Psikolojisi" olan ismin "Din ve Maneviyat Psikolojisi" olarak değiştirilmesi gündeme gelmiştir. 2004 yılındaki toplantıda bölümün isminin resmen değiştirilmesi teklif edilmiş ancak yapılan oylama sonucunda bu isim değişikliği reddedilmiştir. Diğer taraftan 2008 yılında, *Din ve Maneviyat Psikolojisi* adlı resmi dergi yayın hayatına başlamıştır. 2011 yılındaki toplantıda ise bölümün isminin "Din ve Maneviyat Psikolojisi Derneği" (Society for the Psychology of Religion and Spirituality) olarak değiştirilmesi % 82 gibi büyük bir oranla kabul edilmiştir. 2013 yılında ise *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality* (APA Psikoloji, Din ve Maneviyat El Kitabı) yayınlanmıştır. Din ve maneviyatı farklı açılardan ele alan makalelerden oluşan bu iki ciltlik kapsamlı esere Kenneth I. Pargament editörlük yapmıştır. Literatürde var olan makale ve kitapların yanı sıra arka arkaya yayınlanan bu el kitapları maneviyatın bugün geldiği noktaya ışık tutmaktadır.

Söz konusu gelişmeler, din ve maneviyatın birbirinden ayrı olduğunun genel olarak kabulünün yanı sıra resmi olarak da kabul edildiğinin göstergesidir. Bugün maneviyat psikoloji literatüründe kendine has bir alan oluşturmuş ve araştırmacılar tarafından benimsenmiş görünmektedir. Bununla birlikte maneviyatın tanımı ve ne anlama geldiği ile ilgili tartışmalar, teorik çalışmaların yanı sıra farklı araştırma yöntemleri kullanılarak uzun süre devam etmiştir. Maneviyat ve dindarlığın tanımı ve birbirine göre konumunun hala tartışılmaya devam ettiği 2013 itibariyle dahi alanda bir netlik söz konusu değildir. Çünkü bir yaklaşım ileri sürüldükten çok kısa bir süre içerisinde farklı eleştiriler almaktadır. Bu kadar çok sayıdaki yayının ardından hala belirsizliğin devam etmesinde ise, maneviyat konusu çalışılırken ortaya çıkan güçlükler ve bunlara çözüm üretme imkanlarının sınırlılığı etkili olmaktadır.

1.2.5. Maneviyatla İlgili Güçlük ve Eleştiriler

Yukarıda değinildiği üzere maneviyat kavramı, modern anlamda ortaya çıkışından bu yana oldukça farklı anlamlar ve değerler yüklenmiştir. Ayrıca

kapsamı da oldukça genişlemiş ve hayatın hemen her alanına yayılmıştır. Ancak bu yaklaşımlar çeşitli güçlükleri beraberinde getirmiştir.

Alan için belirgin zorluklardan ilki, çeşitli bireysel algı farklılıklarına da duyarlı kalarak dindarlık ve maneviyatın tanımlarına ilişkin bir dereceye kadar profesyonel görüş birliği sağlamaktır. Oldukça fazla sayıdaki popüler tanım, farklı grup ve seslerin çeşitliliğine saygı gösterirken (Moberg, 2002) psikolojik araştırma alanı içinde tutarlılık yoksunluğu sorun teşkil edebilir. Emmons ve Paloutzian (2003, s. 381) tarafından da ileri sürüldüğü gibi “bir bilim dalında ilerleme kaydedilebilmesi için temel kavramlar ve bunların ölçümlerine dair minimum düzeyde bir uzlaşmanın olması gerekir”. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 30).

Güçlüklerden bir diğeri, dindar ve manevi kelimelerinin örneklemin zihninde birbirinden farklı olarak algılanmasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim yapılan araştırmalar bu iki kavranma yapılan atıfların farklı olduğunu (Bibby, ; Scott, ; Zinnbauer ve diğ., 1997) dolayısıyla da her ikisinin de çok boyutlu yapılar olduğunu ortaya koymuştur (Tanyi, 2002: 501; Hill ve diğ., 2000; Moberg, 2002. Nakl. Zinnbauer ve Pargament, 2005: 22). Dolayısıyla kişilerin kendilerini ne kadar dindar ve/veya manevi yönden güçlü hissettiklerini ele alan çalışmalar yapılmıştır. Ne var ki bu araştırmalar, bazı güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Örneğin dindarların, yine inançları gereği mütevazilik yaparak kendilerini açık ve net bir şekilde dindar olarak tanımlama konusunda çekingen davranışlarıdır. Din ile ilgili konularda çok da hassas olmayan bir başka kimse ise kendisini dindar olarak tanımlama noktasında tereddüt göstermeyebilmektedir (Yapıcı, 2007).

Kişilerin kendilerini değerlendirdikleri çalışmalardaki güçlük, sadece algı farklılığı ile sınırlı değildir. Maneviyatı inceleyen bazı araştırmacılar bu kavramı sadece bireyselci inanç ve uygulama açısından ele almışlardır. Oysa maneviyat çoğu zaman bir bağlam içerisinde ortaya çıkmaktadır. Yani kültür, toplum, topluluk, aile ve gelenek, maneviyatın ortaya çıktığı pota olabildiği gibi maneviyatın farklılaştığı bir arka plan da olabilmektedir. Dindarlık gibi maneviyat da geleneksel bir bağlamda ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda maneviyat takipçileri, dindarlık ve maneviyat terimleri arasında büyük farklar olduğunu ileri sürmeyeceklerdir.

Maneviyat aynı zamana geleneksel olmayan, yeni çıkmış ve gelişmekte olan bağlamlarda da ortaya çıkabilir. Hood'un (2003) ele aldığı "manevi mistikler" ile Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) tespit ettiği "manevi ama dindar değil" görüşünün savunucuları gibi maneviyat takipçileri, dindarlıkla maneviyat arasında daha büyük bir ayırım yapabilir ve kendi kutsal arayışlarını bir dereceye kadar geleneği reddetme olarak nitelendirebilir. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 35-36).

Dindarlığı sadece sosyal bağlamla sınırlamak ve bireyle onun bağlantısını kesmek, her büyük dinî kurumun temelde kişisel inanç, duygu, davranış ve tecrübelerle ilgili olduğunu gözden kaçırmak demektir. Bazı araştırmacılar, dinî örgütlerin birincil hedefinin bireyleri Tanrı'ya daha yakın hale getirmek olduğunu yazmışlardır (Carroll, Dudley, & McKinney, 1986). Benzer şekilde maneviyatı sadece kişisel bir fenomen olarak kavramlaştırmak da, bu kavramın içinden çıktığı kültürel bağlamı göz ardı etmektir. Bireysel bir ifade olarak maneviyat, kültürden bağımsız olmadığı gibi sosyal bir boşluk (a social vacuum) içerisinde yorumlanmaz ve ifade edilmez. Bireyciliğe (individualism) doğru bir hareket (bkz. Hood, 2003; Roof, 1993, 1998), geleneğe karşı bir başkaldırı veya hiyerarşik olarak düzenlenmiş sosyal örgütlere bir tepki olarak maneviyat, hala kültürel bir bağlamın içerisine gömülü haldedir. (Zinnbauer ve Pargament, 2005: 27)

Maneviyat kavramının kapsamının genişlemesi özellikle alan araştırmalarında çeşitli karışıklıklara neden olmuştur. Bu konuda en belirgin zorluk, maneviyatın tanımları üzerine kurulan ölçeklerle fiziksel ve/veya psikolojik sağlıkla ilişkisini ele alan çalışmalarda ortaya çıkmıştır. Alemida ve Koenig (2006: 843), literatürdeki maneviyatla ilgili ölçeklerin, psikolojik iyi oluş, psikolojik sağlık, hayatın anlam ve amacı ve özgeci değerler gibi psikolojik sağlığın öncülleri sayılabilecek konularla ilgili madde içermeleri nedeniyle maneviyat-sağlık ilişkisini ortaya koymak için kullanılmasını doğru bulmamışlardır. Bir anlamda bu tutum, psikolojik sağlıkla psikolojik sağlık arasındaki korelasyona tekabül ettiği için anlamsızdır. İyi oluş, hayatın anlamı veya özgeci eylemler gibi yapılar, çoğunlukla maneviyatla ilgilidir ama bu ilişki zorunlu bir ilişki değildir. Bu nedenle söz konusu

yapıların maneviyat tanımlarında yer alması sorgulanabilir niteliktedir (Alemida ve Koenig, 2006: 843)

Maneviyat konusundaki kavram karmaşasına yönelik en belirgin eleştirilerden birisinde Matthew (2010: 285), kavramın yüklendiği anlamı şu şekilde sorgulamıştır:

“Sonuçta bizler ruh ve beden birleşiminden ibaret varlıklar değil aksine psikosomatik bir bütünlük arz eden varlıklarız. Fiziksel ve zihinsel, insanın her yönünü dikkate alan sağlık yaklaşımı övülmeye layıktır. Bununla birlikte bireysel tecrübe ve anlayışa vurgu yaparak maneviyat terimini, insanın duygusal, yaratıcı, hayal kuran yani aslında anlamlı yönünü tanımlamak için kullanmak şaşırtıcıdır. Şurası açıktır ki manevi olan fikri, kişisel gelişim literatürünün, alternatif tıbbın ve alternatif dinlerin gelişmesiyle delillendirilmektedir. Ancak eğer fiziksel olmayan her şey manevi ise maneviyatın yaşlanma süresine ne gibi bir katkısı olabilir? Günlük hayatın detayları olan anlamlı bir iş bulma, ilişkileri kuvvetlendirme, hayal kurma, müzik, şiir, yaratıcılık ihtiyacını geliştirme gibi konular insanlığımızın entegre bir parçası olmasından ziyade manevi olarak nitelendirerek, bu gündelik insan ihtiyaçlarını sonradan eklenen, aslında değerli ama zorunlu olmayan ve maddi bir sıkıntıda ilk olarak terk edilmesi gereken bir kategoriye yerleştirmiyor muyuz?”

Batı’da maneviyata yüklenen anlamların tarihine değindiğimiz bu bölümün sonunda özet olarak diyebiliriz ki, psikoloji bir bilim dalı haline geldiği dönemlerde din, maneviyatı da içine alacak kadar geniş bir kavramken sonrasında anlam daralmasına uğramıştır. Din kelimesinin kurumsal yapıyı çağrıştırmaması, maneviyat kavramına yüklenen anlamları etkilemiş ve bu kavram giderek dini de içine alacak kadar geniş bir alana yayılmıştır. İnsanın neredeyse bütün olumlu özellikleri için kullanılmaya başlayan maneviyat kavramı alana yeni bakış açıları getirdiği kadar

çeşitli tartışma konularının açılmasına da neden olmuştur. Kavramın tanımı ve kapsamıyla ilgili tartışmalar halen devam etmektedir.

1.3. Türkiye’de Maneviyat Yüklenen Anlamlar ve Gelişim Süreci

Maneviyat terimi etrafında Batıda yaşanan sürecin, dünyanın diğer bölgelerine yansıdığını ve yansımaya devam edeceğini öngörmek zor değildir. Özellikle Batıda hızla yayılan Doğu geleneklerine yönelik ilginin, modern anlamda maneviyatın ortaya çıkış sebepleri arasında olduğu ve yoga, meditasyon gibi doğu geleneği uygulamalarının maneviyat tasvirleri içerisinde sıkça yer aldığı göz önünde tutulursa maneviyatın Doğu toplumları içerisinde yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. “Ancak Doğu geleneklerinin söz konusu Batılı süreci bazen hiç yaşamamış olması, bazen farklı biçimlerde yaşaması ve bazen de kendine özgü biçimlerde yaşaması, maneviyatın anlamını hem Batı’da hem Doğu’da ele almayı gerekli hale getirmektedir” (Mehmedoğlu ve Mehmedoğlu, 2012:163). Dünyada bu değişimler olurken Doğu ve Batı’nın birbiri ile karşılaştığı Türkiye’de neler yaşandığına bakmak gerekmektedir. Diğer taraftan maneviyat teriminin tanımlanması ve incelenme metotları tartışması Batıda hala devam ederken konuya bir de kültürel farklılıklar eklenince ortaya çıkan resim çok daha karmaşık bir hal almaktadır (Gorsuch ve Miller, 1999: 48).

Belli bir toplum içerisinde kullanılan kelimenin yüklendiği anlamların, içinde bulunduğu kültürün yerel özelliklerinde göre şekil alması kaçınılmazdır. Psikolojik olarak ele alınan fenomenlerin yapısı ve işleyiş sürecindeki temel kanunlar evrensel olmakla birlikte, bu fenomenlerin içinde bulunduğu toplumun entelektüel birikim, problem ve ihtiyaçlarından doğan bilgiler olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Batı kültüründe ele alınan bir fenomenin Türk toplumundaki karşılığı daha farklı olabilmektedir. Özellikle sosyal değişme, aile yapısı, çatışma ve çözüm üretme şekilleri gibi konularda daha çok görülen bu farklı yaklaşımları belirlemek ve olası yanlış aktarmaları önlemek için Türk kültürü

içerisinde yapılacak çalışmalardan elde edilecek model ve teoriler ileri sürmek gerekmektedir (Arkonaç, 1998: 20-21).

Sosyal değişme, kişisel ve kişilerarası ilişkiler ve aşkın varlıkla kurulan bağ gibi konularla ilişkilendirilen maneviyat da Türkiye şartlarında kendine has anlamlara bürünmüş ve zaman zaman dönüşüme uğramıştır. Türk-İslam geleneğinde maneviyat kavramı oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. İlk dönem eserlerden günümüzde basılmış yayınlara kadar çeşitli alanlardan pek çok eserde mana-manevi-maneviyat terimlerinden en az birine rastlamak mümkündür. Günümüzde dahi literatürde ve sosyal hayatta sıkça kullanılan maneviyat teriminin, İngilizcede olduğu gibi Türkçede de farklı anlamlar yüklenmesi nedeniyle genel bir tanımlamasını yapmak kolay değildir. Çünkü bireyler, yaşadıkları şartlar ve çevreye göre maneviyata yönelik farklı bakış açısı kazanabilmektedirler (Dyson ve diğ., 1997: 1184). Türkiye’de maneviyata yönelik yaklaşımların belirlenebilmesi için öncelikle bugünkü dini ve kültürel ortamı oluşturan etmenlere değinmek gerekmektedir.

1.3.1. Türkiye’de Sosyal Değişme ve Maneviyat

Gerek dünyada gerekse Türkiye içerisinde yaşanan sosyal değişimler, insanların hayatı algılama biçimlerinden yaşam tarzlarına kadar bireysel boyutta güçlü etkilere sahiptir. Bu bölümde sosyal değişimlerin muhtemel psikolojik etkileri incelenecektir.

Kısaca insanı ve bilimi, Tanrı ve dinin yerine ikame etme çabası olarak özetlenebilecek olan Batı aydınlanma hareketi, modernleşme sürecinin ilk adımı sayılmaktadır. Başlangıçta Batı’nın tarihsel koşulları içerisinde modernlik, kilisenin hayata dair totaliter tutumuna karşı bir itirazı temsil ettiğinden olumlu tepkiler almıştır. Diğer yandan modernliğe eşlik eden teknolojinin, sanayileşmenin, sosyal hakların gelişimi, sadece Avrupa’da değil dünyanın diğer bölgelerinde de olumlu karşılanmıştır. Bu süreçte, Osmanlı’dan itibaren modernlikle tanışan Türkiye’nin en temel problemi ise “İslam’ın modernleşmesi” olmuştur. Dolayısıyla modern

zamanlarda İslam'ın yeniden konumlandırılması gerekmiştir. Öncelikle Batı'da kutsal - dindışı ayrımından beslenen temel perspektifin, özelde Türkiye'de dinin konumlandırılmasında bir sorun olarak ortaya çıkmıştır (Tekin, 2011; 10).

Modernleşme sürecinin devamında Türkiye, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, hızlı bir kentleşme, sanayileşme dönemine girmiş, nüfus artışı, göç ve iş olanaklarının artması gibi unsurların da etkisiyle nitelik ve nicelik olarak önceki dönemlerden ayrılan bir değişim tecrübesi yaşamıştır. Bu değişimin etkileri halen hissedilmekte, ekonomik, kültürel, sosyal değişimin birey ve toplumun hayatına yansımaları, psikolojik ve sosyolojik araştırmaların konusu olmaktadır (Çelik, 2004: 216). Söz konusu sosyokültürel değişme süreci, dinamiklerini kendi özgün konumundan alan yeni kültürel oluşum ve yapılanmalarını ürettiğinden Türk toplumu, özgül bir değişim tecrübesi yaşamıştır (Yapıcı ve Yıldırım, 2003: 119-120; Nakl. Çelik, 2004: 219). Ancak rasyonalizm ve pozitivism ekseninde gelişen modernleşme ile bilim, teknoloji, laiklik ve feminizm gibi konuları beraberinde getiren sanayileşmenin Türkiye tecrübesi oldukça sıkıntılı olmuştur. Bu noktada Hristiyan-Müslüman kültür farkından doğan farklı bakış açıları etkili olmuştur (Yapıcı, 2007: 26).

Teknolojik gelişmelerin büyük rol oynadığı *küreselleşme*, Türkiye'de diğer Müslüman ülkelere kıyasla daha farklı bir yapıda ortaya çıkmıştır. Kendi içinde pek çok farklı etnik, siyasi ve kültürel grupları barındıran Türkiye'de, İslami değerleri, Türklüğü, batılılaşmayı, çağdaşlaşmayı ve laikliği ön planda tutan yaklaşımların, küreselleşmeyi farklı şekilde anlamlandırıp ondan farklı şeyler bekledikleri söylenebilir (Yapıcı, 2003: 128). Dolayısıyla bu farklı düşünce gruplarının din ve maneviyata bakışları da farklı olduğu için Türkiye tam bir mozaik olma özelliğine sahiptir.

Türkiye'deki moderniteye geçişi ve *sekülerleşmenin* etkisiyle ortaya çıkan siyasal ve yapısal dönüşümleri tarihsel bir bütünlük ve devamlılık içinde anlamak gerekir. Cumhuriyet öncesi başlayan dönüşümler, Cumhuriyet'in ilanından sonra artarak devam etmiştir. Şüphesiz laikliğin bir devlet ilkesi olarak benimsenmesinin Türk modernleşmesinde etkisi büyüktür. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 1924

yılındaki ilk anayasasında “devletin dini İslâm’dır” ilkesi 1928 yılında çıkarılmış ve 1937 yılında anayasaya “Türkiye Cumhuriyeti Devleti laik bir devlettir” ilkesi konulmuştur. Aynı ilke 1961 Anayasası’nda Cumhuriyet’in temel nitelikleri arasında sayılmış, 1982 Anayasası’nda ise bu ilke, “değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif edilemeyecek” ilkeler arasına alınmıştır. Diğer taraftan anayasa, herkesin din ve vicdan hürriyetine sahip olduğunu belirtmiştir (Küçükcan, 2005: 118). Böylece seküler temeller üzerine kurulan Türkiye’de din, otomatik olarak siyasetin konusu olmuştur. Din, bireysel ve toplumsal alanların yanı sıra kamusal alan bağlamında da tartışılmış ve bir dönem dinin kamusal alana girmesi engellenmiştir (Yaşar, 1999: 123). Türkiye’de sekülerleşme siyasi alanda bu şekilde tezahür ederken bireysel boyutta farklı bir tecrübe yaşanmıştır. Tanrı’yı hem içkin hem de aşkın bir varlık olarak tasavvur eden Müslümanlar O’nun kendi hayatlarına müdahale eden bir varlık olarak kabul etmektedirler. İslam’ın hayatın her alanını kuşatan bir yapı olarak algılamaları Batı anlamında bir sekülerleşme ortaya çıkarmamıştır (Yapıcı, 2007: 26).

“Sadece siyah ya da beyaz yoktur, gri alanlar da vardır” sloganıyla gelen *postmodernizm*, dünyada gri alanların her yeri kaplaması sonucu siyah ve beyazın iyice silikleşmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Postmodernizm, özellikle tüketim kültürü bağlamında Türkiye’de etkili olsa da Türkiye’nin dini hayatını henüz güçlü bir biçimde “postmodern” şeklinde etiketlemek mümkün değildir. Ancak postmodernliğin temel karakteristiklerinin zihniyet düzeyinde kendisini göstermeye başladığını ve bazı pratiklerde yansımalarını bulduğunu söylenebilir. Diğer metinler gibi Kur’an metninin de bizatihi hakikat içermekten ziyade okumalar sırasında gerçekliğin inşa edildiği fikri, zaman ve mekan bütünselliğinin bozularak isteğe göre bağımsız parçaların bir araya getirilmesi ve gündelik hayattaki ayrıntıların öne çıkarılması gibi örnekler bu bağlamda öne çıkmaktadır (Tekin, 2011: 18 vd.). ancak bu yaklaşımlar, kitlesel bazda tabandan gelmemekte çoğunlukla üst tabaka olarak nitelendirilen aydın kesimden aşağı yayılmaktadır.

İnsanın biricikliğine vurgu yapan hümanist felsefenin Türkiye özelinde öne çıkan ilk örnekleri Mevlana Celaleddin Rumi ve Yunus Emre gibi mutasavvıfları

hümanizmin öncüleri olarak ele alan yaklaşımlar olmuştur (Irmak, 1973; Melikoff, 1983). Diğer taraftan, bir önceki bölümde değinildiği üzere yeni bir anlam arayışı, bütünlük arzusu ve aşk, sevgi gibi duygulara vurgu yapan manevi yönelim, Mevlana'nın fikirlerine ilgi duymuş ve onu kendi ihtiyaçlarına cevap vermesi yönüyle ona ilgi göstermiştir (Çayır & Kahraman, 2007: 165). Batıdaki bireyselleşme temayülünden beslenen bu ilgi Türkiye'de Mevlana ve Yunus Emre'yi hümanist olarak nitelendirme ile yaklaşımı ile uyum içindedir. Ancak bu bakış, hümanizmin yapı itibariyle tasavvufun özüyle uyuşmayacağı ileri sürülerek eleştirilmiştir. İnsana değer vermekle birlikte tasavvufun merkezinde Allah inancı ve aşkı vardır (Schimmel, 2005: 189).

Batı'da yaşanan süreç ile genelde İslam dünyası özelde ise Türkiye'de yaşanan süreç aynı kavramları içerse de tecrübe olarak farklıdır. Bu farkı Yapıcı (2009: 3-4) şu şekilde dile getirmiştir:

“Osmanlı Devletinin son yüzyılında siyasal ve sosyal hayatta ciddi anlamda değişim ve dönüşümler yaşanmaya başlamış, bu durum Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra daha da hızlanarak devam etmiştir. Bu süreçte Müslüman Türk toplumunda yaşanan değişim ve dönüşümlerin Batı'dan hareketle ve Batı'ya doğru bir seyir izlediği bilinen bir gerçektir. Çünkü ilhamını evrensel kabul edilen Batılı değerlerden alan modernleşme cabalarında yerellik ve kültürel öznellik ikinci plana itilmiştir. Modernitenin temelini oluşturan rasyonalizm, pozitivizm ve sekülerizmin etkileri siyasal ve sosyal hayatla birlikte dini hayatta da kendisini açıkça hissettirmiştir. Esasen bunun böyle olması da doğaldı. Çünkü İslam hayatın her tarafına müdahale eden ya da ettiği kabul edilen bir din olduğu için siyasal ve toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik düşünce ve eylemler şu ya da bu şekilde dini anlama, algılama ve yaşamaya da etki etmekteydi.”

Kısaca denilebilir ki, batıda yaşanan sosyal değişimler, Türkiye'ye de yansımış ancak Türkiye kendi özel tecrübesini yaşamıştır. Dünya çapında etkili

olan sekülerleşme, küreselleşme gibi eğilimler ve modernite, postmodernite gibi paradigma değişimleri Türkiye’de de çeşitli değişimlere yol açmıştır. Bu süreçte Türkiye’deki din ve maneviyat algısı da bu dönüşümden etkilenerek yeni dindarlık/maneviyat tipolojilerinin ortaya çıkmasına öncülük etmiştir.

1.3.2. Türkiye’de Din ve Dindarlık

Türkiye literatüründe de, dünyada çok sayıda dinin var olması ve bir dinin mensuplarınca da farklı şekillerde algılanması nedeniyle üzerinde uzlaşma sağlanan ortak bir din tanımı yapmanın mümkün olmadığı hususunun altı çizilmiştir (Yaparel, 1987: 403; Arslan, 2010: 252 vd.). Nitekim literatürde yer alan din tanımları, tanımlayan kişinin amacına, alanına ve bakış açısına göre değişmektedir (Arslan, 2010: 254; Fırat, 1989: 34). Diğer taraftan dindarlık kavramının kapsamı ile ilgili olarak belli bir dereceye kadar uzlaşımın olduğu söylenebilir. Genel olarak “bireysel”lik ile çerçevelenen dindarlık, “dinin insan hayatına nüfuz derecesi” şeklinde de tanımlanmıştır (Tekin, 2004: 53). “Kelimenin önüne herhangi olumsuz ya da değer düşürücü bir sıfat eklenmeksizin, genel olarak, bir kimsenin dindar olduğunun vurgulanması, onun dini içselleştirdiği; dinî emir, tavsiye ve yasaklara bireysel düzlemde uyduğu; dini, gündelik hayatında toplumsal denetleyici olarak kabul ettiği ve kendi yaşayışının bir göstergesi haline getirdiği anlamına gelir” (Subaşı, 2004: 43). Dindarlıkta bireyselliğin yanı sıra başka boyutların varlığı da yadsınmaz. Çünkü “dindarlık, insanın iman-amel temelinde ortaya koyduğu dinî tutum, deneyim ve davranış biçimini, yani dinî yaşantıyı veya dindarca hayatı; inanılan dinin emir ve yasakları doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe/duygu, ibâdet, etki, organizasyon gibi boyutları olan bir olgudur” (Okumuş, 2006: 21).

Bu bilgilere dayanarak dindar kişinin “mensubu olduğu dinin inanç, ilke, pratik ve sembollerini içselleştirip bunları tutum ve davranışlarında sergileyen kişi” (Kurt, 2009: 2) olduğu ileri sürülebilir. Ancak belli bir din mensuplarının o dinin gereklerini yerine getirmesi beklenir şeklinde bir ön kabul olsa da dinin bireylerde

tezahürü diyebileceğimiz dindarlık, duygu, düşünce ve davranış boyutlarında farklı yoğunluklara sahiptir. Kişisel olarak dini yaşama şekillerinin dışında bir de insanların zihinlerinde kodlanmış bir dindarlık algısı vardır. Bu algının ortaya konması da araştırmalarla sağlanmaktadır.

Kullanılan ölçeklerinde ayrı olarak dindarlık algısının farklı olabileceğine dikkat eden araştırmacılar, örnekleme dindarlığın anlamına ilişkin sorular da yöneltmişlerdir. Yaptığı alan araştırmasında Yapıcı (2006) ideal bir Müslüman'ın, 'dinini yaşayan' ve 'inançlarının gereğini yapan' kişiler olarak algılandığını (% 83) bulmuştur. Ona göre bu durum, Müslüman kimliğinin tanımlanmasında dindarlığın çok önemli bir yere sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Yapıcı, 2006: 252).

Diğer taraftan inancının gereğini yapmak ifadesinin insanların zihninde net ve aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim yaptığı çalışmaya dayanan Arslan'ın (2011: 50) ifadesine göre dindarlığın halk arasında "beş vakit namazı kılan, abdestli-namazlı, camiye giden, çok ibadet eden" şeklinde algılandığını düşünenler (S=44, %35) az değildir. Burada dinin ibadetten ibaret olduğu yönünde bir algının ipuçları görülmektedir. Dolayısıyla din, tanım itibariyle farklı boyutları içerse de insanların zihinlerinde tek veya birkaç boyutlu olarak algılanabilmektedir. Akgül'ün Konya Organize Sanayi Bölgesinde yaptığı araştırmada ise, *hangi tip insanlar daha güvenilir insanlardır* sorusuna verilen cevaplar % 55 oranında *dürüst ve ahlâklı olanlar* iken % 30 oranında *dindar olanlar* şeklindedir (Akgül, 1991: 146). Sinanoğlu'nun (2002: 66) Elbistan'da yaptığı araştırmada ise katılımcıların % 66.4'ünün din ve ahlak arasında ilişki kuramaması, bu sonucu destekler niteliktedir. Görüldüğü gibi Türkiye'de yaşayanların zihninde bir dine mensup olmak aynı zamanda ahlaklı olmak anlamına gelmemektedir.

Bu verilere dayanarak denilebilir ki, Türkiye'de din ve dindarlık tanımları reel hayatta algılanandan farklı olabilmektedir. Ayrıca bu toplumda yaşayan insanların dindarlık algıları birbirinden farklıdır. Bu farklı anlayışlar farklı dindarlık tiplerinin temelini oluşturmaktadır. Bu tiplerin ortaya çıkmasında kişisel bilgi düzeyi, ihtiyaç ve algılamalar etkili olduğu kadar sosyal olaylar ve hakim

paradigmaların etkili olduğunu da bir gerçektir. Batıda yaşanan değişimin İslam kültüründe aldığı şekli Yapıcı (2007: 27) şu şekilde ifade etmiştir:

“Batı’da yaşanan sosyal değişim ve bunun İslâm dünyasındaki yansımaları bir yandan kurumsal ve bireysel dindarlık tiplerinin varlığını sürdürmesine imkân verirken öte yandan yeni dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Artık günümüzde bazen değer yüklü bazen de tanımlayıcı anlamda geleneksel dindar ve modern dindar tiplerinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla sosyal değişim ve modernleşmeyle beraber dinî yaşayış biçimlerinin de değiştiğini ifade eden bu tür yaklaşımlara dayanarak dindarlığın günümüzde geleneksel-muhafazakâr ve yenilikçi-modern olmak üzere iki temel görüntü içerisinde kendisini gösterdiği söylenebilir. Taklidî dindarlık, halk dindarlığı ve kurumsal dindarlıkla birlikte İslâmî düşünce ve uygulamaları tarihsel süreçte aldığı şekillere göre kabul edip içselleştirenler geleneksel dindar kategorisinde değerlendirilebilir. Bunun karşısında ise modern dindar tipi yer almakta olup, bunlar İslâm’ı çağdaş değerlerle yorumlama arzusu ve gayreti içerisinde dirler. Ancak radikal dinî söylemlere dayalı bir din algısına sahip olanların geleneksel ya da modern dindar tipi içinde yer almadığını söylemek durumundayız. Zira bunlar selefî bir tutumla geleneği pek çok yerde bidat düşüncesiyle eleştirirken, Batılı değerlerle de ciddi bir hesaplaşma içerisinde dirler.”

Geçmişten getirdiği gelenek ile modern ve post modern akımların ikisinin etkisine de açık olan Türkiye, dindarlık konusunda farklı algı ve uygulamaları içinde barındırmaktadır. Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinden başlayarak bugüne uzanan süreçte Türkiye, devlet politikalarının da etkisiyle günlük hayat da dahil olmak üzere pek çok boyutta kendini hissettiren modernleşme bir deneyim yaşamıştır. Bu süreç, Türkiye’de farklı din anlayışları ve yeni dindarlık tipolojilerinin ortaya çıkması şeklinde devam etmiştir (Köroğlu, 2012: 83).

Türkiye'deki dindarlık tipolojileri üzerine tespit edilen ilk çalışmanın sahibi Taplamacıoğlu (1962: 141-151), Türkiye genelinde ulaştığı örneklemeden edindiği verilere dayanarak insanların dini tutumlarını 5 kategoriye ayırmıştır (Koroğlu, 2012: 92-93).

1. *Gayrı Âmil Zümre (Non Pratiquantes):* Namaz kılıp oruç tutmadığı gibi cenaze törenleri dışında hiçbir törene katılmayan topluluktur.
2. *İdarei Maslahatçı Zümre (Opportunistes).* Bu topluluk, içinde bulunduğu toplumun ve ortamın fertlerine göre şekil almaktadır.
3. *Dini Bütün Ve Âmil Zümre (Pratiquants):* Namaz ve oruç gibi dini ödevlerini yerine getiren, fakat ibadet dışında iş güçleriyle uğraşan yardımsever ve dürüst topluluktur.
4. *Sofu Zümresi (Pieux):* Dinin gereklerine dünyalık işlerden daha çok önem verip farzların yanı sıra bolca nafîle ibadet eden çoğunlukla yaşlıların oluşturduğu topluluktur.
5. *Sofu Zümresi (Bigots):* Yeniliklere kapalı, dini katı kurallar içinde algılayıp hemen herkesi de eleştiren topluluktur.

Taplamacıoğlu'nun tipolojisi 1960'ların Türkiye'si hakkında gelen bir bilgi vermesi sebebiyle önemlidir. Görüldüğü üzere bu tipolojide modernleşme, sekülerleşme gibi sosyal değişimlerin etkisi henüz dini alanda tam olarak hissedilmemektedir. 1990'ların sonlarına doğru Türkiye'deki dini hayatın görünümüleri de değişmeye başlamıştır. Dindarlık tipolojisi söz konusu olduğunda en değerli çalışmalardan birisini yapan Günay (1999), dini yaşayışların şiddeti ve biçimine göre iki ayrı tipoloji geliştirmiştir. İlk tipolojide 5 kategori yer almaktadır (Koroğlu, 2012: 92 vd.):

1. *Ateşli Dindarlar:* Dini inançlara tam bir teslimiyetle bağlı, dini uygulamaları düzenli olarak yerine getiren ve toplumsal

davranışlarında dinden kaynaklanan inanç, düşünce ve kanaatlere titizlikle uyan grup.

2. *Alaca Dindarlar: Dini inanç ve gerekliliklere saygılı ve içten bağlı oldukları halde, dini uygulamalara aynı oranda bağlı olmayan grup.*
3. *Mevsimine Göre Dindarlar: Dini inançlara az çok saygılı olmakla birlikte, dini pratiklere yalnızca toplumsal baskının daha yoğun hissedildiği zaman katılan grup.*
4. *Beynamaz Dindarlar: Dine Az çok saygılı olmakla birlikte dini pratiklerin yaşamlarında daha az yer tutan, içinde buldukları ortama uyan grup.*
5. *Dine Karşı İlgisizler: Dini inançlara karşı saygılı ve çok az bağlı, pratik yaşamda dine hiç yer vermeyen grup.*

Günay'ın (1999), biçim yönünden dindarlık tipolojisi ise şu şekildedir:

1. *Geleneksel Halk Dindarlığı: Şekilcilik, gelenekselcilik, taklitçilik ve ritüalizm ve derin teolojik konulara yer vermemek. Gelenek kaynaklı inançların din ile içi içe geçmesi.*
2. *Seçkinlerin Dindarlığı: Geleneksel halk dindarlığı içerisinde, "hurafeler" ve "batıl itikatlar"dan uzak olan, belli bir dini kültüre sahip olmak.*
3. *Laik Dindarlık: Özellikle modern çevreler ve belli bir kültür ve öğrenime sahip bulunan kişiler arasında yaygın olan dinin Tanrı ile kul arasında kalması ve kamusal alana yansımamasını arzu eden dini yaşayış tipi.*
4. *Tranzisyonel Dindarlık: Geleneksel dindarlık tipiyle modern dindarlık tipi arasında geçiş teşkil eden dindarlık tipi. Bu tür dindarlık anlayışına sahip olanlar bazı konularda dini görmezlikten gelirken bazılarında ise dini olana daha fazla önem vermektedirler.*

Günay'ın (1999) tipolojisinde kırsal kesimin yanı sıra kentlerin orta ve alt tabakalarında görülen dindarlık çeşidini betimlemek için şekilci, taklitçi ve derin teolojik konulara yer vermeyen ritüalistik bir tip yer almaktadır (Çelik, 2004: 217). Sonraki yıllarda dindarlığın daha çok kurumsal ve şekle dayalı yönlerinin ön plana çıkmasının temelinde yatan nedenlerden birinin bu algı olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca laik dindarlık da çeşitli formlarda varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Türkiye'deki dindarlık türevlerini sosyo-kognitif açıdan ele alan Yapıcı (2002) ise dört sınıflamadan oluşan bir tipoloji geliştirmiştir:

1. *Liberal Dindarlar: Genellikle inançlı ve kutsal metinlere karşı saygılı ancak günlük yaşamlarında dinin pek etkisinin görülmediği dindarlar.*
2. *Muhafazakâr Dindarlar: İnançlı ve kutsal metinlere karşı oldukça saygılı ve günlük yaşamlarında dinin kendisini açıkça hissettirdiği dindarlar.*
3. *Doğmatik Dindarlar: İnançlı ve kutsal metinlere saygılı, hayatlarında dine merkezi bir yer veren ancak dini meselelere ve diğer insanlara karşı dikatomik yaklaşım sergileyen dindarlar.*
4. *Fanatik Dindarlar: Dinî dogmatizmin biraz daha ileri noktasındaki zihinsel anlamda son derece katı dindarlar.*

Yapıcı'nın tipolojisi ile Günay'ın tipolojisinin ortak noktası dini inanca sahip olduğu halde günlük hayatında uygulamayan ve dini kişisel bir olgu olarak gören gruptur. Bu bakış açısındaki bireysellik vurgusu, modern anlamda maneviyatın ortaya çıkışı ile örtüşmektedir.

Bu bölümde zikredebileceğimiz bir diğer çalışma Arslan (2003) tarafından yapılmıştır. O, *popüler din* kavramını hem eski dönemden (yani evrensel dinler

öncesi toplumlardan) kalan günümüzdeki yaygın dini inanışları, hem de evrensel kitabi dinlerin (örneğin İslamiyet) bazı ilke ve uygulamalarının halk arasındaki ifadesini kapsayan bir olgu anlamında kullanmıştır. Arslan'a göre popüler dindarlık, modern öncesi geleneksel toplumlarda ortaya çıktığı için, çoğunlukla geleneksel formlar altında karşımıza çıkmaktadır. Bu da onun daha çok geleneksel bir form olarak algılanmasına sebep olmaktadır. Halbuki popüler din, farklı biçimleri içerisinde barındıran bir olgu olarak modern ve post modern (örneğin, astroloji, scientology, pagan nitelikli yeni kült hareketleri, ruhçuluk vb.) formlar altında da karşımıza çıkabilmektedir.

Popüler dini geleneksel formlardan ayıran Arslan (2004), iki dindarlık çeşidinden bahsetmiştir. *Popüler dindarlık*, derin dini bilgisi olmayan normal halk tabakasındaki yaygın dini inanışları ifade etmede kullanılan bir terim olup, daha çok sosyo-kültürel yapıdaki alt-üst tabakalaşma farklılıklarına göre oluşmaktadır. Böylelikle okumuş, yüksek din bilgisine sahip insanların oluşturduğu din yorumunu ifade etmek için resmi-kitabi dindarlık; yüksek düzeyde dini bir eğitim almamış geniş toplum kesiminin oluşturduğu dini tarzı ifade için de popüler dindarlık kavramı kullanılmaktadır. *Geleneksel dindarlık* ise, daha çok modern dönem öncesindeki geleneksel toplum tipinde ortaya çıkmış ve bir takım temel özelliklerini kazanmış bir dindarlık şeklidir. Geleneksel dindarlık, hem kitlelerde yaygın olan eski döneme ait dini inanışları hem de modern öncesi dönemlerde resmi-kitabi dine yapılan yorumları içerisine almaktadır. Görüldüğü gibi, geleneksel dindarlık popüler dindarlığa nazaran daha geniş kullanıma sahip bir kavramdır ve belli bir dönemdeki (modern öncesi) bütün dindarlık tarzlarını, örneğin popüler dindarlık ve kitabi dindarlığı içine almaktadır.

Bu teorik temelde *Popüler Dindarlık Ölçeği* geliştirerek uygulayan Arslan (2003: 97 vd.), yaptığı faktör analizi sonucunda, halk arasındaki popüler dini inanışların, temel İslami inanç ve uygulamalardan ayrı bağımsız bir yapı oluşturduğu sonucuna ulaşmıştır. Böylece popüler dindarlık da, Türkiye literatüründeki dindarlık tipolojileri arasındaki yerini almıştır.

Kayıklık (2006) ise Türkiye'deki dindarlık tiplerini genel olarak iki kategoriye ayırmıştır: Ona göre “dinsel yaşayış için geleneksel yaşam biçimlerini sürdürmeyi tercih edenlerin dindarlığı *geleneksel dindarlık* olarak adlandırılabilir. Daha çok öznel özellikleriyle ön plana çıkan bir dindarlık tarzını benimseyen ve modern yaşam koşullarının getirdiği şartlara uygun bir dindarlık yaşayanların durumu ise *bireysel dindarlık* olarak adlandırılabilir” (Kayıklık, 2006: 164).

Bu tipolojilere bakarak Türkiye'deki dini yaşayışın görüntülerine dair bir izlenim edinmek mümkündür. Kişiler tarafından bazen dinin inanç ve/veya uygulama bölümüne bazen ise sadece bireysel veya sosyal boyutuna diğer boyutlara nazaran daha çok önem atfedilebilmektedir. Aslında “farklı dinler, farklı toplumlar ve farklı sosyo-kültürel coğrafyalarda yerine ve durumuna göre bazen geleneksel kurumsal dindarlığın, bazen bireysel kurumsal dindarlığın, bazen sadece maneviyatçılığın bazen de kurumsal referansları kuvvetli bireysel maneviyatçılığın geliştiği söylenebilir.” (Yapıcı, 2012: 5)

Türkiye'deki dindarlık tipolojilerinin bazı kategorileri, yeni yüzüyle maneviyatın kapsamına girmektedir. Örneğin din veya dindarlığı kurumsal ve şekle dayalı olarak ele aldığı için bireysel ve içsel bir tecrübe olarak maneviyatı öne çıkaran yaklaşımların yaptığı kategorize etme faaliyeti, sosyolojik bir kavram olan popüler dindarlık kavramını akla getirmektedir. Zira popüler din, büyük ölçüde dini kurumların otoritesi dışında kalan ya da merkezi öğretiyeye uzak dini inanışlar, ibadetler ve uygulamalar bütününe ifade etmektedir (Yel, 1995: 50. Nakl. Çelik, 2004: 224) Kavram genel anlamda “yüksek tipli, organizeli, kitabi dinlerle bir arada yaşayan, kurumsal ve ortodoks olmayan inanç, ritüel ve pratikler”i tanımlamak üzere kullanıldığı (Çelik, 2004: 224) için de toplumda hakim dini inancı aşan bir boyutunun varlığı da dikkat çekmektedir. Şu halde Batıdaki modern haliyle maneviyatı genel anlamda din/dindarlık özel anlamda ise popüler din/dindarlıktan ayıran tek yön herhangi bir dini inancı olmayan kişilerin tecrübe ettiği manevi boyutun varlığı gibi görünmektedir. Bununla birlikte çok büyük bir kesimi Müslüman olan Türk toplumunda bu sınıflandırmalar yapılırken daha dikkatli olmak gerekmektedir. Nitekim bu toplum için maneviyat, toplumsal değişimin

ürünü olan yeni bir kavram değil, tarihi çok daha eskilere dayanan köklü bir terimdir. Yine de globalleşme, sekülerleşme ve yeni manevi akımların etkisi altındaki toplumda, maneviyat kelimesine yüklenen anlamlarda değişim var olduğu da sosyal bir gerçekliktir. Bu durumda konuya yaklaşırken, tıpkı din ve dindarlık gibi (Akgül, 2002: 12) maneviyat kavramının da zaman içinde sosyal değişimle paralel olarak farklı anlamlar yüklenme sürecine girdiği şeklinde bir yorumu benimsemek daha mantıklı görünmektedir.

1.3.3. Türkiye Literatüründe Maneviyat

Önceki bölümlerde, Batıda din ve maneviyat kavramına yönelik tanımlamaların değişim sürecine değindikten sonra Türkiye’de din ve dindarlık algıları ortaya konmuştur. Bu durumda Türkiye’de maneviyat kelimesine yüklenen anlamlara değinilebilir. Maneviyat Türkiye literatüründe oldukça köklü bir geçmişe sahiptir. Türkiye’de de maneviyat kavramına yönelik farklı yaklaşım türlerinin zaman içinde ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Günümüzde Batı’da kullanıldığı haliyle maneviyatın ortaya çıkışından önceki dönemlerde maneviyata yüklenen anlamları *geleneksel yaklaşım*, yeni anlayışları ise *modern yaklaşım* olarak nitelendirmek mümkündür. Bunun için literatürde yer alan kaynaklarda manevi ve maneviyat kelimesine yüklenen anlamlara bakmak yerinde olacaktır.

1.3.3.1. Geleneksel Yaklaşım

Gerek edebi ve akademik alanlarda gerekse halk arasındaki günlük kullanımda maneviyat kelimesi farklı anlamlara gelmektedir. Yapılan literatür taraması sonucunda bu bakış açılarında şu üç temel unsurun öne çıktığı tespit edilmiştir: Din, tasavvuf ve ahlak. Bunların dışında Batıda ortaya çıktığı şekliyle yeni modern kavram olan maneviyat da Türkçe literatürde yerini almıştır. Bu bölümde maneviyata yüklenen anlamlara birer örnek üzerinden değinilecek sonrasında batıdaki şekliyle maneviyat incelenecektir.

Din

Türkçe eserlerde maneviyat kelimesinin din ile eş anlamlı kullanımı oldukça yaygındır. Süleyman Hayri Bolay'ın *İşçilerimizle Maneviyat Sohbetleri* başlığını taşıyan kitabının iman esasları, İslam'ın beş şartı, temizlik, ibadetler, haramlar ve diğer dinlerle İslam'ın kıyası şeklindeki altı bölümlerden oluşması, eserin bir nevi küçük bir ilmihal özelliği taşımasına neden olmuştur. Şu halde maneviyat kelimesi dini öğreti ve uygulamalarla eş anlamlı kullanılmış; eserde İslam'ın bânîni yönüne ise oldukça az yer verilmiştir (Bolay, 1981).

Tasavvuf

Manevi Gelişimin Önündeki Engeller isimli kitabında Karzuk (2006), şeytanın etkisi, aile ve toplumun etkisi ve yanlış pratiklerin etkisini ele almaktadır. Manevi gelişimden bahsederken tasavvufa çok yer vererek bu iki kelimeyi adeta eş anlamlı kullanmaktadır. Ona göre (Karzuk, 2006: giriş):

“Hayat bizatihi değerli ve ya değersiz değildir. Hayata değer biçen, hayatın kendisi değil, ona yüklenen anlamdır. Hayat ise tam anlamını, Allah'a kullukta bulur. Söz konusu kulluk ise, manevi gelişim olmadan mümkün değildir. Zira kulluk önce gönül ikliminde meydana gelir. Daha sonra davranışlar olarak varlık dünyasına yansır. İnsanın yaratılış ve kabiliyetine en uygun olan davranış ise, maddi ve manevi yaşam arasında bir denge kurmaktır. Ancak bu dengeyi kurabilmiş insanlar hayatı dolu dolu ve yaşamaktadır.”

Ahlak

Çubukçu (tsz, 20), maneviyatın ahlak ile aynı anlamda kullanıldığına örnek olan şu ifadeleri kullanmıştır:

"İnsan zaman zaman kızar, kin güder, kıskanır yahut başkalarını incitir. Hele insan iyi eğitilmezse ve ahlaken olgunlaşmış hale gelmezse yalan söyler, hak yer, adaleti çiğner veya yalnızca kendini ve menfaatini düşünür. Oysaki bu fiillerin hiçbirisi insanı mutlu etmez. İnsanın mutlu olabilmesi ve olgunlaşması için manevi hayatını zenginleştirmesi gereklidir. İnsanda manevi hayat zenginleştikçe kötülükler azalır ve yerlerini iyiliğe terk ederler"

Soysaldı (2006), *Kalbin Manevi Hastalıkları* isimli kitabında cimrilik, gıybet/dedikodu, haset/çekememezlik, iftira, israf, kibir/büyükleme, riya/gösteriş, yalan, zan şeklinde sıraladığı hastalıkların tanımlarını, Kur'an ve hadislerde geçen şekillerini, sebep ve zararlarının yanı sıra bunlardan kurtulma yolları anlatmaktadır.

Şu halde geleneksel olarak literatürde maneviyatın, din, tasavvuf ve ahlakın kesiştiği noktada olduğu söylenebilir. Bununla birlikte maneviyatın bizatihi yaşama, diğer bir deyişle bir çeşit tecrübeyi çağrıştırdığı da ifade edilmiştir. Örneğin Yaran'a (2009: 26-27. Nakl. Hemşinli, 2009: 128) göre "dini tecrübe, dinin maneviyat boyutudur. Bu tecrübe olmadığı zaman, dinin iman, amel, ibadet ve ahlak boyutu olabilir ama maneviyat boyutu ya yok ya da çok zayıf demektir". dolayısıyla Yaran maneviyatı, dinin alt boyutlarından biri olarak ele almaktadır. Diğer taraftan maneviyatın akademik anlamla bugün yüklendiği anlam, Türkiye'deki çalışmalarda da kendini göstermiş ve dinden geniş olduğunu ifade eden araştırmacıların sayısı giderek artmıştır. Bu konuya ileride ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

1.3.3.2. Modern Yaklaşım

20. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da hızla artan ve pek çok alana yayılan maneviyatla ilgili çalışmalar, akademik platformda yeni bir gündem oluşturmuştur. Özellikle çeviri faaliyetleri aracılığıyla bu gündem diğer kültür ve

ülkelere yayılmıştır. Türkiye’de ise maneviyatın 2000’li yılların başlarında ilgi toplamaya başladığını ve bu ilginin giderek arttığını söylemek mümkündür. 2010 yılından sonra ise pek çok alanda, maneviyatla doğrudan veya dolaylı olarak ilgili olan yayınlar literatürdeki yerini almıştır. Bu yayınlarda ilk dikkati çeken husus, İngilizcesi “*spirituality*” olan terimin Türkçe literatürde sadece tanımlanma şeklinin değil, kullanımının da farklılık göstermesidir. Büyük çoğunluğu Batı kaynaklı eserlerin çevirisine bağlı olan eserler, “*spiritual*” ve “*spirituality*” terimleri için farklı terimleri kullanmayı tercih etmişlerdir. Aşağı yukarı aynı kavramı ifade etmek için kullanılan kavramlar ve bu kavramların kullanıldığı yayınlardan örnekler şu şekildedir:

Tablo 7. İngilizcesi “*spirituality*” Olan Kavramın Türkçe Kullanımları

	Türkçe Kavram	Kullanıldığı Yayın
1	Manevi- maneviyat	Cerrahi Hemşirelik Bakımının Manevi Boyutu (Aştı ve diğ., 2005) Temel Duygulanım Sistemlerinin Maneviyatla İlişkisi: Türk ve Amerikan Normlarının Kıyaslanması (Özkarar ve diğ., 2012)
2	Ruhsal- ruhsallık	Öğretmenlerin Ruhsal Liderlik Algıları İle Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Özgan ve diğ, 2013) Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality) (Mehmedoğlu ve Mehmedoğlu, 2012)
3	Tinsel-tinsellik	Tinsel Anlayışın Psikolojik Danışmadaki Rolü (Kararımak, 2004) Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik (Tuncay, 2007)

4	Spiritual-Spiritualite	Holistik Bakımın Bir Boyutu: Spiritualite, Doğası ve Hemşirelikle İlişkisi (Yılmaz, 2011)
5	Spiritüel-spiritüalite	Stigma, Spiritüalite ve Konfor Kavramlarının Meleis'in Kavram Geliştirme Sürecine Göre İrdelenmesi (Aslan ve Konuk Şener, 2009)
6	Spiritüel-spiritualizm	Hemşirelik Bakımının Spiritüel Boyutu (Akgün Kostak, 2007)

Meleis'in kavram geliştirme sürecini baz alarak yaptıkları çalışmada Aslan ve Konuk Şener (2009: 55), *spiritüalite* ile *maneviyat* kelimelerinin ve *spiritual* ile *manevi* sıfatlarının birbiri yerine kullanılabilceğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan burada açıklanması gereken bir diğer nokta, *spiritualizm* kelimesinin İngilizce'deki *spirituality* kelimesi ile eş anlamlı olmadığıdır (bkz. Birinci bölüm). Kavramla ilgili Psikoloji literatüründe de muhtemel anlam karmaşasına dikkat çekilmiştir (Pargament ve Saunders, 2007: 903). Aslında 19. Yüzyılda ruhçuluk (spitualism), 20. Yüzyılda sürrealizm (surrealism), 21. Yüzyılda ise maneviyat (spirituality) şeklinde ortaya çıkan kültürel hareketlerin ortak noktası, sosyal hayatın geliştirilmesi ve iyileştirilmesine insan ruhunu entegre etme faaliyeti olmasıdır (Corbett, 2009: 339). Aynı kültürel yönelimle ortaya çıksa bile spiritualism ile spirituality aynı olguya işaret etmemektedir.

Çevirisinde böyle bir çeşitlilik olsa da Batıda maneviyata yüklenen güncel anlam da, Türkçe literatürdeki yerini almaya başlamıştır. Sosyal Hizmetler (Seyyar, 2009), Sanat (Çelikkan, 2013), İşletme (Ayrancı ve Semerciöz, 2011), Eğitim (Miller, 2005), Psikoloji (Kararımak, 2004) Din Psikolojisi (Ok; 2006; Özdoğan, 2006; Türkyılmaz, 2008) gibi alanlarda da bulunmakla birlikte konuya en çok ilgili gösteren ve yayın üreten alan sağlık bilimleri, özellikle de hemşirelik bölümü (Ergül ve Bayık, 2004; Aştı ve diğ., 2005; Çetinkaya ve diğ., 2007; Akgün Kostak,

2007; Aslan ve Konuk Şener, 2009; Yılmaz ve Okyay, 2009; Yılmaz, 2011) olmuştur.

Maneviyat kavramı, Türkiye’de pek çok alanda çalışılsa bile en büyük yankıyı sağlık alanında ve çoğunlukla da hemşirelik literatürü içerisinde bulmuştur. Bunda hastalık tanımının maneviyatın kapsamına giren konuları içermesinin etkisi büyüktür. “Hastalık sadece doku ve hücrelerde yapısal ve işlevsel olarak anormal değişikliklerin yaşanması değildir. Hastalık, hasta için fiziksel, sosyal, manevi çevresel, ailesel, psikososyal çok boyutlu bir olgudur, bir yaşam, kimlik ve varoluş krizidir” (Bostancı Daştan ve Buzlu, 2010: 74) Hastalığın bu şekildeki tanımı, kişisel, sosyal ve var oluşsal pek çok boyutları dikkate alındığında maneviyatın neden sağlık literatüründe daha çok ele alındığını açıklar niteliktedir. Ayrıca son zamanlarda öne çıkan bütüncül (holistik) bakımın yaygınlık kazanması da bunda etkili olmuştur. Bütüncü sağlık yaklaşımı bireyin fiziksel, zihinsel, ruhsal ve sosyal olarak bir bütün olduğunu ve her bireyin bir diğerinden farklı özellikleri göz önünde tutularak bireye has sağlık hizmeti verilmesi gerekliliği üzerine kurulmuştur. (Akgün Kostak, 2007: 106). Dolayısıyla sağlık literatüründeki genel temayül, her insanın manevi bir boyutu olduğu yönündedir (Ergül ve Bayık, 2004; Aştı ve diğ., 2005; Çetinkaya ve diğ., 2007; Yılmaz, 2011). Diğer boyutların yanı sıra insanın bir de manevi boyutunun olduğu göz önünde tutulması gerektiği düşüncesi dikkatleri maneviyat kavramına çekmiştir. Maneviyat ve manevi bakım genellikle, bütüncül bakımın bir parçası olarak görülmüş ve bu nedenle önemli olduğunun altı çizilmiştir (Daştan ve Buzlu, 2010: 74; Akgün Kostak, 2007: 106).

Önemini kabul konusunda bir uzlaşma varken sağlık alanı içinde maneviyat kavramın tanımına dair bir uzlaşma olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Batı literatüründeki birbirinden çok farklı hatta zaman zaman birbiriyle çelişen tanımlar, çeviriler aracılığıyla Türkçe’ye mutlak tanım gibi geçmiştir (Bkz. Kelleci, 2005; Daştan ve Buzlu, 2010). Bu süreçte yaşanan güçlükler bir sonraki bölümde değinilecektir.

Maneviyatın tanımına ilişkin kavram analizi yapan nadir çalışmalardan birisi Aslan ve Konuk Şener’e (2009) aittir. Yazarlar, hemşirelik disiplininin alt

yapısını oluşturmak adına ilgili kavramları açıklamak ve tanımlamak üzere Meleis'in kavram geliştirme sürecini baz alarak yaptıkları çalışmada *maneviyat (spiritüalite)* kavramını incelemişlerdir. Meleis'in geliştirdiği bu süreç, tanımlama, ayırt etme, öncekileri ve sonuçları betimleme, örnekleme, karşılaştırma ve sentezlemeyi içeren bütünleştirilmiş yaklaşım odaklıdır. Buna göre *maneviyat*, bireyin kendisi ve diğer insanlarla ilişkilerini, evrendeki yerini, yaşamın anlamını anlama ve kabul etme çabasıdır. Maneviyat aynı zamanda yaşam boyu kazanılan bilgilerin bir sonucudur ve yaşamın amacını oluşturan, bireye anlamlı gelen unsurları içerir (Çetinkaya, Altundağ ve Azak 2007; Kostak 2007. Nakl. Aslan ve Konuk Şener, 2009: 54). Maneviyat söz konusu olduğunda “anlam” vurgusu da ön plana çıkmaktadır. İnsanların anlam arayışını onun maneviyatı olarak gören bu yaklaşıma göre maneviyatın evrensel bir olgu olması doğal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim anlam arayışı evrensel olduğu için (Bahadır, 2000:191) maneviyatın evrensel olduğu vurgusu literatürde sıkça yapılmaktadır. Diğer taraftan anlam arayışı evrensel olsa bile anlam yükleme oldukça kişisel bir olgudur, aktarılamadığı gibi zorla devşirilemez de (Bahadır, 2000: 191).

Sağlığın diğer boyutları gibi manevi sağlığın algılanmasının da bireysel olarak farklılıklar gösterdiği belirtilmiş (Akgün Kostak, 2007: 107) ancak bu konuda yapılan çalışmalar henüz kayda değer sayıya ulaşmamıştır. Örneğin Yılmaz (2011: 63) maneviyatın kişi ve topluma göre değişik anlamlar yükleneceği konusunda şu ifadelere yer vermiştir:

“Spiritulite kişinin yaşadığı toplum şartlarında gelişmektedir. Bundan dolayı kişiler maneviyata yaşadıkları şartlar ve çevreye göre farklı spiritual bakış açısı kazanabilir. Birey yaşadığı çevrede diğer kişilerle kurduğu ilişki ile başkalarına sevgi gösterme ve sevgi görme, bağışlanma, dokunma, güven ilişkisi kurma gibi spiritual gereksinimini karşılar. Bu nedenle kişinin başkaları ile olan ilişkisi spiritual boyutun esası olarak görülmektedir (Dyson et al. 1997).”

Ancak Yılmaz bu çalışmasında maneviyatın Türkiye'deki görünümüne atıfta bulunmamış, maneviyat tanımlarının büyük çoğunluğunu yurt dışındaki literatürden almıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, maneviyat gibi evrensel olduğu kabul edilen bir olgunun tanımlarının evrensel olarak verilmesi doğaldır. Ancak birey ve topluma göre değişme vurgusu, en azından diğer çalışmalarda bu konuların araştırılması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Çalışmamızın bu bölümünde Türkiye literatüründe din ve maneviyata yönelik yaklaşımlara değinmek yerinde olacaktır. Batı'da olduğu gibi Türkçe literatürde de maneviyat, inanç ve din kavramlarıyla karşılaştırılmıştır.

Modern anlamda kullanılan maneviyat teriminin din ile farklı anlamlara geldiğinden değinen yayınların ilklerinden sayılabilecek olanı Özdoğan'a (2005a, 2005b) aittir. Din ve maneviyat kavramlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmasında Özdoğan (2005a: 70), maneviyatı "insanın varedenle olan bağı" şeklinde tanımlamış ve ilahi kaynaklı olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre insan kendisiyle iletişim kurduğunda ilahi olanla iletişim kurmuş olur. Bu çalışmada maneviyat dinden daha geniş bir kavram olarak ele alınmıştır. Benzer bir düşüncüyü Ok (2006) da dile getirmiştir. Ok (2006: 449-450), maneviyatın dinden daha kapsayıcı olduğunu ifade ederek Din Psikolojisi alanının isminin "inanç psikolojisi" veya "maneviyat psikolojisi" olarak değiştirilmesi önerisinde bulunmuştur.

"Din" kelimesi bugün "kurumlaşmış" "yerleşik" "birikerek çoğalmış" ve "geleneksel" değer sistemlerini isimlendirmek için kullanılan bir kavramdır. Oysa din psikologları, alanın sadece kurumsal bir dine mensup kişilerin psikolojilerini değil (...) aynı zamanda kurumsal dinden ayrılan (deconverts) ya da tamamen kurumsal bir geleneğin dışında maneviyat (spirituality) geliştiren (sayıları az da olsa) "inanç"larını yada değer yönelimlerini de kapsadığını iddia ederler. Bu yüzden akla, alanın isminde geçen "din" kelimesinin daha kapsamlı bir isimle değiştirilmesi düşüncesi gelmektedir. Bu çalışmada muhtemel alternatiflerden biri olarak din kelimesinden daha genel bir kavram olan "inanç psikolojisi" yada "mane-vi-yat psikolojisi" isimleri önerilebilir. (birincisinin "iman" olarak algılanması halinde

kurumsal dinlere özgü bir kavram olarak algılanacak olmasından dolayı özellikle ikincisi baz alındığında, kurumsal bir gelenek içinde veya dışında olsun bireyin anlam-yapmalarında (veya alam-oluşturmalarında) yer alan zihinsel, davranışsal ve ilişkisel her eylem bu kelimenin içeriğine dahil olmuş olacaktır. Böylelikle din psikolojisi ismi anlam yapmanın / maneviyatın belirli bir biçimini (yani kurumsal dinlere bağlı olarak anlam-yapmayı) dayatma durumunda kalmayabilir.”

Maneviyatın kelime kökü hakkında açıklama yapan Ok (2006: 450), onun anlam –yapma özelliğine vurgu yaparak konuyu daha çok zihinsel açıdan ele almıştır. Bilişsel şemalar ve bu şemaların oluşma şekilleri farklı olduğu için maneviyat bireysel ve kültürel olarak farklılar arz etmektedir.

Maneviyat ve din kavramlarının farklı olduğu vurgusuna sağlık literatüründe çok daha fazla rastlanmaktadır. Ergül ve Bayık’a (2004: 37) göre geçmişte bireylerin ruhsal boyutu sadece dinsel alanla sınırlıyken sağlık alanındaki bütüncül yaklaşımın etkisiyle maneviyat dini inançlardan daha geniş olarak ele alınmış ve manevi bakım uygulamaları bu temele oturtulmuştur. Bu görüşü destekleyip bir adım daha öteye taşıyan Tuncay (2007) ise, “Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik” adlı makalesinde maneviyatın bütüncül sağlıktaki önemini teorik olarak ele almıştır. Makalesi tamamen Batı kaynakları üzerine tasarlanmış olan Tuncay, maneviyatı dinden daha geniş ve evrensel bir olgu olarak ele almış ve onun tedavi sürecindeki önemine değinmiştir. Batı literatüründeki maneviyatla ilgili tanım ve bakış açısı çeşitliliği göz önünde tutulduğunda bu eserin maneviyatı çok geniş bir kavram olarak ele alması doğal bir sonuçtur. Şu ifadeler onun bakış açısını net bir şekilde yansıtmaktadır (Tuncay, 2007):

“Kronik hastalıklarla tinsel olarak başetme din ve inanç kriteri gözetmeksizin, tüm insanlık için evrensel bir nitelik taşır. Bu anlamda tinsellik, ne yalnızca sinagogda, kilisede, camide, tapınakta, ne sadece yıldızlarda, ne müzikte, dansta, ne doğanın güzelliğinde ya da bir sevgi

ilişkisinde olmayıp, her yerde, bireyin sıradan gündelik hayatının her anında vardır.”

“Dolayısıyla tinsellik, teolojik alanla sınırlı olmayan, bilimsel bir perspektif kullanılarak yeniden inşa edilmeli ve sağlık profesyonellerinin mesleki uygulamalarında etkin biçimde kullanabileceği uygun bir araç olmalıdır” (Tuncay, 2007) ifadesiyle de o, maneviyatı yeniden inşa etmeye yönelik bir çağrı yapmaktadır. Bu örnekte görüldüğü gibi maneviyatın dinden ve maneviyat çalışmalarının da din bilimlerinden ayrı olarak ele alınması gereği sağlık literatüründe sıklıkla vurgulanmıştır. Dahası bu ayrımın yapılmaması ve maneviyatla dinin birbiri ile eş anlamı kullanılması da bütüncül sağlık hizmeti verilmesinin önünde bir engel olarak görülmüştür. (Tuncay, 2007). Yılmaz ve Okyay (2009: 42) da Dyson ve diğerlerine (1997) atıf yaparak maneviyatı tanımlamada en önemli engelin onun din ile bağdaştırılması olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hemşirelik literatüründe inanç, din ve maneviyat kavramlarının sınırlarının belirlenmesine dair özet bilgiliyi Akgün Kostak (2007: 108-109) şu şekilde vermiştir:

*“Kelime anlamıyla inanç, bir düşünceye bağlı bulunma, bir dine inanma, görüş ve öğretisi gibi anlamlara gelmektedir. İnançlar duygulara etki ederek davranışlara rehberlik eder (Akgün Kostak, 2007: 107). Din ve maneviyat sıklıkla aynı anlamda kullanılmasına rağmen iki kavram arasında fark vardır. Din, yaygın anlamda inanç sisteminde kutsal ve metafizik değerlere ya da tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören sistem olarak tanımlanır (Gündüz, 1998). Din organize bir inanç sistemi, ibadet ve uygulamalar yoludur. Din kelimesi, bir dine mensup kişilerin inanç biçimi, dua, ayin gibi özel dini uygulamalarını da ifade eder (Nelson, 2002, Potter ve Perry, 1995). Din spiritüeliten farklı olarak geleneksel, törensel ve spesifik bir öğretilidir. Grekçe, İbranice ve Latince den gelen **spirit** sözcüğü ise; ruh, can, nefes, hava, cesaret, bilinçlilik gibi kelimelerle anlatılabilen,*

tanımlanması zor, soyut bir kavramdır. Literatürde pek çok farklı tanımları yapılmıştır. Spiritüalizm (ruhçuluk, tinselcilik), evrenin ruhsal bir temele dayandığı, varlığın bedenden bağımsız ruhsal bir yapı olduğu inancına dayanan, metafizik bir görüşü dile getirir. Spiritüalizme, insanın ilahi bir ruhla ilişki araması ve bunu ifade etmesi anlamına da gelir (Baker, 2003; Salladay ve McDonnell,1989). Spiritüalizm, dini uygulamalardan daha kapsamlıdır ancak dini uygulamaları da içerebilir. Tüm insanlar formal olarak dinsel uygulamaları yerine getirsinler ya da getirmesinler spiritüel bir boyuta sahiptirler. Spiritüel boyut, yaşamın, sağlığın, hastalığın, acının, ağrının ve ölümün anlamının bulunmasında bireylere yardımcı olur (Baker, 2003; Nelson, 2002; Öz, 2004b; Potter ve Perry, 1995; Salladay ve McDonnell, 1989). Geçmişte bireyin spiritüel boyutu, yalnızca dini fonksiyonları ile sınırlı olarak değerlendirilmekteydi. Oysa spiritüel gereksinimler tüm insanlar için temeldir. İnsanlar bu gereksinimlerini insan ilişkileri yoluyla ya da tanrıyla ilişki kurarak karşılayabilirler (Baker, 2003; Ergül ve Bayık, 2004). Spiritüel sağlık skalası geliştiren Elison, spiritüalizmi, beden ve ruhu etkileyen ve aynı zamanda beden ve ruhtan etkilenen “birleştirici güç” olarak tanımlamıştır (Baker, 2003). Sağlığın spiritüel boyutu, bireyin bütünlüğünü ve sürekliliğini tehlikeye sokan fiziksel ve duygusal tehditler olduğunda bireyi destekler ve rahatlatır. Sağlığın anlamını açıklamak ve sağlık değeri oluşturmak için fırsat sağlar. Sağlığın spiritüel boyutu; bir kişinin yaşamının anlamını, ölümün kabulünü ve yüksek bir güçle bireysel bir ilişkiyi vurgular (Baker, 2003; Nelson, 2002).”

Maneviyatın anlamı ve manevi bakımın içeriği hakkındaki bu yaklaşım, literatürdeki çoğu çalışma için geçerlidir. Örneğin Aslan ve Konuk Şener’e (2009: 54-55) göre temelde, bir düşünceye bağlı bulunma anlamına gelen inanç, insanın bilişsel yönünde yer almaktadır. Din ise, Tanrı veya doğaüstü güçlere inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren bir kurum, kurallar ve semboller düzeni ve inanan kişiye bir yaşam biçimi ön gören sistemi olarak tanımlanmıştır. Maneviyat ise, bireyin materyalin ötesinde ilişkili olduğu her şey ve bunların temel anlamlarına ilişkin

işsel kaynaklarının toplamıdır. Maneviyat; dini bir bağlılığın ötesinde herhangi bir tanrısal inanç olmadan yaşamın anlamı, amacı, iç huzur için çaba sarf etme olarak da tanımlanabilir (Aslan ve Konuk Şener, 2009: 54-55).

Maneviyatı, dini inanç ve uygulamalarla sınırlandırılmayacak kadar geniş bir kavram olarak ele alan yazarlar dinin kurumsal boyutunu öne çıkaran bir tanımı benimsedikleri için dinin maneviyattan ayrılan en temel noktanın dinin kişiye geleneksel, törensel ve spesifik bir öğreti verdiği gerçeği olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca güçlü dini inançları olmayan insanların da spiritüel boyutlarının olduğunu ifade etmişlerdir (Aslan ve Konuk Şener, 2009: 55). “Teorik olarak tüm insanlar spiritual varlıklardır ancak dini varlıklar değildir. Bu bağlamda bireysel spiritualite ve bireysel din de eş anlamlı değildir” görüşü de burada kayda değerdir (Como, 2007. Nakl. Yılmaz, 2011: 64).

Görüldüğü üzere genel temayül maneviyatın dinden geniş olduğu yönündeki vurgudur. Diğer taraftan Batıdaki din ve maneviyatı kutuplaştıran yaklaşımlar da çeviriler aracılığıyla Türkçe literatürde de yerini almıştır. Yılmaz’ın (2011: 65), Baldacchino ve Ross’a (2007) yaptığı atıfla din ve maneviyat farkına dair şu tabloya makalesinde yer vermesi bunun örneklerinden biridir.

Tablo 8. Din ve Spiritualite Arasındaki Farklılıklar

Din	Spiritualite
Toplum odaklı	·Bireysel
·Gözlemlenebilir, ölçülebilir, objektif	·Daha az görülebilir, daha az ölçülebilir, daha subjektif
·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

Kaynak: Baldacchino ve Ross (2007). Nakl. Yılmaz (2011: 65).

Hemşirelik alanında manevi bakımı konu alan çalışmaların hemen hepsinde değinilen nokta, manevi bakım sağlanması beklenen hemşirelerin maneviyatın din ile karıştırmaları ve çoğu zaman eş anlamlı kullanmalarıdır. Bu çalışmalar, manevi gereksinimlerin genellikle dini fonksiyonlarla denk tutulduğu için de manevi bakımın hemşirelik bakımında yer alan diğer rutin uygulamalar arasında kaybolduğuna dikkat çekmektedir. Sağlık literatüründeki hakim algılayışa göre maneviyat ile din birbirinden farklı olgulardır ve hemşireler bu konularda eğitime tabi tutulmalıdır (Ergül ve Bayık, 2004; Aştı ve diğ. 2005; Akgün kostak, 2007; Bostancı Daştan ve Buzlu, 2010; Yılmaz, 2011). Bu araştırmacıların büyük bir kısmı, Batılı bilim adamları tarafından ortaya atılan tanımları kullanmışlar ve maneviyatın dindarlıktan daha geniş olduğunu diğer bir deyişle dini içine aldığını ifade etmişlerdir (Altınlı, 2011: 25).

1.3.4. Türkiye Örneğinde Maneviyat Çalışmaları

Türkiye literatüründe maneviyata yaklaşımlar genel olarak yukarıda verilmiştir. Akademisyen ve bilim adamlarının bu yaklaşımlarının Türk toplumundaki karşılığını bilebilmek için kültürel yapı, sosyal hayat ve bireysel bakış açılarının dikkate alınması gerekmektedir. Akademik planda bu görüşler ileri sürülürken Türkiye'deki maneviyat algısına dair izlenimler ve Türkiye'de yaşayan insanlardan oluşan örnekleme yapılan alan araştırmaları da genel olarak Türk toplumunun konuya yönelik düşünce ve tutumlarını ortaya koymaktadır. Bu çalışmalardan bazıları çok yüzeysel bazıları metodolojik açıdan problemliler olsa da yepyeni bir anlamla terim haline gelme sürecinde olan maneviyatı yerel bir bağlamda ele alması açısından önem taşımaktadır.

Modern anlamda maneviyatı konu alan ve Türkiye'deki bir örnekleme uygulanmış çalışmalardan tarafımızdan tespit edilenlerin ilki, Eser'e (1999) aittir. Bu çalışma bir yaşam kalitesi ölçeğinin Türkçeye standardizasyonundan oluşmaktadır. Türkiye'de konu ile ilgili alan araştırmalarının yıllara göre oranı ve

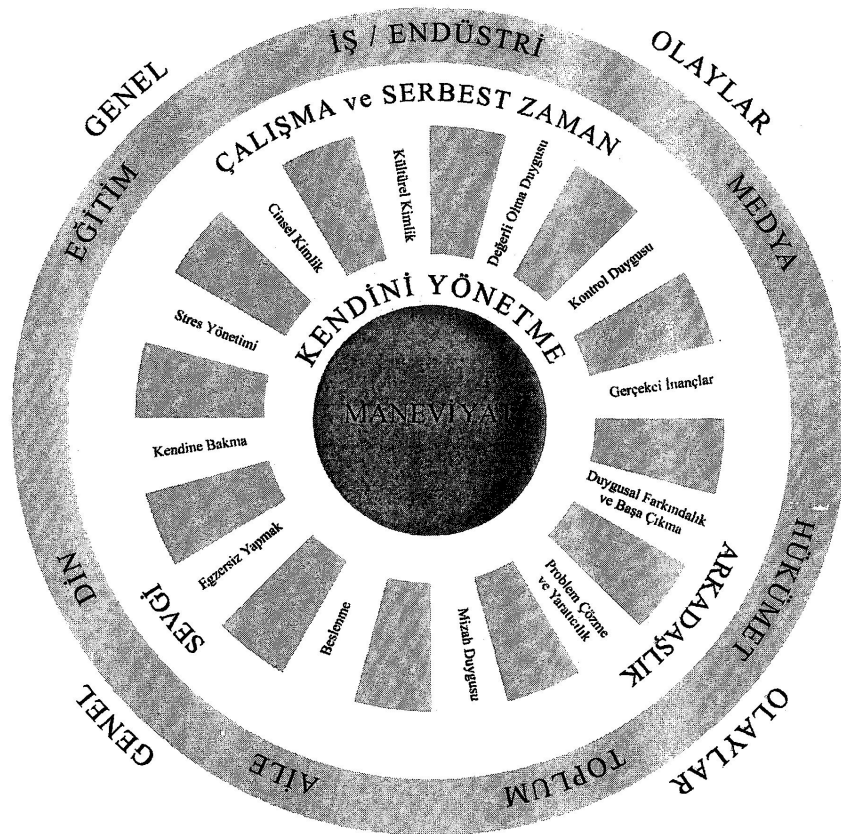
gelişim seyrini tespit edebilmek amacıyla bu bölümde, söz konusu araştırmaların kapsam ve sonuçlarının kronolojik bir sıra ile verilmesine özen gösterilmiştir.

Dünya Sağlık Örgütü (World Health Organization, WHO), insanların iyilik hallerini ölçmek için kültürler arası karşılaştırmalara dayalı bir çalışma sonucunda *Yaşam Kalitesi Ölçeği (World Health Organization – Quality of Life, WHOQOL)* geliştirmiştir. Bu ölçeğin kısa formu (WHOQOL-BRIEF-TR) Eser ve diğerleri (1999) tarafından Türkçe'ye çevrilerek geçerlilik ve güvenilirliği sağlanmıştır. *Yaşam Kalitesi Ölçeği*, uzun formunda (WHOQOL-100) 6, kısa formunda (WHOQOL-BRIEF) 4 alandan oluşmaktadır ve manevi (ruhsal) alan, her iki ölçekte de bulunmaktadır. Din, maneviyat ve kişisel inançlar şeklinde tanımlanan bu alanı kapsayan ölçek, sonraki yıllarda Türkiye'de pek çok çalışmada kullanılmıştır (Birkaç örnek için bkz. Eşit Üstün ve Karadeniz, 2006; Düzgün Çelik, 2006; Okyay ve diğ., 2012). Bunların içerisinde Eser ve diğerlerinin (2005) yaptığı araştırma, Türk örneklem algısını yansıtması açısından önemlidir. *“Sağlıkla ilgili genel bir yaşam kalitesi ölçeği olan Dünya Sağlık Örgütü Yaşam Kalitesi Ölçeği Yaşlı Modülünün (WHOQOL-OLD) oluşturma sürecinde yaşlıların algılanan sağlık ve yaşlılıkla ilgili olarak önceden belirlenmiş alanlara ilişkin tutum ve düşüncelerini ortaya koymak, eksik kalan boyutlar ile ilgili önerileri almak”* (Eser ve diğ., 2005: 170) şeklinde belirlenen amacı gerçekleştirmek için araştırmacılar, 62-85 yaş aralığında bulunan yaşlılardan oluşan 4 adet odak grup görüşmesi yapmışlardır. Araştırmacılar, katılımcıların üzerinde uzlaştığı unsurları belirleyerek, yaşlılar tarafından “çok önemli”, “biraz önemli” ve “hiç önemli değil” şeklinde algılanmasına göre gruplandırmışlardır. Bu araştırmanın sonuçlarına göre örneklem için “din/maneviyat/kişisel inançlar”, “çok önemli” bölümde yer almaktadır (Eser ve diğ., 2005: 175). Türk toplumunda din ve maneviyata önem atfedildiği için bunların hayatın diğer alanlarını etkilemesi öngörülmektedir.

Yaptığımız tarama sonucunda ulaşabildiğimiz kadarıyla Türkiye'de din ve maneviyat kavramlarını birbirinden bağımsız olarak ele alan ilk alan araştırması Doğan'a (2004) aittir. İyilik hali kavramını ele alan çalışmasında Doğan, Witmer ve Sweeney (1991; 1992) tarafından geliştirilen bütüncül modeli esas almıştır. Bu

model, çeşitli klinik ve alan uygulamaları sonucunda geliştirilerek *İyilik Hali Çemberi* ismini almıştır (Myers, Sweeney ve Witmer, 2000),.

Şekil 9. İyilik Hali Çemberi'nde Din ve Maneviyat



Kaynak: Myers, Sweeney ve Witmer, 2000. Nakl. Doğan, 2004: 35.

Bu modeli esas alan Doğan (2004: 13-14) maneviyat tanımını şu şekilde vermiştir:

“Maneviyat (Spirituality), İnsan varlığının fiziksel ve materyal yönünün ötesine geçen, bireyin kişiliğinde somutlaşan bir güç veya varlık bilinci, evrene derin bir bağlılık ve bütünlük duygusu olarak tanımlanabilir.

Maneviyat kavramı bizimle birlikte bütün varlıklarla bağlantılı büyük bir gücü; umut ve iyimserliği; yaşamın anlamı ve amacını; sevgi ve sevecenliği; ahlak ve etik değerleri içerir (Sweeney ve Witmer, 1991: Witmer ve Sweeney, 1992; Witmer ve Young 1996; Myers, Sweedy ve Witmer, 2000)”.

Kendi ise bu tanımlama şu ifadeleri eklemiştir (Doğan, 2004: 36):

“Görüldüğü üzere maneviyat Tanrı inancını, bireyin kendini evrenin bir parçası olarak görmesini ve onunla bütünleşmesini, diğer bir deyişle bireyin iç dünyasını kapsamaktadır”.

Doğan (2004) bu çalışmasında, Myers ve diğerleri (1993) tarafından İyilik Hali Çemberi modeli esas alınarak geliştirilen *The Wellness Evaluation of Lifestyle (WEL)* isimli ölçeği *İyilik Hali Ölçeği (İHÖ)* adı altında Türkçe'ye çevirerek geçerlilik ve güvenilirliğini yapmıştır. Ayrıca 936 üniversite öğrencisine bu ölçeğin Türkçe formunu uygulayarak öğrencilerin iyilik hali düzeylerinin bazı değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Ölçeğin, alt ölçekleri arasında *Maneviyat Ölçeği* de bulunmaktadır.

Söz konusu araştırmanın kişisel bilgi formu bölümünde katılımcılardan kendi dindarlık algılarıyla ilgili olarak “inanırım”, “inanırım ama gereğini yapmam” ve “inanmam” şeklindeki üç seçenektan birini seçmeleri istenmiştir. Örneklemin % 65,8’i “inanırım ama gereğini yapmam”, % 26,4’ü “inanırım” ve % 7,7’si ise “inanmam” cevabını vermiştir. Uygulanan Tukey testi sonuçlarına göre (alfa=0.01) “inandıklarını” belirten öğrencilerin Maneviyat puan ortalamaları diğer iki gruptan anlamlı düzeyde yüksektir. Ayrıca “inanırım ama gereğini yapmam” diyenlerin Maneviyat puan ortalamaları da “inanmam” diyenlerden anlamlı düzeyde yüksektir. Dolayısıyla “genel olarak öğrencilerin dindarlık düzeyi arttıkça “Maneviyat” iyilik hali puan düzeylerinde de bir yükselme olduğu

gözlemlenmektedir” (Doğan, 2004: 165-166). Bu sonuç yazar tarafından şu şekilde yorumlanmıştır (Doğan, 2004: 200):

““Maneviyat” boyutunun önemli öğelerinden biri dini inançtır. Bireyin dini faaliyetlerinde “maneviyat” yönü ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle dini inançları yüksek olan öğrencilerin “Maneviyat” alt ölçek puan ortalamalarının daha az inanan öğrencilere göre yüksek olmasının şaşırtıcı bir durum olmadığı söylenebilir”.

Her ne kadar “inanırım” ve “inanmam” seçeneklerinin dini faaliyetleri ne ölçüde kapsadığı ve “inanırım” ile “inanırım ama gereğini yapmam” seçeneklerinin dini inanç yüksekliği göstergesi olarak yorumlanabilirliği tartışmaya açık olsa da bu çalışma, Batı’daki maneviyat anlayışına dayalı bir modeli Türkiye’de uygulayan ve din ile maneviyata yaklaşımına dair net bir açıklama yapan ilk çalışmalardan biri olması nedeniyle önemlidir. Bu araştırmaya göre Türkiye’de yaşayan insanların dini inançları ile maneviyatları arasında sıkı ilişki vardır.

Aynı yıl yayınlanan bir diğer esere göre Köse ve diğ. (2004), yaşları 18-75 arasında değişen 683 sağlıklı bireyin katılımıyla, Cloninger (1993) tarafından geliştirilen *The Temperament and Character Inventory (TCI)* isimli ölçeğinin Türkçe geçerlilik ve güvenilirliğini test etmişlerdir. “Mizaç ve Karakter Envanteri (Türkçe TCI): Geçerlik, Güvenirliği ve Faktör Yapısı” başlığıyla yayınlanan makalede Türkiye’de ulaşılan sonuçlar, başta Amerika olmak üzere dünyanın farklı ülkelerinde yapılan çalışmadan elde edilen sonuçlarla karşılaştırılmıştır.

TCI 240 maddeden oluşan bir kendini değerlendirme ölçeğidir. 7 üst sıra ölçekten oluşan TCI, sebat etme boyutunda tek ölçeği kapsarken, mizaç boyutunda *Yenilik Arayışı*, *Zarardan Kaçınma*, *Ödül Bağımlılığı* ve karakter boyutunda ise *Kendini Yönetme*, *İşbirliği Yapma* ve *Kendini Aşma* alt ölçeklerini içermektedir. *Kendini Aşma Ölçeği* de, *Kendilik Kaybı*, *Kişiler Ötesi Özdeşim* ve *Manevi Kabullenme* şeklindeki üç alt ölçeklerden oluşmaktadır. Kendini aşma, kişinin kendini ne ölçüde evrenin bütünleşmiş bir parçası olarak hissettiği ile ilişkilendirilmiştir (Cloninger ve diğ., 1993).

Köse ve diğerlerinin (2004) elde ettikleri bulgulara göre *Kişiler Ötesi Özdeşim*'in Türk toplumunda elde edilen alt ölçek puanları, Amerika toplumundan anlamlı olarak yüksek olduğu saptanmıştır ($p<0.001$). *Kendini Aşma* ile *Manevi Kabullenmenin* puanları ise, Amerikan toplumu ortalamalarından anlamlı olarak düşük bulunmuştur ($p<0.001$). (Köse ve diğ., 2004: 110). Ortaya çıkan bu farklılıkları yazarlar, “kültürel farklılıklar ve bu kavramların tanımının Batılı olmayan toplumlarda farklı değerlendirilmesi” şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca “örneklem grubunun farklı oluşturulmasının ve orijinal çalışmanın alışveriş merkezine gelenleri içermesi ve Türkiye’deki örnekleme oranla daha az miktarda gençlerden oluşmasının da etkili olabileceğini ileri sürmüşlerdir (Köse ve diğ., 2004: 116). Yazarlara göre “bireyselliğin değil de birbirine bağımlı olmanın yüceltiildiği, kolektivist yönelimli bir toplum olan Türk toplumunda, *Manevi Kabullenme* puanlarının düşük oluşunu açıklamak” zordur. Bu noktada yazarlar, “bu kavramların tanımlarının Batılı olmayan toplumlarda farklı değerlendirilmesinden kaynaklanabileceğini düşündüklerini” yinelemişlerdir (Köse ve diğ., 2004: 116). Batıda algılanan şekli üzerine geliştirilen maneviyat ölçekleri, Türkiye örnekleminde farklı algılanıyorsa bunun sebepleri ve muhtemel sonuçlarının araştırılması önem arz etmektedir. Yapılan analizlerin sonucunda Türkçe *Mizaç ve Karakter Envanteri*'nin geçerlilik ve güvenilirliği sağlaması ve iç tutarlık katsayısı ve yapı geçerliliğinin de bunu desteklemesi nedeniyle ölçeğin Türk toplumunda Cloninger'in yedi-faktörlü kişilik modelini ölçebileceği belirtilmiştir (Köse ve diğ., 2004: 119). Bu ölçek Türkçe'ye kazandırıldıktan sonra çeşitli çalışmalarda maneviyat/ruhsallık ölçeği olarak kullanılmıştır.

Arkar ve diğ. (2005) de, *TCI*'nin Türkçe gecelik-güvenirlik ve faktör yapısını, 470 sağlıklı gönüllü ve 544 psikiyatri hastasından oluşan bir örnekleme test etmişlerdir. Maneviyat ölçeği olarak da kullanılan *Kendini Aşma Ölçeği*'yle ilgili olarak ulaşılan sonuçlardan önemli iki tanesine değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, “psikiyatri hastalarında (ort. = 17.21), normallere (ort. = 18.09) kıyasla, *Kendini Aşma* anlamlı olarak daha az” olduğudur (Arkar ve diğ., 2005:199). İlginç bir sonuç olan ikincisi ise, *Kendini Kabullenme*'nin, *Kendini Aşma*'ya negatif

olarak yük vermiş olmasıdır (Arkar ve diğ., 2005: 201). Bu çalışmada yazarlar Türkiye örnekleminin karakteristiklerine dair bir yorum yapmamışlardır.

Maneviyatın Türkiye özelinde nasıl ele alınabileceğine dair tespit ve önerilerde bulunan ilk isimlerden biri olan Özdoğan'a (2005a: 65) göre İslam, dünya literatüründe sıkça atıf yapılan kurumsal din yapısından çok maneviyat olarak nitelendirilen yapıyla uyumludur. O, Türkiye'de maneviyatın psikoloji uygulamalarına katılması noktasındaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir (Özdoğan, 2005a: 70-71):

“Öz niteliklerimizi, yani ilahi yanımızı ne kadar fark eder ve yaşarsak, o kadar Yaradanımızı tanırız, anlarız, biliriz. Biz özümüzle iletişime geçemediğimizde, gerçekte ilahi olanla da iletişime geçememiş oluyoruz. Ruhsal sorunları yaşadığımız süreçte, özümüzle olan iletişimin kopukluğu söz konusudur. Bu sorunların çözümünde, insanın maddesel ve ruhsal boyutunu birlikte değerlendiren, yani psikoloji biliminin verilerini ilahi öğretiyile bütünleştiren yaklaşım etkili olabilir.”

Özdoğan, yukarıda değinilen bakış açısı ışığında Ankara Ulucanlar Ceza ve Tutukluevi kadın koğuşundaki 16 tutuklu ve mahkumla tema odaklı grup toplantıları ve ikili danışmanlık seansları gerçekleştirmiştir. Bu görüşmelerde o, psikoloji kaynaklarının yanı sıra dini kaynaklara da atıflar yaparak maneviyat ile ilgili konulara değinmiştir. Ön test – son test sonuçlarına göre tutuklu ve mahkumların, öfke kontrolü, kendini affetmek, geleceğe umutla bakmak gibi konularda pozitif yönde anlamlı fark tespit edilmiştir (Özdoğan, 2005a: 276-277). Bu çalışma, maneviyata ilişkin konuların psikolojik uygulamada kullanılmasının Türkiye'deki ilk örneklerinden olması açısından önem taşımaktadır.

2000'li yılların başlarında Türkiye'de yeni oluşmakta olan maneviyata yönelik gündemin Batı-Türkiye / Hristiyanlık-İslam ayrımına dikkati çeken diğer bir isim olan Ok (2006: 449), Türkiye'de yaşayan insanların maneviyatı çoğunlukla, yaygın geleneksel din olan İslam'la isimlendirdikleri öngörüsünde bulunmuştur. Bu

öngörünün araştırmalarla test edilmesi daha sonraki yıllarda ancak mümkün olmuştur.

Dindarlık ve maneviyatı aynı çalışmada ele alan araştırmalardan birinde Türkyılmaz (2008), dini ve manevi yönelimlerle genetik yapı arasındaki ilişkiyi incelemek amacıyla 17-52 yaşları arasında 60 tane tek yumurta ve çift yumurta ikizine anket uygulamıştır. İkizlerin tek yumurta mı yoksa çift yumurta mı ikizi olduklarını (zigositelerini) belirlemek için *Zigosite Testi*, dindarlık düzeylerini ölçmek için Uysal (1995) tarafından geliştirilen *İslami Dindarlık Ölçeği*; ikizlerin maneviyat ya da maneviyata dair yönelimlerini belirlemek için ise *Mizaç ve Karakter Envanteri*'nin karakter boyutu alt ölçeklerinden biri olan “kendini aşma” alt ölçeği kullanılmıştır. Bu çalışmada örnekleme, kendi dindarlık durumlarını nasıl algıladıkları sorulmuş ve “dindar olmayan”, “az dindar”, “dindar”, “ok dindar”, şeklinde 1’den 4’e kadar seçenekler sunulmuştur. “Sizce dindarlık ne derece önemlidir” şeklindeki soruya örneklemin 1 ile 4 arasında bir cevap vermesi talep edilmiştir. Çalışmadan elde edilen sonuçlara göre örneklemin büyük bir kısmı kendini “dindar” olarak algılamakta (art. Ort. 3,05), dine de oldukça fazla önem vermektedir (art. Ort. 3,54). Diğer taraftan öznel dindarlık algısı yüksek olmasına rağmen, ölçekten edinilen bulguya göre örnekleme, dindarlığın *bilgi ve ibadet* boyutlarında daha düşük dindarlık eğilimi sergilemiştir (Türkyılmaz, 2008: 112). Bu bilgi, örneklemin dindarlık kelimesine farklı anlamlar yüklediği şeklinde de yorumlanabilir. Dindarlığın *inanç ve etki* boyutuna giren tutum ve davranışların ise diğer boyutlardaki tutum ve davranışlara göre daha yoğun olduğu saptanmıştır (Türkyılmaz, 2008: 111) ve bu durum, bireylerin sahip oldukları dini inançları doğrultusunda davranmaya çalıştıkları ve bu nedenle de dinin bireysel planda olduğu kadar toplumsal etkiler de yaptığı şeklinde yorumlanmıştır (Türkyılmaz, 2008: 112).

Söz konusu çalışmada katılımcıların dine önem verme dereceleri ile maneviyata önem verme dereceleri (art. Ort. 3,54) arasından bir eşitlik söz konusudur (Türkyılmaz, 2008: 86, 89-90). Ancak maneviyatın alt boyutları ile dinin *inanç boyutu* arasındaki ilişki pozitif yönde olmasına rağmen bu ilişki anlamlılık

düzeyine ulaşmamıştır. Bu sonuç yazar tarafından, “maneviyat ölçeğinde yer alan ifadelerin ya kültürel farklılıktan dolayı farklı anlamlandırılmasıyla ya da örnekleme değişik mistik çağrışımlara sebep olmuş olmalarıyla açıklanabilir” şeklinde değerlendirilmiştir (Türkyılmaz, 2008: 99). Benzer şekilde dindarlığın *etki boyutu* ile maneviyatın boyutları arasında düşük düzeyde ilişkiler olmakla birlikte bu ilişkiler anlamlı bir düzeyde bulunmamıştır. Diğer bir deyişle, kişilerin dindarlıklarını günlük hayatta uygulama konusundaki gayretleri ile manevî eğilimleri arasında anlamlılık düzeyine erişen bir ilişki gözlenmemiştir (Türkyılmaz, 2008: 99). Bu bulgu, maneviyatın kişinin günlük hayatına ve hayatının her alanına daha çok kutsallık katması anlamına da geldiğini ileri süren literatürle uyumlu değildir. Çalışmanın diğer bölümlerinde dindarlığın bazı alt boyutlarıyla maneviyatın bazı alt boyutları arasında tek yumurta ve çifti yumurta ikizlerinde anlamlı ilişkiler saptanmıştır. Diğer taraftan dindarlık ve maneviyat kavramlarının alt boyutlarıyla ilgili literatürle paralellik arz etmeyen sonuçlar da elde edilmiştir. Örnek olarak “bazen başkalarına karşı sözcüklerle açıklayamadığım bir bağlantı hissederim” maddesi üzerinden yapılan yorum şu şekildedir (Türkyılmaz, 2008: 114).

“(Bu maddenin) Türk katılımcılardaki karşılığı, toplumsal yapıları daha seküler ve din ile maneviyata bakış açıları daha bireysel olan toplumlardaki kişiler ile aynı olmayacaktır. Bilindiği gibi Batı toplumunda günden güne yaygınlık kazanan Yeni Çağ dinleri, daha bireysel bir maneviyat vurgusu yapmakta ve pek çok Batılı bu manevi dinleri benimsemese bile bu dinlerin kendi kültürlerine dahil ettiği kavramlara aşina olmaktadır”

Türkiye örnekleminde maneviyat algısının Batı’dakinden farklı olabileceğine dair yorumlar, alan araştırmalarına dayalı olarak devam etmektedir. Benzer şekilde din ve maneviyatın birbirine göre konumlandırılışı da kültürel olarak değişebilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak, “Modernleşme ve sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri” isimli makalesinde Yapıcı (2009), farklı fakültelerden 593 öğrenciyle yaptığı çalışmada gençlerin

din algılarına ilişkin açık uçlu soruya verdikleri cevaplar kümelenmiştir. Elde edilen sonuca göre din ile ilgili en çok ifade edilen üç tema, “iman ve inanç” (% 24.95), “ruhsal huzur ve manevi mutluluk” (% 14.59) ve “Allah ve Allah’a iman” (% 14.20) şeklindedir (Yapıcı, 2009: 11). “İman ve inanç” ifadesinin “Allah ve Allah’a iman” ifadesinden daha fazla belirtilmiş olması ve ruhsal/manevi huzurun da ikinci sırada büyük bir orana sahip olması, bugün batı literatüründe maneviyat adı altında ele alınan konuların Türk gençliğinin zihninde din kelimesi ile çağrıştırıldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu örneklem grubunun zihninde din ve maneviyatın sıkı ilişki içinde olduğu söylenebilir. Dahası çalışmasının sonunda Yapıcı, Türk gençliğine göre inanç olmadan dinden bahsedilemeyeceğini ancak dini tanımlamak için de inancın yeterli olmayacağını dile getirmiştir. Elindeki verilere dayanarak Yapıcı (2009: 28), “bir inancın din olarak kavramlaştırılabilmesi için bir takım *emir ve yasakların*, bu bağlamda *dua ve ibadetin* var olması, böylece *Allah ile insan arasındaki ilişkinin* tesis edilmesi gerekir. Bu da dinin sadece bir maneviyattan ibaret olmadığı, aynı zamanda onun müesses bir yapı ve şekil içermesi gerektiği” şeklinde bir yorum getirerek Türk gençliğinin zihninde dinin maneviyatı kapsayan bir kavram olduğunu ima etmiştir.

Yapıcı’nın Batıdaki kurumsal dine bağlı olamadan inanmaya devam etme olgusu ile Türk gençliğinin din algısı üzerinden yaptığı şu çıkarım da konuyu ışık tutmaktadır (Yapıcı, 2009: 28):

“Batıda ‘aidiyetsiz inanmak’ (Davie, 1996) şeklinde ön plana çıkan yaklaşımların dönüşen dindarlıkların temel görüntülerinden birisi olduğu da vurgulanmaktaydı. Anlaşılan o ki Türk gençleri arasında ‘aidiyetsiz inanmak’ denilen şey henüz belirgin bir şekilde ortaya çıkmamıştır. Dini; ‘manevi duygular’ ve ‘ruhsal gıda’ şeklinde ifade eden, yani onu bireysel maneviyata indirgeyenlerin sayısının oldukça düşük olması bu hususu teyit edici mahiyettedir”.

Bu durumda din kelimesinin örneklime maneviyatı çağrıştırdığı ileri sürülebilir. Türkiye’de yapılan çalışmalarda tersi de söz konusudur. Yılmaz ve Okyay’ın (2009), hemşirelerin maneviyat ve manevi bakıma ilişkin görüşlerinin belirlenmesi amacıyla 333 kişilik bir örnekleme uyguladıkları anket sonuçlarına göre hemşirelerin % 8.3’ü maneviyatı, “insanın iç dünyasına ait her şey”, % 4.5’i “insanın dini duygu ve uygulamaları” ve % 4.2’si se “insanın alışkanlıkları, sevdiği, hoşlandığı her şey” olarak tanımlamıştır. Örneklemin % 73’ünün maneviyat kavramını, % 93.4’ünün manevi bakım kavramını tanımlamamayı tercih etmişlerdir (Yılmaz ve Okyay, 2009: 45). Yazarlar tarafından bu sonuç, hemşirelerin, maneviyat ve manevi bakım kavramları hakkında yeterli bilgi, görüş ve uygulamaya sahip olmadıkları şeklinde yorumlanmıştır. (Yılmaz ve Okyay, 2009: 49).

Uysal ve Ayten (2009) ise, 277 kişilik üniversite öğrencilerinden oluşan örnekleme maneviyat ile umutsuzluk ilişkisini ele almışlardır. Araştırmada veri toplama aracı olarak, Beck Umutsuzluk Ölçeği ve Cloninger tarafından geliştirilen *Mizaç ve Karakter Envanteri*’nin “*Kendini Aşma* alt ölçeği kullanılmıştır. Elde edilen verilere göre yazarlar, “ölçeğin orijinalinde yer alan bazı maddelerin Türk örnekleminde farklı çağrışımlara yol açtığı, özellikle İlahiyat eğitimi alan örnekleme, “ruhsallık” şeklinde ifade edilen özelliklerin “manevi ve ahlaki” değer gibi algılandığı” sonucuna ulaşmışlardır (Uysal ve Ayten, 2009: 329). Ulaşılan bu bilgi, Türk örnekleme “ruhsal ve ruhsallık” ifadesinden ziyade “manevi ve maneviyat” kelimelerinin tercih edilebileceğini göstermektedir. Ayrıca yazarlar genel olarak “mistik düşünce, bütünlük algısı, özdeşim hissi” boyutlarına giren ruhsallık eğilimleri ile umutsuzluk arasında ters orantı bulmuşlardır (Uysal ve Ayten, 2009: 329). Bu ifadeler, çalışmamızda *manevi* ve *maneviyat* kavramlarını tercih etmemizi desteklerken maneviyat ölçeklerindeki maddelerin farklı algılanmasının altını bir kez daha çizmektedir.

Maneviyat ölçeği ve dindarlık söz konusu olduğunda Bedel’in (2009) çalışması kayda değer niteliktedir. Araştırmasında Bedel (2009), Yaşları 20 ile 80 arasında değişen 713 kişilik bir örnekleme Delaney’in (2005) *Spirituality*

Scale'inin Türkçe geçerlilik ve güvenilirliğini yapmaya çalışmıştır. Bu çalışmasında Bedel, örneklemin dini inancını sormanın yanı sıra *dindar* sözcüğü onlara neyi ifade ediyorsa onu baz alarak kendilerini ne kadar dindar hissettiklerini 1 (Hiç dindar değilim) ile 6 (Çok dindarım) arasını gösteren bir cetvel üzerinde belirtmelerini istemiştir. Benzer şekilde maneviyat sözcüğü onlara neyi ifade ediyorsa onu baz alarak maneviyata ne kadar önem verdiklerini 1 (Maneviyata hiç önem vermem) ile 6 (Maneviyata çok önem veririm) arasını gösteren bir cetvel üzerinde belirtmelerini istemiştir. Örneklemin % 70,5'i dininin İslam olduğunu söylerken %19,1'i bir din belirtmemiştir. Katılımcıların % 2,7'si ateist, % 2,7'si Yahudi, % 1,8'i deist, % 1,5'i Hıristiyan ve % 1,3'ü agnostik olduğunu ifade etmiştir. Geniş örneklem hacmi ve farklı inançlardan kişileri içinde bulundurması nedeniyle bu çalışma Türkiye'de yapılmış maneviyat ve dindarlık çalışmaları açısından önem taşımaktadır. Bedel (2009: 115), maneviyat ve dindarlığın aynı mı yoksa ayrı mı algılandığını bulmak için algılanan maneviyat puanları (M = 4.42, SD = 1.37) ile algılanan dindarlık puanlarını (M = 2.92, SD = 1.37) T testi ile karşılaştırmıştır. Test sonucuna göre bu iki kavramın algılanma şekli arasında, alfa .01 düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı fark bulunmuştur ($t(712) = 27.84, p < 0.01$). Diğer bir ifadeyle katılımcıların için bu terimler farklı anlamlara gelmektedir. Diğer taraftan algılanan dindarlık ile algılanan maneviyat arasında anlamlı bir ilişki de saptanmıştır ($p < 0.01$). Bu bulgu, Türkiye'deki dindarlık ve maneviyatla ilgili çalışmalar için oldukça hayati bir noktadır.

Delaney'in (2005) geliştirdiği ölçeğin Türkçe versiyonu olan *Maneviyat Ölçeği*'nin Türkiye örnekleminde uygulanması için geçerli ve güvenilir olmadığı sonucuna ulaşan Bedel (2009), bu sırada elde ettiği analiz sonuçlarını şu şekilde yorumlamıştır (Bedel, 2009: 162).

“Türkiye’de yaşayan insanlar maneviyatı dindarlıktan farklı olarak algılasalar bile çoğu, bu iki kavram arasında doğal bir bağ olduğunu düşünmektedir”.

Ayrancı ve Semerciöz (2011), Türkiye'nin 500 büyük sanayi kuruluşu yöneticileriyle yaptıkları nicel çalışmada manevi liderlik, maneviyat ve dindarlık ilişkisini incelemişlerdir. Yazarlar, *Spiritual Leadership Scale* (Ruhsal Liderlik Ölçeği, Fry ve diğ., 2005), *Index of Core Spiritual Experience (INSPIRIT)*, Temel Manevi Tecrübe Endeksi, Kass ve diğ., 1991) ve *The Integrated Spiritual Intelligence Scale (ISIS)*, Birleşik Manevi Tecrübe Ölçeği, Amram ve Dryer, 2008) ölçeklerinden seçtikleri maddeleri Türkçe'ye çevirerek elde ettikleri anketi, 408 tane üst düzey yöneticiye uygulamışlardır. Bu çalışmanın sonuçlarına göre katılımcılar, dindarlık ve maneviyatla ilgili konuları birbirinden ayırma eğilimindedir çünkü dindarlıkla maneviyatın birbirine bağlı olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Yapılan faktör analizi de bu iki teriminin birbirine karıştırılmadığını ortaya koymuştur (Ayrancı ve Semerciöz, 2011: 142-143). Bununla birlikte yazarlar Türkiye'de geliştirilmiş maneviyat ve dindarlık ölçeklerine ihtiyaç olduğunu, özellikle kavramlara yönelik kültürel ve sosyal atıfların belirlenmesi gerektiğini ifade etmişlerdir (Ayrancı ve Semerciöz, 2011: 143).

Kavramlara yönelik kültürel ve sosyal atıfların belirlenebilmesi için araştırmaya katılanların kişisel düşüncelerinin de alınması gerekmektedir. Böyle bir çalışma yapan Altınlı (2011), 220 üniversite öğrencisinden dindarlık ve maneviyatı tanımlamalarını istemiştir. Ayrıca dindarlığı ölçmek için *Kısa İslami Dindarlık Ölçeği* (Ayten, 2009) ve maneviyatı ölçmek için de Cloninger tarafından geliştirilen *Mizaç ve Karakter Envanteri*'nin "Kendini Aşma alt ölçeğini (Cloninger et al, 2005) kullanmıştır. Bu çalışmanın sonucuna göre örneklemin % 42'si din ile maneviyatı aynı şekilde tanımlamıştır. % 12'si maneviyatın, iletişim, bağlılık ve Allah'a yakınlık ve Allah'ı aramak ile ilgili olduğunu belirtmiştir. % 23,6'sı ise din ve dindarlığa bağlı bir terim olmadığını belirtmişlerdir (Altınlı, 2011: 35). Örnek olarak seçilen tanımlar ise şu şekildedir:

"maneviyat, tüm dinlerden veya bir dine bağlı olmayan insanların Tanrı'ya olan bağlılıklarıdır" (28 yaşında, kız, İlahiyat Fakültesi öğrencisi)

"maneviyat, kişinin kendini Allah'a teslim etmesidir" (23 yaşında, erkek, Psikoloji Bölümü öğrencisi)

“maneviyat, din, inanç, ahlak ve sevgiyi içeren geniş bir kavramdır” (20 yaşında, kız, İlahiyat Fakültesi öğrencisi)

Katılımcıların dindarlık tanımları ise birbirine benzemektedir. Bunlar arasında “Allah’ın emirlerini isteyerek yerine getirme”, “her zaman ve her yerde Tanrı’ya saygı duymak”, “Yaratıcı’ya tam bağlılık”, “itaatkar olmak”, “duraksamadan dini uygulamak”, “baskı altında hissetmeden manevi değerler doğrultusunda bir hayat yaşamak” ve “Müslüman olmak ve Kur’an ve hadis rehberliğindeki dini uygulamak” sayılabilir. Sadece bir kişi bu soruya farklı bir yanıt vermiştir (Altınlı, 2011: 35): *“Dindarlık, dini liderler tarafından bazı insanları istismar etmek için kullanılan bir araçtır”* (29 yaşında, erkek, Psikoloji Bölümü öğrencisi)

Altınlı’ya (2011: 36) göre maneviyat algıları üç kategoride toplanabilir:

1. *Maneviyat, Allah’a bağlılıktır*
2. *Maneviyat din ile ilişkidir*
3. *Maneviyat dindarlıkla ilgili olmayan duygulardır.*

Örneklemin % 42’si maneviyatı açıklarken dine atıf yaparken % 24’ü yapmamıştır. Maneviyatı açıklarken dine atıfta bulunanların büyük kısmı maneviyatın “Allah’a saygı”, “Allah rızası için ve onun emirleri doğrultusunda bir hayat yaşamak” ve “İslam’ı samimi olarak uygulamak”. Maneviyatı açıklarken dine atıfta bulunmayanların cevaplarında ise şu kategoriler öne çıkmıştır: “Tanrı’yı arama sürecinde ulaşılan huzur”, “samimiyettir”, “ruhu değerlerle zenginleştirmek” (Altınlı, 2011: 36).

Bu çalışmanın sonucunda Altınlı, Türkiye’de maneviyat algısının dindarlık kavramından tamamen bağımsız olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Kullandığı

dindarlık ve maneviyat ölçeklerinden elde ettiği verilere korelasyon analizi uygulayarak ulaştığı, bu iki yapının arasında anlamlı bir ilişki olduğu yönündeki bulgusu da bu tespiti destekler niteliktedir (Altınlı, 2011: 42). Diğer taraftan örneklemin %24'ü gibi azımsanmayacak bir bölümü, maneviyat tanımlarında din ile ilgili kavramlara değinmezken ölçeklerden elde edilen yüksek korelasyon, kendi maneviyat tanımlarında din ile ilgili kavramlara yer vermeseler bile örneklemin maneviyat ve dindarlık eğilimlerinin birbiri ile sıkı ilişki içinde olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Altınlı, 2011: 43).

Bu bölümde değinilen alan araştırmalarına bakıldığında, Türk-Müslüman kültürü içerisinde yaşayan insanların zihinlerinde din ve maneviyatın yakın yerlere kodlandığını ve Batı'da oldukça yaygın olan “dindar değilim ancak maneviyatım güçlüdür” şeklindeki tanımlamanın henüz belirgin olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca Türkiye’de maneviyata yönelik çalışmalarda ciddi bir artış olduğu gözlenmektedir. Bu çalışmalar bir katkı da *İstanbul Nöropsikanaliz Çalışma Grubu*’ndan gelmiştir. Bu ekibin kurucusu ve temsilcisi Özkarar Nöropsikanalizi şu şekilde açıklamıştır (Özkarar, 2007: 56):

“Zihin odalı ruh bilimi bir yandan, beden odaklı sinir bilimi diğer yandan gelişmiş ve büyümüştür. 21. yüzyılda alt dalların tekrar bir araya getirilmesi ve biriken verilerin bütünleştirilmesi için bir çaba belirmiştir. Bütünleşmiş bilim adına oluşturulan yeni akımlardan biri de Nöropsikanalizdir. Nöropsikanaliz, psikanaliz ve sinirbilimin ulaştığı bilgileri birleştirmeyi amaçlayan disiplinler arası bir kuramdır”.

İstanbul Nöropsikanaliz Çalışma Grubu, Davis ve diğerleri (2003) tarafından geliştirilen *The Affective Neuroscience Personality Scale* isimli ölçeğin Türkçe standardizasyonu *Afektif Sinirbilim Kişilik Ölçeği* adı altında yapmıştır (Özkarar ve diğ. 2009). Ölçek, *Maneviyat* isimli bir alt ölçek içermektedir. Bu grup daha sonra *Temel Duygulanım Sistemlerinin Maneviyatla İlişkisi: Türk ve Amerikan Normlarının Kıyaslanması* ismini verdikleri çalışmayı 12. Uluslararası

Nöropsikanaliz Kongresi'nde Berlin'de (Özkarar ve diğ. 2011), 17. Ulusal Psikoloji Kongresi'nde ise İstanbul'da (Özkarar ve diğ. 2012) sunmuşlardır. Özkarar'la mail yoluyla kurulan iletişimde maneviyat ölçeğinin Türk ve Amerika toplumlarında farklılık göstermediği bilgisine ulaşılmıştır. Özkarar, "böylece maneviyatın evrensel bir olgu olduğunun bir kez daha altının çizildiğini" ifade etmiştir. Çalışma grubu bu yıl içerisinde makaleyi yayına hazırlamaktadır. Dolayısıyla konu ile ilgili ayrıntılı bilgiye önümüzdeki günlerde ulaşmak mümkün olacaktır.

Buraya kadar değinilen konulara bakılarak şunları ifade etmek mümkündür. 2013 itibariyle genel olarak Türkiye'de halk arasında olmasa bile akademik camiada yeni yüklendiği anlamla maneviyat bilimsel araştırmanın ilgi odağı olmuştur. Ancak bu çalışmalar büyük ölçüde Batı'daki maneviyat tanımlarına dayanmaktadır.

Akademik alandaki hareketlilik politik planda da yankı bulmuştur. 24.05.2012 tarihinde Ankara'da Sağlık Bakanlığı'nın öncülüğünde, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Toplum Ruh Sağlığı Derneği ile Palyatif Sağlık Hizmetleri Derneği'nin katılımıyla *I. Ulusal Din Psikolojisi ve Manevi Bakım Çalıştayı*, düzenlenmiştir. Bu çalıştay sonucunda hastanelerde görev yapmak üzere manevi bakım uzmanlarının yetiştirilmesi için yüksek lisans ve doktora düzeyinde programlar açılmıştır (<http://www.tkhk.gov.tr/TR,197/i--ulusal-din-psikolojisi-ve-manevi-bakim-calistayi.html>).

Diğer taraftan sosyal alanda da maneviyata yönelik ilginin izleri görülmeye başlamıştır. *Spiritüel yaşam koçluğu* gibi destek hizmetlerinden (<http://www.spirituelyasamkoclugu.com/>), içinde *spiritüel renkler* ifadesi geçen dekorasyon dergilerine (Maison Francaise, 2011); *Kozmik Mutluluk ve Bütünsel Kişisel Gelişim Yolu* gibi kitaplardan (Soran, 2007), *spiritüel dersler* isimli seminer programlarına (<http://www.sayaka-okul.com/programlar/spirituel-dersler/>) kadar pek çok formda modern maneviyat türevlerine rastlamak mümkündür.

1.3.5. Türkiye’de Maneviyatla İlgili Güçlük ve Eleştiriler

Batı literatüründe maneviyat kavramına yönelik yoğun ilgi, Türkiye’de de kendini hissettirmeye başlamıştır. İnsanın manevi yönünü ve maneviyatı ele alan çalışmalar hızla artarken Din Psikolojisi’nin odak noktasındaki dindarlık kavramının incelenmesinde karşılaşılan güçlüklerin (Bkz. Köroğlu, 2012) benzerleri maneviyat kavramı için de ortaya çıkmaya başlamıştır. Söz konusu güçlüklerle bir de farklı dil ve kültürlerde maneviyat kelimesine yüklenen anlamın değiştiği gerçeği de eklenince ortaya çıkan tablo oldukça karışık görünmektedir. Maneviyatı konu alan çalışmaların sayısındaki ciddi artış göz önünde tutulursa, kavramsal anlamdaki bu kargaşanın bir dereceye kadar netliğe kavuşturulması da daha önemli hale gelmektedir. Bunun için maneviyat çalışmalarında karşılaşılan güçlükleri sınıflandırmak ilk adım sayılabilir:

Sosyal bilimlerde kazandığı yeni anlamıyla maneviyat teriminin Türkçe literatürdeki kullanımında karşılaşılan güçlüklerin başında tanım zorluğu gelmektedir. Arkonaç’ın (1998: 21) belirttiği gibi sosyal bilimlerde “yapılan tarifler genelde, çözdüklerinden daha fazla problem yaratırlar. Bu tariflerin her zaman içinde çok dikkatli bir şekilde incelenmeye ihtiyaçları vardır”. Gerek Batı literatüründe gerekse Türkiye literatüründe maneviyatın çok çeşitli tanımlarına önceki bölümlerde değinilmişti. Bu çeşitliliğin temelinde maneviyat kavramının, farklı anlamlarda kullanılabilen nesnel yapısı, kompleks ve belirsiz nitelikte olmasının yattığı söylenebilir. Çoğu çalışma şümulü bir tanım yapılmasının zorluğunu dile getirerek bu konuda bir fikir birliğinin olmamasını doğal karşılamışlardır (Yılmaz, 2011: 62).

Tanımlama noktasında yaşanan güçlüklerde maneviyatın göreceli yönünün etkisi büyüktür. Bireyler tarafından yüklenen farklı anlamlar nedeniyle maneviyat, tanımı kolayca yapılan ve gerek halk arasında gerekse akademik çevrelerde anlamı üzerine mutabık olunan bir kavram olmaktan uzaklaşmaktadır. Bu durum ise kavramın, farklı bakış açılarını da yansıtacak şekilde kapsayıcı bir şekilde ele alınmasını güçleştirdiği gibi psikolojik yöntemlerle araştırılmasını ve ölçülmesini de büyük ölçüde zorlaştırmaktadır.

Kişisel algı farklarının yanı sıra maneviyatın kişiye, gruba, topluma, kültüre ve dine göre farklı şekillerde tezahür etmesi de yaşanan güçlüklerden birisidir. Nesnel yapısı çok ön planda olan maneviyat bireysel bir örüntüde anlamlandırılmaktadır. Bireysel dünya ise sosyal ve kültürel ortamla sürekli etkileşim halindedir. Dolayısıyla sosyal gerçeklik ve kültür gibi sürekli değişim halindeki bir olgunun bilimsel araştırmaya konu olması, bir anlamda kaygan bir zeminde bilgi üretmeye çalışmaktır. Bu nedenle özellikle sosyal alanlarda kavramsal temellerin atılması dahi uzun bir süre almakta, sosyo-kültürel alanda yaşanan değişim etkisini, bu kavramlara yüklenen anlamlarda hissettirmektedir. Dolayısıyla bu alanlarda kullanılan kavram ve özellikle de araçların eleştirel ve işlemsel bir süreçten geçmesi gerekmektedir (Çelik, 2004: 217). Maneviyat kavramı da böylesi bir sürecin içerisinde yer almaktadır. Çalışmaların sağlam zeminlere oturmaması halinde kavramın tanımlanması, ölçülmesi ve nitelendirilmesi de problemlidir.

Türkiye'deki maneviyat çalışmaları ile ilgili bir diğer güçlük, maneviyat kavramının dindarlıkla göstermiş olduğu ilişkidir. Nitekim bizatihi dindarlık kavramı ve ölçülmesi netliğe kavuşmuş değildir. Dindarlık bireyin hem formel ibadetlerinde hem de bütün davranışlarında sergilediği öznel bir kulluk göstergesi olarak tanımlansa da onun öznelliği, bu kulluk derecesinin empirik ölçütlerle tespitinde pek çok açmazın da ortaya çıkmasına yol açmaktadır (Subaşı, 2004: 61; Kurt, 2009: 3). Benzer bir durum dini tecrübe için de geçerlidir (Tüzer, 2006: 37). Maneviyat kavramı da çoğunlukla dindarlık ve dini tecrübe kavramlarının niteliklerine göre şekil aldığı için bu iki kavramın sınırlarının net olmayışı maneviyat çalışmalarını da güçleştirmektedir. Bu nedenle dindarlık ve maneviyatın benzeşen ve ayrışan yönlerini belirlemek önem arz etmektedir (Yapıcı, 2012: 5). Ancak ne Batı literatüründe ne de Türkiye'de böyle bir netliğin henüz yapılamadığını söylemek mümkündür. Özellikle Türkçe'deki çeviri farklılıkları da duruma eklendiğinde din/dindarlık ve maneviyat kavramlarının bir süre daha açık-seçik olamayacağı öngörüsünde bulunulabilir.

Spirituality kavramının Türkçe'ye altı ayrı şekilde çevrilmiş olması (maneviyat, ruhsallık, tinsellik, spiritüalite, spiritualite, spiritualizm) çeviri kaynaklı güçlüklerin karmaşasını ortaya koymaktadır. Bu çeşitlilik sadece *spirituality* kelimesinin anlaşılmasına dair bir güçlük değildir. Beraberinde diğer terimlere yüklenen anlamların karmaşasını da getirmektedir. Örneğin Bostancı Daştan ve Buzlu'nun (2010), makale özetinin ilk cümlesi, onların *manevi* ve *ruhsal* terimlerine ayrı anlamlar yükledikleri imajını vermektedir: “Genel olarak hastalıklar; bireylerin fiziksel, emosyonel, ruhsal ve sosyal gereksinimleri yanı sıra manevi gereksinimlerini de artırır” (Bostancı Daştan ve Buzlu, 2010: 73). Görüldüğü gibi *ruhsal* ifadesi daha çok insanın *psikolojik* yönünü belirtmektedir. Yazarlar maneviyat kelimesini kullanmayı tercih ederek bu iki kavramı ayırmışlardır ancak literatürdeki eserlerde bu karmaşa varlığını sürdürmektedir. *Ruh sağlığı, ruhsal hastalıklar* gibi kavramların psikolojik vurgu için kullanılması yaygınken maneviyat kelimesine yeni yüklenen anlamı kastetmek için kullanılan *ruhsal* kelimesi anlam kapalılığına neden olabilmektedir.

Maneviyatla ilgili olarak Türkiye'deki bir diğer güçlük ölçme problemidir. Batının bu kavramlara yüklediği anlam üzerine bina edilmiş ölçeklerle Türkiye'de araştırma yapmanın kişiyi gerçek veri ve çıkarımlara götürüp götürmeyeceği konusu tartışmaya açıktır. Yapıcı (2011:26) “Müslüman insan tipi ve dindarlığı dikkate alınmadan, Batıda şekillenen insan tipleri ve dindarlık modelleriyle gerçekleştirilen çalışmalar, Müslüman Türk insanını ne kadar tahlil edebilir?” sorusunu sorarak bu noktayı ruh sağlığı dindarlık çalışmaları üzerinden irdemiştir. Benzer bir problem maneviyat ile ilgili çalışmalar için de geçerlidir. Özellikle de Türkiye'de maneviyata yüklenen anlamların farklı olabileceğine dair bulgular elde edildiye evrensel yapıların yerel görünümünün belirlenmesi gereklidir.

Bu konuya benzer şekilde maneviyatla ilgili güçlüklerde bir tanesi Batı'da üretilen bilgilerin eleştirilmeden alınması meselesidir. Batı literatüründen faydalanılan çalışmalarda, maneviyata farklı yaklaşımlar olduğu göz önünde tutulmadığı takdirde ciddi bir kavram karmaşası ortaya çıkmaktadır. Örneğin

Yılmaz ve Okyay (2009: 42) şu ifadeleriyle maneviyatın dini de içine alacak kadar geniş bir yapı olduğunu söylemektedirler:

“Günümüzde ise spiritualitenin, dini içine alan ancak dinle sınırlı olmayan, din kavramından daha geniş boyuta sahip, yaşamın anlamını ve amacını aramayı içeren bir kavram olduğu vurgulanmaktadır (Gordon 1982, Hutchinson 1997, Mcsherry ve Draper 1998, Baldacchino ve Draper 2001, Narayanasamy ve Owens 2001).”

Aynı yayında örneklemin, *Maneviyat ve Manevi Bakım Derecelendirme Ölçeği*'nin dinsellik alt boyutundan yüksek puanlar alması değerlendirilirken şu ifadeye yer verilmiştir (Yılmaz ve Okyay, 2009: 50):

“Din, organize inançlar sistemi ve bireyin uyguladığı ibadet biçimleri olarak tanımlanmaktadır (Gordon 1982). Dinin pek çok özelliği maneviyat kavramında, maneviyat kavramının pek çok özelliği de dinde bulunabilir. Ancak dinde şart koşulmuş davranışlar ve belirli dini uygulamalara katılma, çağdaş maneviyat düşüncesine ters gelebilir (Seybold ve Hill 2001).”

Görüldüğü gibi burada da din ve maneviyatın birbiri ile kesişen ancak aynı zamanda farklı olan yönlerinin de bulunabileceği dile getirilmiştir. Dolayısıyla yabancı literatürde var olan maneviyata yönelik farklı yaklaşımlar belirtilmeksizin atıf yapılırca ifade kapalılığına yol açılmaktadır. Eser, çok sayıda maneviyat tanım ve açıklaması içermesine rağmen yazarların maneviyata yükledikleri anlamı çıkarmak kolay olmamaktadır.

Benzer şekilde bir diğer ifade kapalılığı örneğinde ise zıt kutuplar kafa karıştırıcı bir şekilde sunulmuştur. Bostancı Daştan ve Buzlu, (2010: 74) makalelerinde önce şu cümleye yer vermiş:

“Maneviyatın sağlık literatüründe farkı tanımları vardır. Bunlardan bazıları; manevi bir oluş, daha yüce bir güç, enerji veya kendinden daha büyük gerçekliği olan Tanrı ile ilişkide olma, inancınla ilgisi olmayan ama daha yüce hissetmeni sağlayan bağıllık veya geçiş, maddesel dünyanın var olmadığı var oluşluk, yaşamdaki anlam ve amacı araştırma, fiziksel olmayan yollarla (dua, meditasyon, dini inançlar gibi) iyileşme, iç huzur ve iyi oluş duygusudur. Maneviyat, kişisel olarak Tanrı ya da daha yüce bir güçle bağıllık duygusunu somutlaştırır ve inançtan daha büyük bir durum olarak düşünülür” (Chochinov 2006; Delgado 2005; Levine ve Targh 2002; Thoresen 1999)”.

Ardından ise bakış açısı farkına değinmeden şu cümleyi alıntılanmışlardır (Bostancı Daştan ve Buzlu, 2010: 74):

“Maneviyat, Ross tarafından (1995) başlıca 3 alanda tanımlanmıştır: anlam ve amaç, yaşama isteği, kendine/diğerlerine ve Tanrı'ya güven. Maneviyat organize olan dini inancın bir kısmıdır, dini inanç daha geniş bir kavramdır (Chiu 2000; Delgado 2005; Thoresen 1999; Woods ve Ironson 1999)”.

Yazarlar bir cümlede maneviyat dinden geniş; diğer cümlede din maneviyattan geniştir düşüncesini paylaşmışlardır. Bu tür problemler, Türkçe’de kullanıldığı haliyle maneviyat terimini açıklamaktan ziyade daha da karmaşık hale getirdiği için pek çok güçlük oluşturmaktadır.

Özetle denilebilir ki; Türkiye literatüründe maneviyatla ilgili güçlükler, tanım zorluğu, algı farkı, dini ve kültürel farklılıklar, ölçüm problemleri, çevirilerdeki anlam kayması ve eleştirel incelemeye başvurmama gibi noktalardan kaynaklanmaktadır. Genelde sağlık bilimleri ve sosyal bilimler özelde ise Din

Psikolojisi'nin anahtar kavramlarından biri haline gelme yolunda hızla ilerleyen maneviyat kavramına pek çok farklı açılardan yaklaşabilmek ve bireysel-kültürel benzerlik ve farklılıklara dikkat etmek gerekmektedir.

2. Diğerkâmlık Kavramı, Temel Yaklaşımlar ve Maneviyat

Diğerkâmlık, psikoloji literatüründe uzun süredir üzerine çalışılan bir konu olmakla birlikte özellikle pozitif psikolojinin etkisiyle son zamanlarda daha çok ilgi odağı olmuş bir kavramdır. Çalışmamızın bu bölümünde diğerkâmlık kavramı incelenmiştir. Kavrama yönelik psikolojik yaklaşımlar ifade edilmiş ve maneviyatla ilişkisine dair kavramsal bir çerçeve sunulmuştur.

2.1. Diğerkâmlık Kavramı

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü *diğerkâm* ve *diğerkâmlık* kavramlarının karşılığını *özgeci* ve *özgecilik* şeklinde vermiştir (www.tdk.gov.tr). Aynı sözlüğe göre özgeci, “Kişisel yarar gözetmeksizin başkasına yararlı olmaya çalışan (kimse), diğerkâm” şeklinde açıklanırken özgecilik “Özgeci olma durumu, diğerkâmlık” ifadesiyle açıklamıştır (www.tdk.gov.tr).

Diğerkâmlığın diğer dillerdeki kullanımları şu şekildedir:

Tablo 9. Diğerkâmlığın Diğer Dillerdeki Kullanımları

DİL	Kelime Kökü	Sıfat Hali	İsim Hali
İngilizce	alter (Lat.)	alturist	alturism
Farsça	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Osmanlıca	diğer	diğerkâm	diğerkâmlık
Türkçe	özge	özgeci(l)	özgecilik
	el	elsever	elseverlik

Özgecilik kavramının terim anlamı farklı disiplinlerde benzer şekillerde ele alınmıştır. Türk Dil Kurumu'nun Eğitim Terimleri Sözlüğü kavramı şu şekilde açıklamıştır: “1. Çıkar gözetmeksizin başkalarının iyiliği için özveride bulunmayı bir ilke olarak benimseyen ahlak tutum ve görüşü. 2. Her kişinin asıl yükümlülüğünün, kendisini başkalarına, topluma adanmış olduğu düşüncesine dayanan ve A. Comte ile Spencer'in temelini attıkları ahlak görüşü”. Felsefe Terimleri Sözlüğü, “başkalarının iyiliğini yaşama ve eyleme ilkesi yapan görüş. Bu terimi felsefeye kazandıran Auguste Comte'dur. Ona göre özgecilik, insanlığın ahlak ve kültür bakımından gelişmesinin koşuludur.” Açıklamasını yapmıştır. Benzer şekilde *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, “bencillik ve ben tutkusu yerine sevginin başkalarına yönelmesi durumu” ifadesine yer verirken *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, “başkalarının yararına kişisel çıkarlardan vazgeçmeye, başkalarına bencil olmayan güdülerle yardım etmeğe hazır olma durumu” ifadesini kullanmıştır (www.tdk.gov.tr).

Diğerkâmlık kavramının Türkçe literatürde farklı kullanımlarına rastlanmaktadır.

Tablo 10. Diğerkâmlık Kavramının Türkçe Literatürde Farklı Kullanımları

	Türkçe Kavram	Kullanıldığı Yayın
1	Diğerkâm – diğerkâmlık	İyilik Halkasına Ait Bir Kavram: Diğerkâmlık ve Eğitimi (Arslan, 2012)
2	Diğergam – diğergamlık	Hz. Peygamber’in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında Îsâr (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem (Sancaklı, 2006)
3	Özgeci – özgecilik	Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme. (Karadağ, 2009)
4	Elsever – elseverlik	Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. (Topses, 2012)
5	Altürist – altürizm	<i>Sosyal Psikolojiye Giriş</i> . (Bilgin, 1995)

Her ne kadar tabloda diğerkâmlıkla eş anlamlı kullanılan kavramlara yer verilmişse de literatür bu kullanımlarla sınırlı değildir. Özgeciliğin Türkçe literatürdeki çeşitliliğini Karacaoğlu ve Güney (2010: 139) şu şekilde ifade etmişlerdir. Diğerkâmlık, “alan yazında genel olarak özgecilik veya yardımlaşma davranışı olarak nitelendirilmiştir. Bu boyutu bazıları özgecilik, kişiler arası yardımlaşma, iş arkadaşlarına yardım, iş arkadaşlarıyla yardımlaşma ve işbirliği olarak isimlendirmiştir. Alan yazında farklı olarak isimlendirilen bu boyut kimi çalışmalarda "yardımseverlik" kimilerinde "diğerlerini düşünme" kimilerinde ise "özverili olmak" şeklinde Türkçeye çevrilmiştir.”

Diğerkâmlıkla sıklıkla eş anlamlı kullanılan bir diğer kavram ise fedakarlıktır (Bkz. Hablemitoğlu ve diğ. 2010). Oysa fedakarlık ile diğerkâmlık arasında ince bir farktan söz edilebilir. Diğerkâmlık, çoğunlukla bir diğerini

düşünmeye işaret ederken fedakarlıkta, çevre baskısı vb.nin etkisiyle kişinin kendini feda etmesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle diğerkâmlıkta gönüllük ve kişisel tercih öne çıkarken fedakarlıkta kişinin içinden gelmesi bile verici davranması söz konusu olabilmektedir (Özdoğan, 2005a: 178).

Alan yazın tarandığında yukarıda belirtilen kavramlardan ayrı olarak bir de isar kavramı göze çarpmaktadır. Diğerkâmlık ile isar eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte (Bkz. Sancaklı, 2006) terim anlamı açısından ikisi arasında ince bir ayırım bulunmaktadır. İsar genellikle, “bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içerisinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakarlıkta bulunması” (Çağrı, 2000: 490) anlamına gelmektedir. Diğer taraftan bir davranışın diğerkâm olarak nitelendirilebilmesi için yardım olarak verdiği şeye kendisinin fiilen ihtiyacının olmasının şart olmadığı not olarak düşünülse de (Çağrı, 2000: 490; Durmuş, 2003: 19) isarın diğerkâmlığın bir alt boyutu, ahlaki açıdan da bir üst noktası olduğunu söylemek mümkündür. Bizim çalışmamızda, literatürde yaygın kullanıma sahip olan diğerkâm/ diğerkâmlık ile özgeci/özgecilik eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

2.2. Literatürde Diğerkâmlık

Tablo 9 da görüldüğü üzere *altruism* kelimesi, Latince bir kök olan ve “diğer” anlamına gelen *alter* kelimesinden türemiştir. 1830’larda bu kelimeyi, diğerlerini umursamak, kaale almak (care others) anlamında genel bir terim olarak kullanan ilk isim Auguste Comte olmuştur (Green, 2005: xi; Karadağ ve Mutağçılar, 2009: 43). Bu anlamıyla diğerkâmlık sosyoloji alanı içerisinde ortaya çıkmış olsa da bugün akademik alanda diğerkâmlık, disiplinleri aşan bir yapıya sahiptir. Çünkü o, evrimsel biyoloji, sosyoloji, psikoloji, ekonomi, felsefe ve din gibi alanlarda kullanılmaktadır. Bu disiplinlerin hiçbirisi, insanın diğerlerinin faydasına olacak davranışlar sergilediğini inkâr etmez. Ancak birbirinden farklı teorik yönelimleri nedeniyle bu disiplinler, söz konusu davranışı ve onun motivasyonlarını açıklama noktasında net bir şekilde birbirlerinden ayrılır (Green, 2005: xi). Sosyal Psikoloji,

Kişilik Psikolojisi, Gelişim Psikolojisi ve Ahlak Psikolojisi gibi Psikolojinin değişik alanları da diğerkâmlığı ele almış ve konu ile ilgili pek çok terim geliştirmiştir. Bazı temel uyuşma noktaları olmakla birlikte literatürde diğerkâmlıkla ilgili olarak ele alınan bakış açıları ve süreçler birbirinden farklılık arz etmektedir (Dovidio, Piliavin, Schroeder, ve Penner, 2006; Mikulincer ve Shaver, 2010. Nakl. Saroglou, 2013: 439).

Farklı bakış açıları ve farklı disiplinlerde ele alınan diğerkâmlığın tanımları da doğal olarak çeşitlilik arz etmektedir (Piliavin ve Charng, 1990: 29; Karadağ ve Mutaftıçlar, 2009: 42). Bu tanımlardan bir kaçı aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Tablo 11. Diğerkâmlık Tanımları

“Harici ödül beklentisi olmaksızın başkası yararına yapılan gönüllü davranış” (Bar-Tal, 1976:4).
“Nihai hedefi diğerinin iyiliğini artırma olan motivasyon” (Batson, 1991: 6).
“Yardım etmek veya paylaşmak gibi bilinçli olarak kendi çıkarını gözetmeksizin diğerlerinin iyiliğini artıran davranış” (Hoffman, 1978: 326).
“Diğer insanların yararı için yapılan ve yapan kişiye bedeli olan davranış” (Wilson, 1975: 578).
“Dış ödüller beklemezsizin, bir diğerine yarar sağlamak amacıyla yapılan davranışlar” (Maculay ve Berkowitz, 1970: 3. Nakl. Akbaba, 1994: 17).
“Herhangi bir biçimde ödüllendirme beklentisi (belki iyi bir şey yapmış olmanın verdiği duygu dışında) olmaksızın bir başkasına yardım etme” (Freedman ve diğ., 2003: 312).
“Bir diğerinin faydasını amaçlayan davranış” (Snyder ve Lopez, 2007: 266).
“Özgeci davranış, belki insanlara iyilik yapmış olmanın verdiği doyum dışında, hiçbir karşılık yada ödül beklentisi olmaksızın bir başkasına yardım etmek için gönüllü olmaya verilen addır” (Schroeder ve diğ., 1995. Nakl. Taylor, 2007: 379).

Karadağ ve Mutafçılar (2009: 43), çeşitli tanımlara bakarak diğerkâmlığın anlamına dair şu çıkarımda bulunmuşlardır:

“Özgeciliğin en popüler kavramlaştırılması, süreç veya olaydan fayda gören/görececek kişinin ödülü için, fayda sağlayan davranışı sergileyen kişinin kendisini düşünmeden harekette bulunmasıdır. Bu durum en basit anlatımı ile gerçekleştirilen yardımsever hareketten, özellikle ödül ve kişisel çıkar beklenmemesidir.”

Psikologların yaptıkları diğerkâmlık tanımlarındaki farklılıklar, iki faktör üzerine yapılan görelî vurguları içermektedir: niyetler ve aktöre fayda veya zarar sağlama miktarı (Krebs 1987. Nakl. Piliavin ve Charng, 1990: 29). Dolayısıyla özgecilik tanımlarında dikkati çeken nokta, davranışın özgeci olup olmadığının yardım edenin niyetine bağlı oluşudur (Taylor, 2007: 379). Bu noktada motivasyon – davranış ayrımı ortaya çıkmaktadır. Örneğin Latane ve Darley’e göre, güdülere bakılmaksızın, ihtiyacı olan bir kimseye yarar sağlayıcı herhangi bir davranış, diğerkâm bir davranıştır (Maculay ve Berkowitz, 1970: 2. Nakl. Akbaba, 1994: 17). Diğerkâm davranış konusunda iki farklı yaklaşım vardır. Bazı teorisyenler, özgecilik teriminin, sadece faydalanan kişinin refahı için yapılan davranışlara işaret ettiğini söylerken (Batson, 1991; Batson, Bolen, Cross ve Neuringer-Benefiel, 1986; Cialdini, 1991. Nakl. Bedosky, 2005: 16) diğerleri, bizatihi eylemin önemli olduğunu ve onu yapan kişinin faydasına olan şeylerin eylemin nasıl yorumlandığıyla alakası olmadığını ileri sürmüşlerdir (Bar-Tal ve Raviv, 1982. Nakl. Bedosky, 2005: 16). Bazı araştırmacılar ise bu iki bakış açısını birleştirerek çoğulcu bir yaklaşım benimsemektedirler (Eisenberg, 1991; Sober ve Wilson, 1998. Nakl. Bedosky, 2005: 16-17).

Sober (1988), asıl olarak yardım eden ve edilen için ortaya çıkan sonuçlara vurgu yapan “evrimsel diğerkâmlık” (evolutionary altruism) ile “lafzî diğerkâmlık” (vernacular altruism) ismini verdiği, diğerlerinin faydasına olanı yapma güdüsüyle ilgili olan diğerkâmlık arasında temel farklılıklar olduğunu ileri sürmüştür. Diğer

Karşılık beklemeden yardım eden kişinin bir bedel ödememesi halinde diğerkâm değil, prososyal davranış olduğunu savunun bir görüş de vardır. “OSD (olumlu sosyal davranış, prososyal davranış), bireylerin diğerlerine faydalı ve bazen de kendileri için maliyetli faaliyetleri icra ettiklerinde gerçekleşmektedir (Twenge vd., 2007:58). Birçok yardım etme davranışı prososyal olarak sınıflandırılabilir ve sık sık iki kategoriye bölünebilir. Birinci kategoride özgeci davranışlar, ikinci kategoride ise diğerlerini dikkate alan davranışlar yer alır. Özgecilik, OSD’ın bir türüdür fakat yardım eden kişi diğer bireye yardım etmek vasıtasıyla bir maliyetle karşılaşmaktadır (De Wall, 2008:281). Aksine diğerlerini dikkate alan davranış bireylerin kendilerine bir maliyeti olmaksızın diğerlerine yardım etmesi durumu anlamına gelir (Burkart vd., 2007).” (Yıldız ve diğ., 2012: 219).

2.2.1. Diğerkâmlık ve Prososyal Davranış

Freedman ve diğ. (2003: 312), yardım etme davranışı ile yardım etmeyi amaçlayan davranış ayırımı yaparak özgeci davranışı genel anlamdaki yardım etmeden ayırmışlardır. Genel anlamda yardım etme davranışı ise prososyal davranış başlığıyla incelenmiştir. Olumlu sosyal davranış olarak da kullanılan prososyal davranış (pro-social behavior) terimi, 1960’lı yıllarda anti-sosyal davranışın (anti-social behavior) zıddı olarak tüm yardım etme davranışlarını içine alacak şekilde geniş bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır (Bilgin 1995; 274).

Diğerkâmlık ile prososyal davranış birbirinden farklı olsa da bu iki kavramın eşanlamli olarak kullanıldığı pek çok çalışmaya rastlamak mümkündür (Eisenberg ve Miller, 1987; Einolf, 2006. Nakl. Ayten, 2009: 51). Şu halde prososyal davranış ile diğerkâm davranışın kapsamına göz atmak yerinde olacaktır.

“Herhangi bir emre dayalı olmayan, örgüt için fayda sağlayan davranışlar ve hareketler, çalışanların biçimsel rol davranışlarından farklılık gösterir. Biçimsel olmayan davranışlar şeklinde ele alınan bu davranışlar literatürde, prososyal davranış veya fazladan rol davranışı olarak adlandırılmaktadır” (Moorman ve Blakely, 1995; Smith ve diğ., 1983; Organ, 1988. Nakl. Karadağ ve Mutafçılar,

2009: 52). Carlo ve diğerlerine (2003:108) göre, “başka bir insanın ya da bir grup insanın yararına olabilecek, kişinin baskı altında olmadan ve kendi isteğiyle sergilediği davranışlar” prososyal davranış kapsamına girmektedir.

Yardım etme davranışı oldukça geniş bir alana sahiptir. Çünkü o, İşbirliği / dayanışma, sosyal sorumluluk olarak addedilen etkinliklerde yer alma ve diğerkâm davranışların yanı sıra çıkar amaçlı yardım davranışlarını da içine alan kapsayıcı bir yapıdır. Bu özelliği de onun bölünmez bir yapı olmakta ziyade çok boyutlu bir yapı olarak ele alınmasına neden olmuştur (Benson ve diğ., 1980. Nakl. Ayten, 2009: 16). Olumlu toplumsal davranış bir anlamda, en saf haliyle tamamen diğerkâm olan davranışlardan çıkar amacı taşıyan bencil yardım davranışına kadar uzanmaktadır (Taylor ve diğ., 2007: 379). Yardım etme davranışının çok boyutlu yapısına farklı bir açıdan yaklaşan Duru’ya göre ise bu boyutların bir ucunda işbirliğine yönelik yardım davranışlarını, diğer ucunda ise diğerkâm davranışları koymak mümkündür. Bu ikisi arasındaki farkı ise o şu şekilde açıklamıştır (Duru, 2004: 31):

“İşbirliği, ortak hedeflere ulaşmaya katkıda bulunan prososyal davranıştır. Örneğin, birlikte öğrenim gören iki öğrenci, eğer bilgilerini paylaşıyorsa, ortak etkinlikleri için zaman ve enerji harcıyorlarsa işbirliği içinde oldukları söylenebilir. Diğerkâmlıkta ve işbirliğinde katılan için bir bedel söz konusudur ancak diğerkâmlıkta farklı olan, davranışın kişisel kazanç beklentisi olmadan yapılmasıdır.”

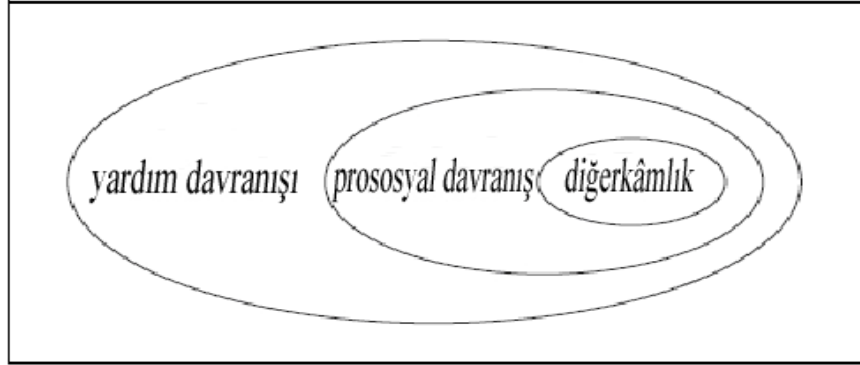
Bierhoff (2005: 9) ise yardım etme davranışı, prososyal davranış ve diğerkâm davranışı birbirinden şu şekilde ayırmış ve şematize etmiştir:

“Yardım etme, kişiler arası tüm destek türlerini kapsayan geniş terimdir.

Prososyal davranış, eylemin yardımı alanın durumunu geliştirme niyetiyle yapılmış olması, yardım edenin mesleki zorunluluğu yerine getirme ile güdülenmemiş olması ve yardım alanın bir kurum değil kişi olması nedenleriyle yardım etmeye nispetle daha dar bir kavramdır.

Diğerkâmlık, ise ilave bir kısıtlamayla yardım edenin motivasyonunun perspektif edinme ve empati tarafından belirlenmiş olması anlamına gelen prososyal davranıştır.”

Şekil 10. Yardım etme, Prososyal Davranış ve Diğerkâmlık İlişkisi



Kaynak: Bierhoff (2005: 9).

Diğerkâmlık, yardım etme, sorumluluk üstlenme ve bağış yapma gibi birçok olumlu sosyal davranışla sıkı ilişki içindedir. Ancak her olumlu sosyal davranışın diğerkâm davranış olarak nitelendirilebileceğini söylemek mümkün değildir. Çünkü karşılık bekleyerek veya zorla yapılan yardım, çıkar amaçlı işbirliği gibi durumlar olumlu sosyal davranış olsalar bile diğerkâm davranış olarak addedilemez (Akbaba, 1994: 17). Monroe'ye göre bilimsel planda diğerkâmlığı, vermek, paylaşmak, yardımlaşmak/işbirliği yapmak ve derin sevgi gibi onunla yakından alakalı diğer prososyal davranışlardan ayırt etmek gerekmektedir (Monroe, 2002: 107, ayrıca bkz. Monroe, 1994: 862-863). Bu nedenle ileri sürdüğü kapsamlı tanımında o şu unsurlara dikkat çekmiştir:

“Geleneksel olarak diğerkâmlık, kendinden fedakarlık etmesi gereken bir durum olduğunda dahi kişinin bir diğerinin yararına yönelik eylemlerde bulunmasını ifade etmektedir. Bu kavramlaştırma, çeşitli kritik noktalara işaret etmektedir.

1. *Diğerkâmlık, eylem içermelidir. İyi niyetler ve iyi niyetli düşünceler yeterli değildir.*
2. *Bu eylem, bilinçli olsun olmasın bir hedefe sahip olmalıdır.*
3. *Bu hedef, bir diğer kişiye yardım etmeye yönelik olmalıdır. Eğer diğer insanın refahı, kişinin kendi refahını geliştirmek için yaptığı bir davranışın istemeden ortaya çıkan veya ikincil bir sonucu ise bu eylem diğerkâm değildir.*
4. *Sonuçlar, niyetlerden daha önemsizdir.*
5. *Diğerkâmlık, şartlara göre değişmez. Diğerkâm eylemin amacı, bir başka insana yardım etmektir. Diğerkâm olan kişi için ödül beklentisi söz konusu değildir. Diğerkâmlık kavramlaştırmaları çoğunlukla bu beş noktaya ilaveten bir altıncısını da içermektedir.*

Diğerkâmlık, aktörün refahını azaltma riski taşınmalıdır. Hem aktörün hem de diğerinin refahını geliştiren eylemler genellikle, kolektif eylem sayılmaktadır. Bu bakış açısı geniş bir biçimde sosyal bilimlerde tartışılmıştır ancak diğer beş madde kadar üzerinde durulmamıştır”.

Hangi yönüyle ele alınırsa alınsın diğerkâmlıkla ilgili olarak Piliavin ve Charng (1990: 29) şu tespitte bulunmuşlardır. Sosyoloji, ekonomi, siyasi bilimler ve sosyal psikolojiden elde edilen veriler, diğerkâmlığın insan doğasının parçası olduğunu göstermektedir. İnsanlar “başkasını önemseme duygusu”na sahiptirler, kendilerinin çok az faydasına olan işlerle kamu yararına katkı sağlarlar, çocukları hatta ilgileri olmayan başkaları için fedakarlık yaparlar.

2.2.2. Diğerkâmlığa Yönelik Yaklaşımlar

Diğerkâmlık kavramına yönelik bakış açıları ve kavramın genel yapısına dair görüşlerin çeşitliliği, konu etrafında dinamik bir ortam oluşturmuştur. Farklı kavramlaştırmalar ve özgeciliğin diğer-yönelişli yapısı görüş ayrılıkları ve iddiaların yanı sıra yeni soruların sorulmasına da kapı aralamıştır. Diğerkâmlıkla ilgili tartışmaların yol açtığı soruları Green (2005: xi) üç ana temada toplamıştır:

1. *“İnsanlar gerçekten başkasının faydasına olan bir davranışı sergileme kapasitesine sahip mi yoksa bu davranışlar kişinin kendine yönelik ilgisinin bir diğer şekli midir?”*
2. *Diğerine yönelik (other-directed) davranış doğuştan mı gelir yoksa sonradan mı öğrenilir?*
3. *Diğerlerinin refahına yönelik davranışları şekillendiren genetik, biyolojik, psikolojik ve bilişsel mekanizmalar nelerdir?”*

Bu sorulara verilen cevaplar, teorisyen ve araştırmacılar arasında diğerkâmlığa yönelik farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çalışmamızda, “evrimsel ve içgüdüsel yaklaşım”, “bencillik-diğerkâmlık karşılaştırma yaklaşımı”, “empati yaklaşımı” ve “sosyal öğrenme ve sosyal norm yaklaşımı” olmak üzere öne çıkan dört temel yaklaşıma yer verilecektir.

2.2.2.1. Evrimsel ve İçgüdüsel Yaklaşım

Evrime dayalı teoriler, insan davranışlarını açıklayan girişimlerin kayda değer olanlarındandır. Diğerkâmlığın doğuştan getirildiğini savunarak onu açıklamaya yönelik yaklaşımlar da çoğunlukla, farklı hayvan türlerinde de özgeci olarak nitelendirilebilecek davranış kalıplarının tespitine dikkat çekmektedir. Örneğin Wilson (1975), insanlardaki özgeci davranışın genetik olarak belirlendiğini,

bu tür davranışların insan doğasının doğal bir parçası olduğunu dolayısıyla da içgüdüsel olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, diğerkâmlığın sonradan öğrenilmediğini de iddia etmiştir. Buna gerekçe olarak da hayvanlarda görülen yuvanın veya sürünün menfaati için kendini feda etmeye varan davranışları göstermiştir. Onun bu görüşü, insan doğasının sadece saldırganlık gibi olumsuz özelliklerden oluşmadığını, iyi özellikleri de barındırdığını savunan hümanist psikologların yaklaşımıyla uyumludur (Freedman ve diğ., 2003: 312-313).

Özgeciliğin içgüdüsel olduğu iddiası ileri sürülünce şu tür açıklamalar ortaya çıkmıştır. İnsanlar da dahil tüm canlılarda, kendi türündeki diğer canlılarla dayanışma içinde yaşama güdüsü vardır. Çünkü böyle yaptığı takdirde kendinin hayatta kalma ihtimali artar ve kendini güvende hisseder (Akbaba, 1994: 19). Bu açıklama canlının kendi türüne karşı diğerkâm olduğu sonucunu doğurmuştur. Bu fikrin savunucularına göre “*nasıl hayvanlar kendi türlerini korumak için kendi türünden olanlara yardım ediyorsa, insanlar da yardım ederken aralarındaki kan bağıını gözetir ve akrabalarını tercih ederler. Çünkü bu durum onların genlerinin bir sonraki nesle aktarılması ihtimalini artırmaktadır*” (Clarke, 2003: 16-17; Franzoi, 2000: 482; Grant, 2001: 4-5. Nakl. Ayten, 2009: 21). Ancak Wilson (1975) tarafından geliştirilen ve kendi klanını koruma içgüdüsel olarak nitelendirilen bu *akraba seçimi* (kin selection) teorisi, birbirleriyle ilişkisi olmayan kişilerin arasındaki süreci açıklamada yetersiz kaldığı ifadesiyle eleştirildiği gibi (Bilgin, 1995: 276) insanların hangi nedenlerle bazı durumlarda özgeci davranırken bazı durumlarda böyle davranmadığını açıklamadığı gerekçesiyle de eleştirilmiştir (Freedman ve diğ., 2003: 314).

Tam bu noktada ortaya çıkan kavram ise *karşılıklı diğergamlık* (reciprocal altruism) kavramıdır. Bu kavram, evrimci teorisyenler tarafından klan veya aile dışı yardımlaşmayı açıklamak için geliştirilmiştir. “Karşılıklı özgecilik, bir kişinin diğerine bu davranışın bir gün geri döneceği ihtimali ile sonuçlanabilecek bir davranışta bulunması ihtimali sayesinde yaşar” (Karadağ ve Mutafçılar, 2009: 48). Diğer bir deyişle “bu ilkeye göre insanlar gelecekte herhangi bir zamanda ve şekilde muhtaç olacağı veya yaptığı iyilik karşılığında bir menfaat elde edeceği

kimselere yardım ederler. Ancak karşılıklı yardımlaşmanın olabilmesi için bireylerin birbirine yardım etme imkânını bulacağı sosyal grup yaşamı ve karşılıklı güven ortamının bulunması; bireyler arasında katı üstünlük hiyerarşisinin olmaması gerekmektedir” (Trivers, 1994: 82-86; Wilson, 1978: 33-35. Nakl. Ayten, 2009: 21-22). Dolayısıyla her ne kadar ilk bakışta insanın doğuştan getirdiği olumlu özellikleri olabileceği görüşü ile paralel gibi görünse de evrimci görüşün özgecilik konusunda vardığı nokta yine bencilliktir. “Dawkins’in ifadesiyle “*gen bencildir*” ve özverili eylemlerin ardında da bencillik yer almaktadır” (Dawkins, 1995: 12-15. Nakl. Ayten, 2009: 22).

2.2.2.2. Bencillik-Diğerkâmlık Karşılaştırma Yaklaşımı

İnsanların davranışlarının ardında yatan sebepleri açıklamada psikolojik hazcılık ve bencillik öne çıkan teorilerdendir. En genel anlamıyla hazcılık (hedonism), hazza yanaşma acıdan kaçınma motivasyonu olarak açıklanırken, bencillik, kişinin kendi çıkarına en uygun şekilde hareket ettiği iddiasıyla açıklanmıştır (Snare, 1992. Nakl. Bedosky, 2005: 54). Diğerkâmlığın temelinde de bu iki dürtünün yattığı iddiasının mantık örüntüsü şu şekildedir. Schein’e (1980) göre, insanın sadece kendi ihtiyaç, istek, doyum ve hayatta kalma gibi amaçlar için maddi bir ödülle motive olduğunu iddia eden bir ekonomik insan (economical man) algısı vardır. Bu nedenle, felsefe, psikoloji, sosyoloji, sosyo-biyoloji ve ekonomi alanlarındaki pek çok araştırmacı, kişinin kendi faydasına odaklı olduğunu açıklamak için diğerkâmlığın altını çizmiş ancak diğerkâmlığa benmerkezci yaklaşmışlardır. Bu yaklaşıma göre her diğerkâm eylem, gelecekte ortaya çıkacak bir fayda veya işbirliği için yapılır ve bir kişiyi diğerlerine yardım etmeye motive eden unsurlar, kişinin doğrudan veya dolaylı olarak elde edebileceği somut veya kişi tarafından algılanan faydalardır. Dolayısıyla bu bakış açısı, gönüllülük ve prososyallikte diğerkâm motivasyonlar olabileceğini ve yardım eden kişinin yaşadığı duygusal süreçleri göz ardı eder (Haski-Leventhal, 2009: 273).

İnsanın en temelde egoist bir güdülenmeye sahip olduğu yönündeki görüş, Rönesans ve sonrası dönemde Thomas Hobbes, Adam Smith, David Hume gibi isimlerde net olarak görülmektedir. Bu dönemin yaygın görüşüne göre insan doğasında var olan özellik, onun kalıtsal olarak bencil ve çıkarıcı olmasıdır. Diğer bir deyişle insanın doğasından gelen bir bencillik söz konusudur. Hatta bu yönü ile o, kapitalist toplumun itici gücü konumundadır (Kağıtçıbaşı, 2002. Nakl. Topses, 2012: 61). İnsanın doğası gereği bencil olduğunu savunan filozof ve teorisyenler, sosyal davranışı da bireylerin yaptığı çıkar hesabının bir ürünü olarak ele almışlardır. Onlara göre “insanlar, bir davranışı sergilemeden önce, o davranışın muhtemel maliyet ve yararlarını hesaplamaktadırlar. Sonrasında ise kendi yararlarına olduğunu düşündükleri davranışlara güdülenmekte ve eyleme dökmektedirler. Dolayısıyla bu bakış açısında, insan özü itibarıyla bencil olduğundan özgeciliğin var olduğunu iddia etmek mümkün değildir, kişi için kazanç, çıkar ve rekabet asıldır (Masters, 1978; Batson ve diğ., 2005. Nakl. Ayten, 2009: 2; Karadağ ve Mutaçlılar, 2009: 45). Dolayısıyla, her ne kadar özgecillik bencilliğin zıddı olarak kullanılsa da yardım etme davranışının karşılık beklemeden yapılabileceğini kabul etmeyen teorisyenler vardır. Bunlara göre insanlar başkalarına bir şekilde kişisel kazanç elde etmek için yardım ettiklerinden *gerçek diğerkâmlık* gibi bir olgunun varlığından söz edilemez (Manneri Luce, Neuberg ve Cialdini, 2002. Nakl. Eubanks, 2008: 51).

Gerçek diğerkâmlığın olmadığına dair görüşler açısından psikoloji literatüründe değinilmesi gereken ilk isim şüphesiz Freud'dur. O, *Civilization and Its Discontents* (1930, Medeniyet ve Hoşnutsuzlukları) adlı kitabında bireysel gelişmeyi, mutluluk çabası (egoizm) ve toplumdaki diğer insanlara yönelik dürtü (diğerkâmlık) etkileşimin bir ürünü olarak açıklamıştır. Süper ego, suçluluk duygusunun bir sonucu veya çocukluk döneminde öğrenilmiş değer ve sosyal standartların bir ürünü olarak bencil ihtiyaçları bastırır ve diğerkâmlık gelişir (Haski-Leventhal, 2009: 274-275).

1980'lerden sonraki on yıl içinde, sosyal psikoloji başta olmak üzere sosyoloji, ekonomi, siyasi bilimler ve sosyo-biyoloji alanlarındaki diğerkâmlık ile

ilgili literatürü tarayan Piliavin ve Charng (1990: 27), bu alanlarda bir paradigma değişimi yaşanmakta olduğu sonucuna varmışlardır. Onlara göre diğerkâm davranışın egoist güdülerin bir yansıması olarak ele alındığı algıdan; başkasının faydasını amaçlayan gerçek diğerkâm davranışın var olduğu ve bu davranış kalıbının da insan doğasının bir paçası olduğu yönündeki yeni algıya doğru bir geçiş söz konusudur. Zaten diğerkâmlık insan doğasıyla ilişkilendirildiği zaman bu sonuç otomatik olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Carl Rogers ve Abraham Maslow gibi hümanist psikologlar insan doğasının iyi olduğu dolayısıyla da özgeciliğin insanın kendi içinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir (Bernal, 1976; Kağıtçıbaşı, 2002. Nakl. Toppes, 2012: 61). Bu bakış açısı sonraki yıllarda da farklı biçimlerde benimsenmiş ve kendi teorilerini ortaya koymuştur. Bunlardan birisinin geliştiricisi olan Hoffman (1978), insanların sadece bencil olarak değil aynı zamanda bazı şartlarda kendinden özveride bulunması gerekse bile başkalarına yardım etmek üzere de programlandığını savunmuştur. Diğerkâm motivasyonun gelişimi teorisinde o, diğerkâm motivasyonun çeşitli aşamalarla bebeklik döneminde geliştiğini ileri sürerek gelişimsel bir teori ortaya koymuştur (Haski-Leventhal, 2009: 275).

Batson (1991) ise bencillik ve özgeciliği doğası açısından değil de davranışın ardındaki nihai hedef açısından ele almıştır. Ona göre bencilliğin nihai hedefi kişinin kendi refahını artırmasıyken özgeciliğin nihai hedefi diğerinin refahını artırmaktır. Böylece diğerkâmlığı, hem insanın doğası hem de motivasyon boyutundan farklı olarak nihai hedef boyutunda açıklayan Batson (1991, Nakl. Bedosky, 2005: 55-56), özgecilikle bencillik arasındaki benzerlik ve farklılıkları altı maddede toplamıştır:

1. Bu iki kavram arasındaki fark niteldir; motivasyon gücü konusunda değil nihai hedef noktasında birbirinden ayrılır.
2. Yalnız başına bir motivasyon hem özgeci hem bencil olamaz.
3. Bu terimler, refleksif veya otomatik tepkiler değildir.
4. Aktörün nihai hedefin farkında olup olmadığı önemli değildir.

5. Bu motivler pek çok davranışa neden olabileceği gibi bir davranışa itmeyebilir de.
6. Kişinin kendi veya başkasının yararına yol açan ancak özgeci veya bencil olmayan motivler de olabilir.

2.2.2.3. Empati Yaklaşımı

Diğerkâmlık ile ilgili çalışmaların büyük bir bölümünde yer alan kavram *empatidir*. Empati, alan yazında farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunların bazıları duygusal boyuta vurgu yaparken diğerleri bilişsel yönü öne çıkarmıştır. Bu temel ikilemde, bir tarafta duygusal tepkilerin paylaşan (hedef kişinininkilere benzer duyguları tecrübe eden) gözlemci diğer tarafta kendini karşıdaki kişinin yerine koyarak onun düşünce ve hislerini anlayan kişi vardır (Bierhoff, 2005: 107). Benzer bir ayrım sempati ve empati kavramları arasında vardır ancak yıllar içinde sempati kavramı, bilimsel tartışmalarda neredeyse tamamen gözden kaybolmuştur. Bu da empati kavramının fazladan anlamlar yüklenmesi şeklinde sonuçlanmıştır (Bierhoff, 2005: 107). Genel olarak empati, “bir diğerinin duygusal durum ve şartından kaynaklanan ve onun duygusal durum ve şartı ile uyumlu olan duygusal tepki” (Eisenberg ve Strayer, 1987: 5) şeklinde tanımlanmıştır.

Empati ve diğerkâmlık arasındaki ilişki hakkında pek çok araştırma yapılmıştır (Batson et al. 2002; Mikulincer and Shaver 2005; Steele et al. 2008; Duru, 2004). Bu çalışmaların öncü isimlerinden ilki Hoffman’dır. Empati diğerkâmlık ilişkisi ile ilgili çok sayıda çalışmaya imza atan Hoffman (1978: 332) şu dört sonuca ulaştığını belirtmiştir:

1. Empatik uyarılma, yardım etme davranışından önce ortaya çıkmaktadır.
2. Kurbanın acısı ne kadar çoksa gözlemcinin empatik uyarılması da o kadar şiddetlidir.

3. Empatik uyarılmanın şiddeti, sistematik olarak onu takip eden yardım davranışını belirler.
4. Empatik uyarılım, yardım etme eyleminin ardından azalır.

Hoffman, empatik uyarılımın yardım etme davranışının motivasyonu olduğunu varsaymadan bu sonuçları açıklamamanın zor olacağını ifade etmiştir. Ona göre empati, bencillik ile özgecilik arasındaki boşluğu doldurmak için eşsiz bir olgudur. Çünkü o, diğer insanın talihsizliğini kişinin kendi sıkıntısı haline getirir. Dolayısıyla da bu sıkıntıyı gidermenin en iyi yolu o kişiye yardım etmektir. Empatik sıkıntı aktör için rahatsız edici olduğundan ve bu rahatsız edici durum yardım ederek giderildiğinden Piliavin ve diğerleri (1969), Gaertner ve Dovidio (1977) gibi bazı yazarlar empatik sıkıntıya bencil güdü muamelesi yapmışlardır (Hoffman, 1978: 333). Hoffman'ın çıkarımını eleştiren Eisenberg (1987) ise empati ile genel olarak yardım etme davranışının nedensel bir ilişki içinde ele alınmaması gerektiği konusunun altını çizmektedir. Ona göre prososyal davranışlar üzerinde empatik eğilimlerden ziyade sosyalleşme sürecinin etkisi vardır. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki, paylaşma ve işbirliği gibi davranışlarda sosyalleşme daha çok öne çıkarken diğerkâmlık ve sosyal destek gibi duyguların aktif rol oynadığı durumlarda empatinin etkisinin daha büyük olması beklenebilir (Duru, 2004: 32).

Empati ve diğerkâmlık ilişkine dair çalışmalar yapan öncü isimlerden bir diğeri, sosyal psikolog Batson'dır. O, empatinin yardım etme davranışına dönüşme sürecine ve empatinin diğerkâm davranış için bencil ve diğerkâm motivasyonlardan hangisini sunduğuna dair önemli bir teori geliştirmiştir (Ayten, 2009: 65). Ona göre empati, “bir diğer kişinin acı çekiğine şahit olunması sonucunda ortaya çıkan diğeri-merkezli ilgi, merhamet ve duyarlılık hisleri” bütünüdür (Batson ve diğ., 1987: 181). Onun geliştirdiği *empati-diğergamlık teorisi*'ne (empathy-altruism theory) göre “birey, acı çeken, yardıma muhtaç ya da başı dertte biriyle karşılaştığında iki tür duygusal tepki geliştirir (Batson ve diğ., 2005: 488-489).

Bunlardan birincisi kişisel sıkıntıdır (personal distress). İkinci tepki ise empati kurmaktır. Yardıma muhtaç insanı gören kişide ona karşı şefkat ve merhamet duyguları kabırır. Bu süreçte birey, kendisini karşıdakinin yerine koyarak onu anlamaya çalışır. Batson'a göre kişi, yardıma muhtaç biriyle karşılaştığında ya kendi durumuna ve kişisel sıkıntısına ya da muhtaç kişinin durumuna odaklanır. Bu iki durumda da davranış olarak farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Empati, bireyin başkalarına yardım etmesi konusunda "diğergam bir motivasyon" sağlarken, bireysel sıkıntı yardım etme sürecinde bireye bencil bir motivasyon sağlar" (Aytan, 2009: 65-66; Batson ve diğ., 1988: 65-68; Batson ve diğ., 2005: 360). Empati-diğerkâmlık teorisini Aytan (2009: 66) şu şekilde şematize etmiştir.

Şekil 11. Empati-Diğerkâmlık Teorisi



Kaynak: Aytan, 2009: 66.

Yapılan araştırmalar göstermiştir ki eğer empati, kişisel bir sıkıntıyı azaltma isteği uyandırıyorsa insanlar kaçmanın daha kolay olduğu durumlarda daha az yardım etme eğilimi göstermektedirler. Eğer empati, bir başkasının acı çekmesini azaltma isteği uyandırıyorsa yardım etme konusunda oradan kaçmanın kolay olup olmamasının bir etkisi yoktur. Empati-diğerkâmlık öngörüsü pek çok ayrı çalışmada desteklenmiştir (Batson et al 1981, Batson et al 1988, Batson et al 1983. Nakl. Piliavin ve Charng, 1990: 36-37).

Buraya kadar genellikle diğerkâm davranışla ilgili süreçlerin açıklamalarında bireysel etmen ve farklılıklarına değinilmiştir. Oysa diğer insanlarla girilen etkileşim sırasında ortaya çıkan özgeci davranış üzerinde bireysel

olduğu kadar çevresel ve kültürel faktörler de etkilidir (Duru, 2004: 32). Evrimsel genetik yaklaşımını eleştirenler, insanların prososyal davranışlarının biyolojik etmenlerden ziyade toplumsal etmenlerin çok daha etkin olduğunu ileri sürmüşlerdir (Taylor, 2007: 382). Genellikle sosyal psikoloji alanında ortaya çıkan bu tür çalışmalar, diğer davranışlar gibi yardım etme dolayısıyla da diğerkâm davranışlar kişinin içinde bulunduğu çevreyle olan etkileşiminin bir sonucudur (Haski-Leventhal, 2009: 277). Bu çalışmalarda öne çıkan iki yaklaşım, insanın içinde bulunduğu sosyal ortamda diğerkâmlığı öğrendiği iddiası ile bireylerin sosyal normların etkisiyle diğerkâm davrandığı şeklindeki iddiadır.

2.2.2.4. Sosyal Öğrenme Yaklaşımı

İnsan toplum içinde yaşayan bir varlık olduğu için sürekli çevresiyle etkileşim halindedir. Bu etkileşim, onun kişisel boyutunu göz ardı edilmeksizin sosyal boyutunun da tutum ve davranışlarının açıklanmasında dikkate alınması gerektiği sonucuna götürmektedir. Ergün'e göre sosyal öğrenme "*çevresindeki sosyal problemlerin farkında olarak, çevre içinde kendi durumunu bilerek, başkalarıyla ilişki kurarak, sosyal örgü içinde başkalarına yardım ederek yaşama; karşılıklı iletişim ve etkileşim yoluyla öğrenme*"yi ifade etmektedir (Ergün, 2007. Nakl. Onatır, 2008: 38).

Sosyal öğrenme kuramı (Social Learning Theory) Bandura (1969) tarafından geliştirilmiştir. Teoriye göre davranışlar, "model" olarak addedilen kişileri gözleyerek öğrenilir (Bandura 1977. Nakl. Piliavin ve Charng, 1990:41). Diğer taraftan birey, sadece çevresini gözleyerek şahit olduğu davranış kalıplarını taklit etmez. Bilişsel olarak da edindiği verileri işleyerek o, çeşitli çıkarımlarda bulunur (Gözüm ve Bağ, 1998: 35). Sosyal öğrenme kuramına göre, saldırgan davranışlarda olduğu gibi özgeci davranışlar da çevrenin etkisiyle şekillenir ve dolayısıyla öğrenilmiş davranışlardır. Bu kuram savunucularına göre öğrenme ödül, ceza ve model alma prensiplerine göre gerçekleşir (Aşkın, 1986; Mussen ve Eisenberg, 1977. Nakl. Ümmet, 2012: 28-29).

Özgeci davranış da sosyal olarak öğrenilen bir olgu olduğuna göre sosyal öğrenmenin ilk olarak gerçekleştiği yer olan ailede çocuklar, anne ve babalarından yardım gören aldıkları gibi diğerlerine de yardım etmeyi de öğrenmektedirler. Diğerkâm davranış sergileyen ve bu tür davranışı pekiştiren ebeveynlerini model alan çocukların ileriki yaşlarda diğerkâm oldukları ileri sürülmüştür (Bilgin, 1995: 290). Hoffman (1975) annelerin benimsediği diğerkâm değerlerin kız çocukların, babaların benimsediği diğerkâm değerlerin ise erkek çocukların diğerkâmlıkları ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur (Nakl. Bierhoff, 2005: 94).

“Piliavin and Charng (1990) ise, çocukluktan itibaren yaşam boyunca insan büyüdükçe empati ve sosyal sorumluluk duygularının artmasına bağlı olarak diğer insanlara yardım etme yeteneğinin de arttığını literatüre dayanarak açıklamışlardır. Bandura'nın (1963, 1977) sosyal öğrenme teorisine dayanarak Piliavin (2000), öğrenme ve ebeveyni modelleme yoluyla diğerkâmlığın geliştiğini ileri sürmüştür. Böylece kendilerine diğerkâm davranış sergilenen çocukların kendileri de bu tür davranışları sergileme eğiliminde olurlar. Dahası, çocukların diğerkâmlığı öğrendikleri en etkili yolu uygulayarak öğrenmedir. Bu nedenle ebeveynin diğerkâm ve gönüllü faaliyetleri ve okuldaki gönüllülük faaliyetlerine çocukların katılımı, diğerkâm bir benlik gelişiminin erken yaşlarda ortaya çıkmasına yol açabilir” (Haski-Leventhal, 2009: 275-276).

Yapılan araştırmalar, ister doğuştan olsun ister sonradan kazanılsın diğerkâmlığın yaşla birlikte geliştiğini de ortaya koymuştur (Bkz. Akbaba, 1994: 20 vd.). yapılan çalışmalar gelişim aşamalarının özgeci davranışı açıkladığını ortaya koymuştur (Karadağ ve Mutaftçılar, 2009: 49-50). Ahlaki bir tutum olarak ele alınan özgecilik, Piaget ve Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramları doğrultusunda incelenmiştir. Bu kuramlar, ahlaki gelişimde bireysel farklılıklara vurgu yaparak her bireyin aynı özgecilik düzeyinde olmamasına açıklık getirmektedir (Bkz. Ayten, 2009: 63-64; Ümmet, 2012: 32 vd.).

Sosyal öğrenme teorisini üzerinde ısrarla durduğu aile içi etkileşim zaman içerisinde sınırlarını genişletmektedir. Çünkü anne ve babalar sadece çocuklarına diğerkâm ve diğer olumlu sosyal davranışlar konusunda model olmakla kalmaz

aynı zamanda onlara yaşadıkları toplum içindeki istendik olumlu sosyal davranışlarla ilgili kültürel norm ve değerleri de öğretirler (Kumru ve diğ., 2004: 111).

2.2.2.5. Sosyal Norm Yaklaşımı

Norm, bir grup tarafından tasvip edilen ve üyeleri tarafından da yapılması beklenen algı, tutum ve davranışlardır (Baron, Kerr, and Miller 1992. Nakl. Fisher ve Ackerman, 1998: 263). Dolayısıyla toplum, bireylerin ahlaki güdülerini hakim kültürde önem arz eden norm, değer ve uygulamalara yönlendirmeye çalışır (Bkz., Whiting ve Edwards, 1988. Nakl. Kumru, 2004: 111).

Cialdini ve diğerleri (1981), diğerkâmlığın gelişiminde üç aşamalı bir süreç olduğu ileri sürmüşlerdir: sosyalleşme-öncesi, diğerlerinin diğerkâm davranışlara değer verdiğinin farkına varılması ve diğerkâm normların içselleştirilmesi (Piliavin ve Charng, 1990:41). Diğer normlar gibi diğerkâm normlar da, sosyal olarak verilen ödül ve cezalar aracılığıyla toplum içerisinde pekiştirilir (De Ridder, Schruijer, and Tripathi 1992. Nakl. Fisher ve Ackerman, 1998: 263). Bu davranış toplum için ne kadar önemliyse toplumdaki bireylerin o davranışı yapmaları yönündeki beklenti de o kadar güçlü olmaktadır (Fisher ve Ackerman, 1998: 263).

Elster'a (2007: 125) göre hayır kurumuna yapılan yardım veya kan bağışı gibi pek çok farklı şekilde özgeci davranışa rastlanabilir ama bir davranışın özgeci olması, özgeci motivasyona sahip olduğu anlamına gelmez. Örneğin kolektivist toplumlarda sıkıntı çeken birine yardım etmeye karşı sosyal normlar vardır. Bu nedenle maddi bir karşılık almaksızın yardım etme eyleminin övgü alma arzusu mu yoksa suçlamalardan kaçınma isteğini mi yansıttığını söylemek zordur. Bu sosyal normlardan iki tanesi diğerkâmlıkta özellikle etkilidir. Bunlar, “kaynakların hakça dağıtımıyla ilgili” *toplumsal adalet (hakkaniyet)* kuralı ve “bize bağımlı olanlara yardım etmemizi emreden” *toplumsal (sosyal) sorumluluk* kuralıdır (Taylor, 2007: 383).

Toplumsal adalet kuralı, kaynakların hakça dağıtımıyla ilgili bir kuraldır. Buna göre bir işe eşit katkı sağlayan kişiler eşit karşılık almalıdır. Eğer biri diğerinden fazla alırsa hakkaniyetin sağlanması hususunda bir baskı duyacaktır. İlginç olanı daha az para alan, daha çok para alan veya olayın dışındaki bir gözlemcinin üçünün de az alana para vermeye güdülenebilmektedir. Hayır kurumlarına para vermek gibi günlük yaşam içerisinde ortaya çıkan dezavantajlı durumda olana yardım etme gibi eylemler toplumsal adalete katkı sağlama güdüsüne sahip olabilir (Taylor, 2007: 383).

Sosyal sorumluluk, sosyal kurallara ve rol beklentilerine uyma olarak tanımlanabilir. Sosyal roller, kuralları geniş bir sosyal ve kültürel normların yansıması, ya da diğer bireylere kişisel taahhütleri sonucu şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu kurallar, sosyal rollerin kıymetli oluşu sayesinde varlığını korumaktadır (Wentzel, 1991: 2). Bireylerin kendi kişisel normları da bu ekseninde oluşur. Kendine sorumluluk yükleyen kişilik yapısına sahip bireylerin, kişisel normları doğrultusunda hareket etmeleri daha muhtemeldir. Örneğin Schwartz (1970), kemik iliği bağış hakkında güçlü kişisel normlara ve kendine sorumluluk yüklemeye yüksek puanlara sahip olanlar, ilik donör havuzuna katılma konusunda anlamlı farkla gönüllü oldukları bulgusuna ulaşmıştır (Piliavin and Charng, 1990: 31).

Diğerkâmlığa yönelik yaklaşımların her biri, bu kavramı kendi açısından ele almıştır. Kavrama yönelik tanım ve yaklaşım farkı ve çeşitliliği diğerkâmlığın çok boyutlu ve karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla özgecilik, kavrama ve etkiye, kişisel düşünceye, değerlere, hislere, amaçlara, davranışlara ve bazı durumlarda davranışın sonuçlarına işaret eden insan fonksiyonlarının hepsini kapsamaktadır (Karadağ ve Mutaçlılar, 2009: 63). Diğerkâmlık, insanın yapısında vardır. Bu yapı, genlerde kodlanmış haldeyse de, sosyalleşme aracılığıyla öğrenildiyse de, sosyal normlara dayanıyor olsa da sonuç değişmez. Tipik bir birey, başkalarının veya daha geniş anlamda toplumun yararına olan sosyal yardım ile ilgili işlere katılma ihtiyacı hissetmektedir (Piliavin ve Charng, 1990: 58). Bağıştta bulunma, acil durumlarda yardımseverlik, gündelik durumlarda yardımseverlik ve

fedakarlık, bu ihtiyacın görünümleri arasındadır. Tüm diğerkâm davranışların ortak özelliği ise, gönüllülük ilkesi çerçevesinde ortaya çıkmasıdır (Yavuzer ve ark. 2006. Nakl. Kaçar Banbal, 2010: 5).

2.3. Diğerkâmlık ve Gönüllülük

Gönüllülük (volunteering), Latince *voluns* (seçme) veya *velle* (isteme) köklerine dayandığı için gönüllülüğü belirlemede *yardım etmeyi seçme* ve *isteme* kavramları temel teşkil etmektedir. Bu nedenle gönüllülük tanımları, maddi bir çıkar beklemezsizin yardım etme üzerine odaklanırken yardım eden kişinin özgür iradesiyle yaptığı seçimin altını çizmektedir (Haski-Leventhal, 2009: 272).

Gönüllülük, kısaca, “bir başka kişi, grup veya neden için isteyerek zaman harcanan tüm eylemler”, yani “kamusal iyilik amacı taşıyan her türlü faaliyet” şeklinde tanımlanmıştır (Wilson, 2000: 215). Halihazırda var olan gönüllük tanımlarından yola çıkarak Palabıyık (2011: 91) şu kapsamlı tanımı ileri sürmüştür: “Gönüllülük, bireyin maddi karşılık beklemeden ya da başka bir çıkar beklentisi olmadan insanların genel anlamda yaşam kalitesini arttırmak, kamu yararı amacına ulaşmak için doğru olduğuna ve yapması gerektiğine olan inançla bir toplumsal girişime, bir sivil toplum kuruluşu ya da gönüllü katılıma olanak sağlayan hukuki, kurumsal yapılar bünyesinde etkinliklere destek olması”dır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere gönüllük ile diğerkâmlık arasında sıkı bir ilişki vardır. Ancak gönüllülüğün her çeşidi özgeci olmadığı gibi özgeciliğin her çeşidi de gönüllü değildir.(Haski-Leventhal, 2009: 271).

Gönüllülük, yardım etme davranışının bir bölümüdür. Gönüllülük, anında yapılan yardım davranışına oranla eyleme daha çok bağlılık gerektirmektedir ve aile ve arkadaşlara gösterilen itinaya oranla da daha dar bir alana sahiptir (Wilson, 2000: 215). Gönüllülük ile tipik yardım etme davranışı arasındaki fark, birinin ileriye etkili (proaktive) diğerinin anında etkili yani tepkisel (reactive) olmasıdır. Örneğin eşi tarafından şiddet gören bir kadına rastladığında olaya müdahale ederek kadına yardım etme, tipik yardım etme davranışyken şiddet gören kadınlara

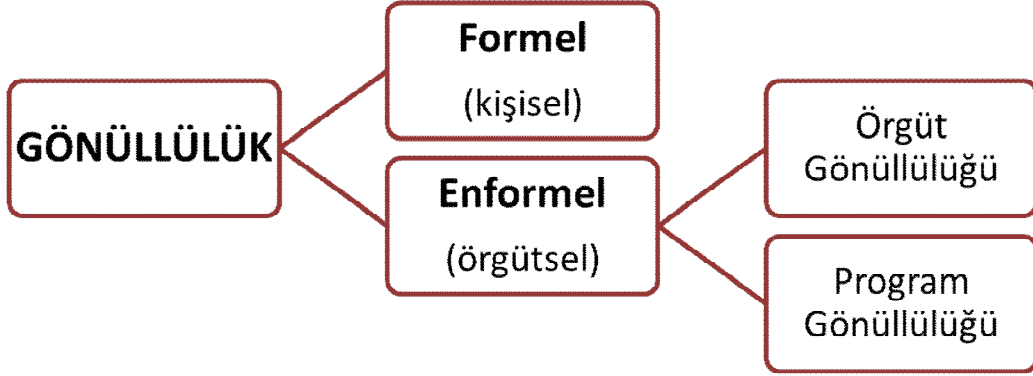
psikolojik destek sağlayan bir merkezde hafta sonları kendi isteğiyle çalışma gönüllülük kapsamına girmektedir. Aslında bu iki eylem de yardım davranışıdır ancak ilki planlanmamış bir eylemken ikincisi planlı bir eylemdir (Eubanks, 2008: 7).

Gönüllüğün ne çıkan dört temel özelliği, zorunlu olmaması, bedel karşılığı olmaması, kurumsal yapı içinde gerçekleşmesi ve kamu yararı amacını taşıması şeklindeydir. Diğer taraftan kurumsal yapı içerisinde gerçekleşmeyen gönüllük türleri de vardır (Dekker ve diğer., 2003. Nakl., Palabıyık, 2011: 90). Gönüllük, *formel* ve *enformel* olmak üzere ikiye ayrılır. “Enformel gönüllülük, aile üyeler, arkadaşlar veya yabancılar gibi kişisel ilişkiler etrafında şekillenirken (Burr, Choi, Mutchler, & Caro, 2005) formel gönüllülük, çoğunlukla belli bir kuruma (yardım ve koruma dernekleri vb.) yardımcı olma şeklinde ortaya çıkar” (Eubanks, 2008: 7).

Formel gönüllülük, karşılık beklemeden yardım etme davranışı olan diğerkâmlığın uzun vadeli ve örgütlü hali olarak özetlenebilir (Haski-Leventhal, 2009: 271). Bu noktada bir kurumda gönüllü olmak ile gönüllü bir kurumda aktif katılımcı olmanın arasındaki farkı netleştirmek gerekmektedir. Buradaki en büyük fark, gönüllü kurumların aktif katılımcıları, kurumun daha etkin bir şekilde işlev görmesi için sadece o kurumun ye ve örgütlerine yardım eder. Bunlarla aynı kurum içerisinde çalışsalar bile program gönüllüleri, sadece örgüte yardımdan ziyade halka yönelik yardım yapar. Bir derneğin genel kurulunda gönüllü olarak yer alan birisi ile o derneğin faaliyetlerinde gönüllü olarak çalışan birisi bu ayrıma örnek teşkil eder. Bu ayrım sorgulanabilir nitelikte olsa da kendi örgütleri için çalışmak anlamındaki *rgt gönüllüğü* ile örgüt adına çalışmak anlamındaki *program gönüllülüğünü* birbirinden ayırmak önem arz etmektedir (Wilson, 2000: 216).

Bu bilgilere dayanılarak gönüllük türleri şu şekilde şematize edilebilir.

Şekil 12. Gönüllük Türleri



Gönüllü davranış, bireysel ve örgütsel düzeyde çeşitli motivasyonlara sahiptir. Öne çıkan motivasyonlar, eğitim, sivil toplum kuruluşu üyeliği, kültür ve dini inançlardır. Bunların dışında rasyonel bir düşünce ve mantıksal çıkarım da gönüllü davranışın itici gücü olabilir (Palabıyık, 2011: 91). Ayrıca geniş bir sosyal ağa sahip olma ve daha önce gönüllü bir faaliyette bulunmuş olma da gönüllülük eğitimi artıran unsurlardandır (Jackson ve diğ., 1995. Nakl. Palabıyık, 2011: 92).

Gönüllülüğüm motivasyonları konusunda bir de işlevsel yaklaşımdan bahsetmek gerekmektedir. Bu yaklaşıma göre gönüllü davranışın altında çeşitli motive edici unsurlar olabilir ve aynı gönüllü davranış, farklı bireyler için farklı işlevlere hizmet edebilir. Clary ve diğerleri (1996. Nakl. Haski- Leventhal, 2009: 280), gönüllü hizmet için altı büyük motivasyon tespit etmişlerdir.

1. Değerlerin ifadesi (insanlara yardım etmenin önemine olan inanç üzere eyleme geçmek)
2. Anlayış (diğer insanları veya kendini anlamak)
3. Kariyer (kariyer olanaklarını ve yeteneklerini geliştirmek)
4. Sosyallik (insanların normatif beklentilerini yerine getirmek)
5. Özgüven (kendini iyi hissetmek)
6. Koruyucu motiv (olumsuz veya kaçınmacı duygulardan kurtulmak veya kaçmak)

Gönüllülüğü farklı ülkelerde ele alan çalışmaların sonuçları, uzun vadeli prososyal davranışın ülkeler arasında büyük farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur (Bierhoff, 2005: 43; Alessandrini, 2007: 307). Konu ile ilgili kültürler arası çalışmalar için Haski-Leventhal (2009: 283-284), şu bilgilere yer vermiştir:

“Kültürlerarası çalışmalar göstermiştir ki farklı ülkelerdeki insanlar, gönüllülüğün ne olduğuna ve kimin gönüllü olduğuna ilişkin farklı algılara sahiptir (Handy ve diğ., 2000; Meijs ve diğ., 2003). Yerel kültürler, politik hava, hükümet politikası, tarih ve normlar, belli bir ülkedeki gönüllülüğü etkileyebilir. Anheier ve Salamon’un (1999) da açıkladığı gibi gönüllülük, kültürel ve ekonomik bir fenomendir ve toplumların örgütlenme, sosyal sorumluluğa yer ayırma ve vatandaşlardan bunu ne ölçüde belediklerinin sınırları içinde yer alır. Yazaralar, farklı ülkelerde ve farklı politik rejimlerde insanlar farklı oranlarda ve farklı nedenlerle gönüllü olmaktadır.”

Kültür farkı gönüllük üzerinde etkili olduğuna göre ülkemizin bu konudaki tablosuna göz atmak gerekmektedir. Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’de de formel gönüllüğün resmi kayıtlara işlenmesi söz konusu değildir. Tüm ülkedeki formel gönüllülük haritasının çıkarılabilmesi için geniş çaplı bir alan araştırması yapılması yardımcı olabilir. Kayıt altına alınması görece daha kolay olan enformel gönüllülük ile ilgili ise Türkiye için şöyle bir tablo çizilmektedir. Dernek üyeliği hakkındaki raporunda Avrupa Komisyonu Türkiye ile ilgili şu bilgilere yer vermiştir (Bkz. Palabıyık, 2011: 101):

“2010 yılı itibariyle Türkiye’de üyelerinin % 83,9’unun erkeklerin oluşturduğu, toplam 7.330.184 kişinin üyesi olduğu toplam 86.011 dernek bulunmaktadır. Ülkemizde dernek üyelerinin toplam nüfusa oranı %10,1 olurken faal dernekler arasında en önde dini hizmet amaçlı dernekler gelmektedir (15.336). Bunu spor (14.779) ve yardımlaşma (14.569) amaçlı dernekler izlemektedir. Derneklerin %10’u hemşeri dernekleridir. Yine derneklerin %35,4’ü Marmara bölgesindedir. Bununla birlikte genelde hayır amaçlı 4 binden fazla vakıf da bulunmaktadır.”

Türkiye’de sivil toplum kuruluşları, genel olarak vatandaşların hayırseverliğine dayanmaktadır. Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV) tarafından yapılmış olan araştırmaya katılanların üçte biri (% 33) vakıf ve derneklere yapılan yardımın nedeni olarak dini yükümlülükleri belirtmiştir. Bunu, geleneklerin etkisi (% 25) ve topluma hizmet isteği (1/9: % 1) takip etmektedir (Palabıyık, 2011: 102). Görüldüğü üzere Türkiye’de enformel gönüllüğün örgüt ve program gönüllüğünün ikisinde de dini inanç ve tutumlar önemli yer tutmaktadır. Diğer taraftan genel olarak sivil topluma katılım ve gönüllük oranlarının düşük olduğu söylenebilir. Gönüllülük, bağış ve üyelik oranlarından da düşüktür. Türkiye Değerler Anketi 1999 sonuçlarına göre Türkiye’de gönüllü faaliyetlere katılan insanlar, nüfusun % 1,5 gibi küçük bir bölümünü oluşturmaktadır. Gönüllü faaliyetlere katkı sağlanan kurumların başında % 26’lık oranla dini kuruluşlar gelmektedir. Bunu % 13’le siyasi partiler, % 9’la spor kulüpleri izlemektedir. Dolayısıyla Türkiye’de genel olarak, yakın ve akrabaya yardım gibi formel yardım eğilimine kıyasla sivil toplum kuruluşlarına bağış yapma ve üye olma gibi enformel yardım oranları düşüktür (Palabıyık, 2011: 103).

2.4. Diğerkâmlık ve Kan Bağışı

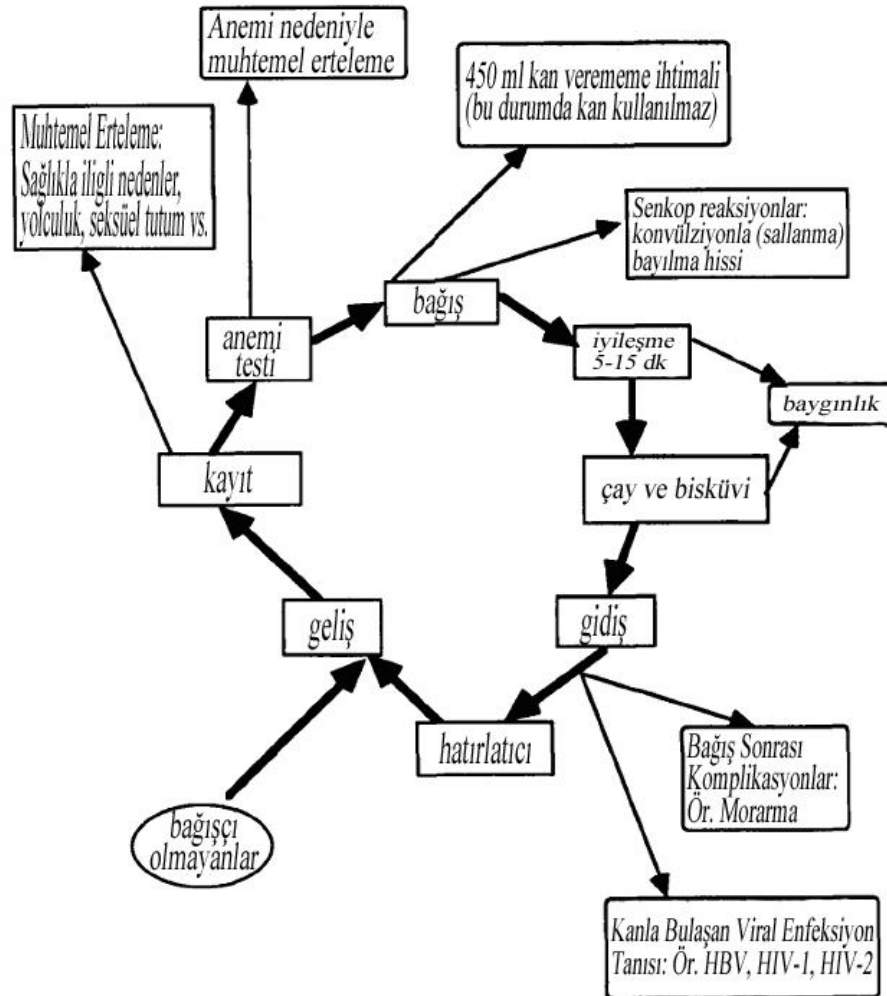
Kan bağışı, gönüllü ve kan bağışına uygun bir bağışçıdan çeşitli kan ürünleri elde etmek amacıyla kan merkezleri tarafından kan alınmasıdır (Cevizci ve diğ., 2010: 86). Dünya Sağlık Örgütü tarafından kan bağışçıları, üç grupta tanımlanmıştır: gönüllü ve karşılıksız kan bağışçıları, akraba/tanıdık için bağışta bulunanlar (kana kan bağışçısı) veya replasman (hastane stoğunu yerine koyma) için bağış yapanlar ve para veya paraya dönüşebilecek değerler karşılığı bağışta bulunanlar (Cantürk ve diğ., 2013: 87). 1970 yılında yayınladığı *Hediye İlişkisi* (The Gift Relationship) adlı kitabında ise Titmus daha değişik bir sınıflama yapmıştır. Sekiz kategori halinde ele alınan kan bağışçı grupları harflerle isimlendirilmiştir (Nakl. Hablemitoğlu,2010: 69).

“Tip A (paralı bağışçı) kanını piyasa durumuna göre belirlediği bir bedel karşılığında satan bireyi; Tip B (profesyonel bağışçı) para ya da izin gibi ödülü almak için düzenli aralıklarla kanını satan bireyi; Tip C (paralı veya yönlendirilmiş bağışçı) kanını satan ancak para olmasa da kanını verebilecek bireyi; Tip D (sorumluluk bedeli bağışçısı) kendisine kullanılan kan için kendisinden belli bir para alınan bu kişinin bu parayı ödememek ya da geri almak için kendisinin kan vermesini ya da verecek birini bulması durumunda kan veren bireyi; Tip E (aile kredi bağışçısı) ileride kendisi ya da ailesine kan gerektiğinde kan bulabilmek için önceden belli aralıklarla (yılda en az 1 kez) kan bağışlayan bireyi; Tip F (zorunlu bağışçı) bulunduğu sosyal konum gereği kendisinden kan bağışlaması istenildiğinde ret edebilme şansı olmayan bireyi; Tip G (ödüllendirilmiş bağışçı); kan bağışı karşılığında para dışında verilen ödülü alabilmek için kan bağışında bulunan bireyi; Tip H (gönüllü toplumsal kan bağışçısı) teşvik edici ödül, para ve baskı olmaksızın tamamen kendi özgür iradesi ile kan bağışlayan bireyi tanımlar (<http://www.gata.edu.tr>). Bu bağlamda kan bağışı ve kan bağışçısı tipleri bireylerin tutum, davranış, inanç, değer, yönelim ve bu davranışa yönelik güdüleyiciler bağlamında açıklanmaktadır”.

Kan bağışının psikolojik açıdan incelenmesi için iki temel sebep vardır: teorik nedenler, pratik nedenler. İlk olarak belirtilmelidir ki kan bağışı periyodik olarak devam eden bir süreçtir. Yani bağışçılar kan verdikten bir süre sonra tekrar kan vermektedirler. Bu da, sağlıkla ilgili pek çok teorik modelin yordayıcılığını incelemek için eşsiz bir fırsat sağlar. Diğer bir deyişle, donörleri ilk bağışa iten, bunu tekrar yapmasını sağlayan ve bu eylemi yapmaya devam etmesine yol açan faktörleri incelemek için bağış kariyerleri takip etmek mümkündür. İkinci olarak ise, pratik açıdan, insanları kan bağışlamaya teşvik eden ve kan vermeye devam etmelerini sağlayacak yeni girişim önerileri, çoğu sağlık hizmetlerinin ilgisini çekecektir (Ferguson, 1996: 287-288).

İnsanların kan bağışı yapmaları ve bunu devamlı hale getirmeleri gelecek için oldukça önem taşımaktadır. Çünkü “tıp ve teknoloji alanındaki tüm gelişmelere rağmen kan, kan bileşenleri ve kandan elde edilen ürünlerin yerine geçebilecek alternatif bir tedavi aracı bulunamamıştır. Bu nedenle dünyada kan hizmetleri sistemli bir şekilde yürütülmektedir. Bu hizmetlerden biri olarak... *kan bankacılığı*; gönüllü, düzenli, bilinçli, karşılık beklemezsiniz güvenli bir şekilde kanın toplanmasını; toplanan kanlara gerekli laboratuvar işlemlerinin yapılmasını, kanın saklanması ve hastanelere ulaştırılmasını içermektedir” (Hablemitoğlu, 2010: 68).

Şekil 13. Kan Bağış Süreci



Kaynak: Ferguson, 1996: 289.

Yaşamın devam etmesi için vazgeçilmez bir unsur ve alternatifsiz bir tedavi aracı olması nedeniyle kan, hayati öneme sahiptir. Bu nedenle özellikle modern toplumlarda kan bağıışı hakkında farkındalık oluşturma ve buna dair politikalar geliştirme her zaman güncel konular arasında yer almıştır. İstatistiksel verilere göre örneğin Amerika’da halkın %95’inin yaşamında kan nakline ihtiyaç duyacakları belirlenmiştir (Piliavin ve Callero, 1991. Nakl. Bierhoff, 2005: 100). Diğer taraftan bugünkü belirlemelere göre Amerika’da nüfusun % 5’i düzenli olarak kan veren gönüllülerden oluşmaktadır. Bu oran, Türkiye başta olmak üzere pek çok ülkeye kıyasla oldukça yüksek olduğu için çoğu araştırmacılar tarafından takdir edilmiştir. Ancak Steele ve diğerleri bunun da istenen düzey olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre Amerika’daki kan talebini karşılamak için yeni bağıışçılar bulma ve bağıış yapmış olanların bunu devamlı hale getirmesini sağlamam yönünde artan bir ihtiyaç vardır. Çünkü kan vermeye müsait olanların küçük bir bölümü bağıış yapmaktadır ve daha az oranlarda bağıışçı ikinci bir kez kan vermek için başvurmaktadır. Dolayısıyla donörleri kan bağıışlamaya yönlendiren etmenleri daha iyi anlamak ve bilmek gerekmektedir (Steele ve diğ., 2008: 43).

Toplumun kan ihtiyacını karşılamak için çoğu zaman devlet bazında yeni politikalar geliştirilmesi gündeme gelmiştir. Bu noktada devletlerin birbirinden farklı politikalar benimsediği görülmektedir. Örneğin Amerika, bağıışçıların kendi istekleriyle gelip kan bağıışında bulunup bunun karşılığında maddi bir miktar elde etmedikleri *toplumsal sorumluluk sistemini* benimsemiştir. Polonya’da iki ayrı sistem mevcuttur. Bunlardan ilkinde, kan bağıışçılarına ödeme yapılmazken işyerinde ücretli olarak bir gün izinli sayılmak gibi farklı şekillerde ödüllendirmenin yapıldığı *gönüllülük sistemi* uygulanmaktadır. Diğerinde ise bağıışçılara belli bir miktar para verilen *ödeme sistemidir*. Bağıışları artırmak için bağıışçılara belli bir miktar para verme şeklindeki uygulamalar mevcuttur. Bu uygulama, kısa vadede bağıışları artırsa bile uzun vadede olumsuz etkiler ortaya çıkaracağı iddiasıyla eleştirilmiştir (Bierhoff, 2005: 101). “Belçika, İngiltere, Danimarka, Fransa, Yunanistan, İrlanda gibi ülkelerde gönüllü kan bağıışçılığı sistemi yaygın olarak uygulanırken, Almanya, İtalya ve Portekiz’de paralı kan

bağışçılığı sistemi de uygulanmaktadır” (Solaz, 1997. Nakl. (Yıldız ve diğ., 2006: 54).

Diğer pek çok sosyal davranış gibi kan bağışı da farklı motivasyonlara sahiptir. Kişileri kan bağışlamaya yönlendiren psikolojik nedenlerin öne çıkanları şunlardır: Alışkanlık oluşturma, pekiştirilmiş olma, model alma, planlayarak ve akıl yürüterek karar verme (Ferguson, 1996: 296 vd.). Genel olarak kan bağışı nedenleri iki temel kategoride ele alınmıştır (Piliavin ve Callero, 1991. Nakl. Bierhoff, 2005: 100).

1. İçsel motivler: insanın içinden gelen ve onun değerleri, ilgileri ve sorumluluk hissinden kaynaklanan nedenler.
2. Dışsal motivler: diğerlerinin eylemleri ve sosyal dünya yapısına dayalı nedenler.

Kan bağışı davranışını açıklayan pek çok psikolojik teori ileri sürülmüştür. Bunlardan, *karşıt süreç teorisi*, *alışkanlık kazanma ve pekiştirme teorileri* gibileri öğrenme teorilerine dayanırken, modelleme, atıf teorisi ve akla dayalı davranış teorisi gibi diğerleri sosyal psikolojiye dayanmaktadır (Ferguson, 1996:289-296). Kişileri kan bağışlamaya güdüleyen faktörlerin ele alındığı pek çok çalışma, fedakârlık ve diğerkâmlığın motive edici gücüne vurgu yapmaktadır (Gillespie and Hillyer, 2002: 128; Healy, 2000: 1658; Penning, 2005; Piliavin, 1990. Nakl. Hablemitoğlu, 2010: 70). Ayrıca kan bağışı aracılığıyla birilerine yardım ederek yaşanan hoş duygular ve manevi tatmin gibi iç etkenlerin bu davranışı açıklamada yeterli olmadığını savunanlar da vardır (Severy, 1974; Sober and Wilson, 1998. Nakl. Hablemitoğlu, 2010: 70). Çalışmamızın sosyal normlarla ilgili bölümünde de değinildiği üzere kişilerin kendilerine atfettikleri sorumluluk duygusu da kan bağışında rol oynamaktadır. Staub’a göre kişi, sorumluluk hissetmekte, başkalarını önemsemekte ve böylece diğerkâm bir şekilde kan bağışlamaktadır (Staub, 1991. Nakl. Hablemitoğlu, 2010: 70).

Kan bağışı nedenleri gibi sonuçları hakkında da teoriler ileri sürülmüştür. Özellikle düzenli kan veren bir kişi, bir süre sonra kendilerini toplumun iyiliği için yardım eden biri olarak algılayarak bu yönde bir kimlik geliştirebilmektedir. Düzenli kan bağışlama yönünde benimsenen tutum ve davranışlar kişisel kimliğin bir parçası haline gelmektedir. Sonunda da diğerkâm bir kişilik oluşmaktadır (Bierhoff, 2005: 101).

Kan bağışı ile ilgili geniş ölçekli alan araştırmaları yapılmıştır. Bunlardan biri Amerika'da diğeri ise Avrupa'da yapılmış olan iki tanesine değinmek konuyu aydınlatacaktır. Steele ve diğerlerinin (2008) Amerika Birleşik Devletleri'nin muhtelif bölgelerinde kan bağışçılarının diğerkâmlık, empati ve sosyal sorumluluklarını ele aldıkları çalışma 12.064 kişilik bir örneklem hacmine sahiptir. Araştırmada ölçme aracı olarak, *Öz bildirim Özgeciliğ Ölçeği* (the Self-Report Altruism Scale) sorularından oluşan bir dizi, *Empatik İlgil Ölçeği* (Empathetic Concern Scale) ve *Sosyal Sorumluluk Motivasyon Ölçeği* (Social Responsibility Motivation Measure) maddeerinden dört tanesi kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlara göre donörlerin çoğunluğu, sosyal sorumluluk nedeniyle bağış yapan ve yüksek derecede empatik ve diğerkâm insanlardır (Steele ve diğ., 2008: 52). Diğeri taraftan, aktif kan bağışçısı olanlar ile son iki yılda kan bağışlamamış olanlar arasında diğerkâm davranış açısından anlamlı fark çıkmamıştır.

Aslında kan bağışı, diğerkâm davranışlardan sadece bir tanesidir. Bir donör, zaman bulamayışı, son kan verme tecrübesinde yaşadığı olumsuzluklar gibi nedenlerle kan vermeyi bırakmış olabilir. Diğeri taraftan bu kişi başka şekillerde diğerkâm davranmaya devam edebilir. Ayrıca kan veren çoğu insan, bağış yapmalarındaki en büyük faktör diğerkâmlık olmasa da kendi hayatlarında zaten yüksek düzeyde diğerkâm davranış sergiliyor olabilir. Kan bağışçılarının empati ölçeğinden nerdeyse tam puan aldıkları göz önünde tutulursa empati ile güdülendiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca sosyal sorumluluk da önemli bir yordayıcıdır. Halihazırda bağışçı olanlar, son iki yılda kan vermemiş olanlardan anlamlı derecede farkla sosyal sorumluluk sahibi çıkmıştır (Steele ve diğ., 2008: 50). Dahası yüksek diğerkâmlık ve sosyal sorumluluk puanlarına sahip olan

bağışçılar, çoğunlukla son beş yıl içerisinde ortalamanın üstünde kan vermişlerdir. Yazarlar bu bulguları, “diğerkâmlık, empati ve sosyal sorumluluk değerlerine değinerek kan vermeye teşvik eden mesajlar, en azından bir kere kan vermek için insanları yüksek prososyal kişilik yapısı geliştirmelerinde önemlidir. Bununla birlikte onların tekrar bağış yapmalarını sağlamada bu mesajların etkisi, kişinin önceki bağış tecrübesi veya bağış alanına ulaşım şartlarının değışmesi gibi diğer faktörler tarafından azaltılabilir (Steele ve diğ., 2008: 51).

Konu ile ilgili diğer bir çalışmada ise Alessandrini (2007) Avustralyalı 6879 kişi le yaptığı çalışmada bağışçılar, kan bağışında bulunmamış olanlar, bir yıl öncesinde bağışta bulunmuş olanlar (geçmiş bağışçılar) ve son bir yıl içerisinde bağışta bulunmuş olanlar olarak gruplandırmıştır. Elde edilen sonuçlara göre kan bağışçılar, okul, hayır kurumları gibi yerlerde de gönüllü olarak görev aldıklarını belirtmişlerdir. Gönüllü olarak çalışanların % 51,5’i halen bağışçı, % 47,8’i önceden bağış yapmış olanlar ve % 38,1’i bağışçı olmayanlardan oluşmaktadır. Halen bağışçı olan ve önceden bağış yapmış olanlar, sivil toplum kuruluşlarına üye olma konusunda da bağışçı olmayanlardan daha yüksek oranlara sahiptirler. Bu sonuç yazar tarafından, kan bağışının gönüllülükte olduğu gibi diğerkâm bir eylem olarak görüldüğü savını desteklediği şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte yazar, yabancılara kan vermeyi, birisine hediye verme eyleminden ayrılması gerektiğini ifade etmiştir (Alessandrini, 2007: 310).

Bu araştırmanın ulaştığı bir başka sonuca göre diğerlerine yardım etme sorumluluğu olduğunu düşünenlerin çoğunluğu (% 38,5) halen bağışçı olanlardan oluşmaktadır. Bu grupta yer alanlar, önceden bağışçı olanlar (% 34,3) ve bağışçı olmayanlardan (% 31,6) anlamlı derecede fazladır (Alessandrini, 2007: 312). Bu çalışmada araştırmacı, kan bağışçılarında dini ve manevi inançları ile ilgili sorular da yöneltmiştir. Bunlardan elde edilen bulgulara göre okula giderken dini bir gruba üye olanların büyük bölümü halen bağışçı olan (% 23,1) ve eskiden bağışçı olanlardan (% 23,5) oluşmaktadır. Bağışçı olmayanların sayısı ise diğerlerin göre azdır (Alessandrini, 2007: 311). Bu çalışmada kan bağışçılarının daha dindar olduklarına dair bir bulguya rastlanmamıştır. Aynı durum gönüllük için de

geçerlidir. Bu sonuç, Avusturalya toplumunun dini yönelimle ilgisi olmayan güçlü yardımsever bağları olduğu şeklinde açıklanmıştır. Sonsöz olarak da bireylerin kan vermeye devam etmelerini sağlayan unsurların, diğerkâmlık ve genel anlamda toplumun yararı olma isteği olduğu yorumuna yer verilmiştir (Alessandrini, 2007: 313).

Türkiye’de ise kan bağışının önemine yapılan vurgu gün geçtikçe artmaktadır. 6-12 Mayıs tarihleri arasında kan haftası kutlanmakta ve çeşitli bilinçlendirme kampanyaları bu tarihlerde yoğunlaşmaktadır. Türkiye’de ilk kan merkezleri 1957 yılında İstanbul ve Ankara’da Kızılay Derneği tarafından açılmıştır. Ülkemizde bir yılda elde edilen kan miktarının yarısı Kızılay’ın temin ettiği kandan oluşmaktadır. Kızılay dışında Sağlık Bakanlığı hastaneleri ve üniversite hastaneleri kan bağışlanan merkezlerdir (Yıldız ve diğ., 2006: 55). “Türkiye’de 2006 yılın da Türk Kızılayı ile Milli Eğitim Bakanlığı arasında “Gönüllü Kan Bağışçısı Eğitimi ve Kazanım Faaliyetlerinin Yürütülmesi ” ile ilgili bir protokol imzalanmış; bu amaçla “Toplumda Kan Bağışı Bilincinin Oluşturulması Projesi ” başlatılmıştır. Bu proje ile güvenli kanın, gönüllü bireylerden sağlanabilmesi için motive edilmeleri, farklı meslek gruplarına mensup bireylerin kan bağışı konusun da bilgi ve davranışlarının iyileştirilmesi hedeflenmiştir (Cevizci ve diğ., 2010: 87)

Türkiye’de kan bağışını konu edinen araştırmaların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Bunlardan bazıları elde edilen kanı tıbbi açıdan ele alırken bazıları da kan bağışı davranışını psikolojik ve sosyolojik açılardan incelemiştir. Hablemitoğlu ve diğerleri (2010), öğretmenlerin özgeci tutumları ile kan bağışlama durumlarını cinsiyet ve yaş değişkenleri üzerinden ele alan bir alan araştırması yapmışlardır. Yaşları 21 ile 61 arasında değişen 176 öğretmene *Fedarklık Ölçeği** kullanarak yaptıkları çalışmanın sonuçlarına göre öğretmenlerin % 65,3’ü kan bağışında bulunmamıştır. Ayrıca kan bağışlayanlar, bağışlamayanlara göre “bir hayır kurumuna para vermek”, “birisi için asansör bekletmek” gibi bir dizi yardım

* Yazarların Türkçe’ye *Fedakarlık Ölçeği* olarak çevirdikleri ölçeğin orijinal ismi *Altruism Scale* şeklindedir. Bizim çalışmamızda özgecilik ve diğerkâmlık kelimeleri tercih edildiği için bu çalışma ile ilgili bölümlerde de bu kelimeler kullanılmış ancak ölçeğin ismi korunmuştur.

davranışını daha çok yerine getirdiği tespit edilmiştir. Ulaştıkları sonuçlara göre yazarlar, kan bağışlama durumunun ve yaşın öğretmenlerin fedakârlık tutumları üzerinde anlamlı bir yordayıcı ($p < .05$) olduğunu ifade etmişlerdir. Cinsiyetin özgeciliğin belirleyicileri arasında olmadığı ve hem kan bağışlayan hem de bağışlamamış olan öğretmenlerin diğerkâmlıklarının yüksek olduğuna da dikkat çekilmiştir (Hablemitoğlu, 2010: 71 vd.)

Türkiye’de kan bağışının motivasyonlarına değinen araştırmaların en geniş çaplılarından biri Yıldız ve diğerleri (2006) tarafından “Neden Kan Bağışlamıyoruz. Mersin İli’nde Yaşayanlarda Kan Bağışına Genel Bakış: Anket Çalışması” başlığı altında yayınlanmıştır. Farklı meslek gruplarından 3479 kişiye uygulanan anketin ilk soru olan “kan bağışında bulunmak ister misiniz” sorusuna verilen “evet” yanıt oranı %31,3 iken, son soruda bu oran % 43,5’e çıkmıştır ($p < .05$). (Yıldız ve diğ., 2006: 41). Dolayısıyla anket içeriğinin bir nevi kısa süreli eğitim olarak değerlendirildiği bu çalışma, insanların kan bağışı hakkındaki düşüncelerinin olumlu yönde değişebileceğini göstererek daha büyük çaplı girişimlerle toplum geneline ulaşmanın önemini ortaya koymuştur (Yıldız ve diğ., 2006: 53). “Kan bağışının yan etkisi var mı” sorusuna verilen cevaplar, kan vermenin önündeki engellere ışık tutmuştur. Soruyu yanıtlayanların % 55’i kan bağışının yan etkisi olduğunu, % 33’ü kilo aldığını % 26’sı kilo kaybı yaptığını % 13’ü bağımlılık yaptığını düşünmektedir. Bunlar gibi kulaktan dolma bilgiler kişilerin ve dolaylı olarak da çevresindekilerin kan vermesine engel olmaktadır (Yıldız ve diğ., 2006: 51). “Düşündüğünüz halde hiç kan vermemişseniz sizce bunun nedeni ne olabilir” şeklinde doğrudan sorulan sorunun cevapları ise % 61,4 oranında ihmal ettikleri ifadesine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla kan vermeme nedenlerinin büyük bölümünü yanlış bilgi ve ihmal gelmektedir (Yıldız ve diğ., 2006: 44 vd.).

Tablo 12. Kan Vermeme Nedenleri

Tablo 10. "Düşündüğünüz halde hiç kan vermemişseniz sizce bunun nedeni ne olabilir" sorusuna alınan yanıtların dağılımı.

	Hastalık bulaşmasından korkuyorum		İhmal ediyorum		Yakınlarım dışındaki insanların hayatına önem vermiyorum		Bir yakınım gerekirse vermeyi düşünürüm		Bağış yapacak kadar kanım yok	
Evet	n=1025	% 44.2	n=1451	% 61.4	n=248	% 11.5	n=1784	% 81.2	n=994	% 42.6
Hayır	n=1296	% 55.8	n=913	% 38.6	n=1907	% 88.5	n=412	% 18.8	n=1338	% 57.4
Toplam	n=2321	% 100	n=2364	% 100	n=2155	% 100	n=2196	% 100	n=2332	% 100

n = Soruyu yanıtlayan kişi sayısı

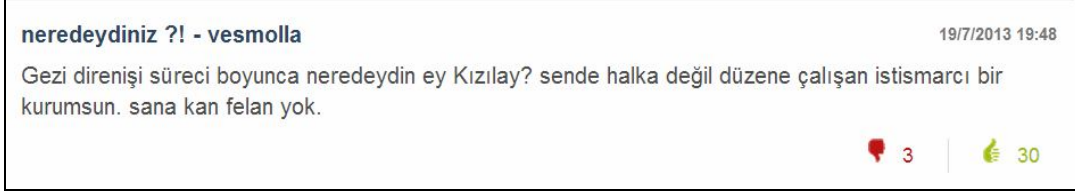
(Yıldız ve diğ., 2006: 49).

Tablo 10'da örneklemin kan vermeme nedenleri yer almaktadır. Bunlar arasında üzerinde en çok uzlaşılan husus, "yakınlarım dışındaki insanların hayatına önem vermiyorum" maddesine katılmama (% 88,5) olmuştur. Bu madde bir bakıma diğerkâmlığı açıklamaktadır. Veriye dayanarak, insanların kan vermeseler de kendilerini diğerkâm olarak algıladıklarını söylemek mümkündür.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar kan bağışlamanın veya bağışlamamanın bireysel boyuttaki nedenlerine değinilmiştir. Yapılan çalışmalar, bunun ötesinde, kan bağışına iten veya kan bağışlamaktan alı koyan başka nedenlerin olduğunu da ortaya koymuştur. Healy'e göre kurumların da, kan tedarik etmede sorumluluğu vardır. Kan bağışının ne anlama geldiğini ve kan bağışı konusunda diğerkâm olmanın önemini anlatmak ve kan bağışı için gerekli şartları sağlamak gibi görevler üstlenmesi gerekmektedir. Diğerkâmlık kan bağışında belirleyici bir faktör olmakla birlikte lojistiğin önemi de yadsınamaz. Bireysel güdüler önemlidir ama yönetim bazında yapılan küçük değişiklikler kan bağışı üzerinde büyük etkiler meydana getirebilir (Alessandrini, 2007: 308). Ne var ki bu etki çoğu zaman olumlu olmakla birlikte nadiren de olumsuz olabilmektedir. Üst kurulda alınan bir kararın halka yansımada ne derece etkili olabileceğine dair etkili bir örnek yakın geçmişte yaşanmıştır. Kızılay Başkanı Ahmet Lütfi Akar'ın elde edilen kanın ilaç üretiminde kullanılması hakkında yaptığı basın açıklaması bir gazetelerde "Kızılay'dan 'helal kan' atağı" ve benzeri manşetlerle verilmesi (www.radikal.com.tr/turkiye/kizilaydan_helal_kan_atagi-1142464, 21.07.2013), bazı tepkilere de neden olmuştur. Habere yapılan yorumlardan bir tanesi söz konusu

etkileşimi göstermektedir. Yönetime kızan bir bağışçı kan vermeme kararı alıyorsa bireylerin olduğu kadar kurumların sorumlulukları olduğu ortadadır.

Şekil 14. Yönetimin Kan Bağışına Etkisi Örneği



Sonuç olarak denilebilir ki; kan bağışı farkındalığı ülke ve kültürler göre farklılık göstermektedir. Bunda bireysel algı ve kurumsal uygulamaların etkisi vardır. Kan bağışı engelleri arasında ihmalkârlık öne çıkarken kan bağışı nedenleri arasında diğerkâmlık öne çıkmaktadır.

2.5. Diğerkâmlık, Dindarlık ve Maneviyat

Alandaki çalışmalara bakıldığında diğerkâmlığın, özellikle pozitif psikolojinin etkisiyle psikoloji literatüründe daha yoğun olarak ele alınmaya başladığı görülür. Diğerkâmlık genellikle sosyal psikoloji içerisinde incelenmiş ve ona sosyal davranış teorileri bağlamında açıklamalar getirilmiştir. Din psikolojisi içerisinde ise diğerkâmlık çoğunlukla dindarlıkla ilişkilendirilmiştir. Bunda, nerdeyse bütün dinlerin özgeciliğe değer vermesi etkili olmuştur (Cascio, 2003). Aslında dinlerin çoğu, sadece diğerkâmlık değil genel olarak ahlaki prensiplerin önemine vurgu yapmaktadır. Bunlardan evrensel olarak önemi kabul edilen iki prensip, diğerlerini sevmek ve onlara ilgi ve özen göstermektir (Salem, 2012: 2-3).

Dindarlık diğerkâmlık ilişkisini konu edinen teorik çalışmaların çoğu bu ikisi arasında pozitif bir ilişkinin olacağını öngörmüştür. Bununla birlikte söz konusu teorileri test eden empirik çalışmalar, birbirinden farklı sonuçlara ulaşmıştır. Örneğin, Batson ve Ventis'in (1982) araştırmasında, ihtiyacı olan birine yardım etmede dindar olanlarla olmayanlar arasında anlamlı farklılık çıkmazken Saroglou ve diğerlerinin (2005) yaptıkları çalışmada dindarlığın, prososyal davranışın

dolaylı olarak açıklayıcı faktörü olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte pek çok araştırma diğerkâmlık ile dindarlık arasında pozitif ilişki tespit etmiştir (Langford and Langford, 1974; Batson, 1989). Konu ile ilgili olarak yapılan pek çok araştırmaya dayanarak ortaya konan ve bugün psikoloji alanında genel olarak kabul gören husus ise dindarlıkla, aynı dine mensup kimselere karşı diğerkâm olmak arasında güçlü bir ilişki olmasına rağmen ait olunan dini grup dışındakilere karşı diğerkâmlık konusunda dindarlığın belirleyici bir faktör olmadığı yönündedir (Saroglou, 2013: 439).

Dini inançlara bağlılık, diğer insanlara yardım etmeye güdülese bile bazı durumlarda tersi de söz konusu olabilmektedir. Genel olarak kan bağıışı, yardım etme davranışı olarak ele alınmaktadır. Ancak Yehova Şahitleri'nin yardım etmenin diğer türlerinde olmasa bile kan bağıışı konusunda farklı bir yaklaşımı vardır. Bu inanca göre her ne sebeple olursa olsun bireyler arası kan aktarımı dinen uygun değildir. Dolayısıyla bu inanca mensup kişiler hayati bir tehlike olması durumunda bile kan transferini kabul etmeyerek ölümü tercih edebilmektedirler (Gohel et al., 2005: 3 vd). Dolayısıyla böyle bir dini inancın kan bağıışını güdülemesi de mümkün değildir.

Dindarlık ile diğerkâmlık arasındaki ilişkide manevi bir boyut da kendini hissettirmektedir. Literatürde maneviyatın bireysel ve ben-merkezci bir eğilime mi yoksa diğerkâmlıktaki gibi içselleştirilmiş prososyal değerlere mi tekabül ettiği tartışılmıştır (Saroglou, 2006: 3). Diğerkâmlık maneviyat ilişkisine ilişkin yayınlanmış çalışmalar sayıca az olmakla birlikte bunların içinde hem teorik hem de pratik olanlarına rastlamak mümkündür. Bu konuda bir teori ileri süren Morrison ve Severino (2007), “ne kadar insan olursak, biz ve dünyamız da o kadar diğerkâm olur” önermesini esas almışlardır. Onlara göre diğerkâmlık, hepimizin birbirine bağlı olduğu bilincinden doğmaktadır. İletişim şekillerimiz diğerlerinin olumlu veya olumsuz olarak etkiler ve diğerkâmlık ilişkileri daha yükseğe taşırken iltimas ve bencillik bu ilişkilere zarar verir. Onların kavramlaştırmalarına göre diğerkâmlık, maneviyatın bir boyutudur. Çünkü maneviyat, hepimizin insanlığın parçası olduğunun farkına varmamızı sağlayan bir dizi değişikliğin *bilinç* (consciousness)

ve *bende* (self) ortaya çıkmasıyla kendini gösterir (Morrison and Severino, 2007: 26). Burada belirtmek gerekir ki yazarlar *ben* (self) kavramına da farklı bir yorum getirmişlerdir. Psikoloji açısından *ben*, bizim varlığımızın merkezi olarak ele alınmıştır. Maneviyat açısından ise *ben* varlığın merkezi değildir. Bilakis, bir yaşam kuvveti, –yaratılışın gücü, içimizde olan ama aynı zamanda daha da büyük olan güç- gerçek merkez olarak addedilmiştir. Hem psikolojik hem de manevi olarak *ben*, temel insani bir araçtır ki bunun aracılığıyla insanlar birbirlerini tanıyıp tecrübe ederler. Bir *bene* sahip olmanın amacı nihayetinde onun ötesine geçerek kamil insan doğasına, kamil diğerkâm doğaya ulaşmaktır. Bu seviyeye ise, *ben* ve *diğerinin* birleşerek *Ben* haline geldiği manevi gelişimin ikili olmayan bilinç seviyesinde ulaşılır (Morrison ve Severino, 2007: 29). Maneviyatı bu şekilde açıklayan yazarlar, din maneviyat ilişkisi konusunda popüler söylemi benimsemiş ve dini kurumsal, maneviyatı da bireysel bir olgu olarak ele almışlardır. Böylece maneviyatın çoğunlukla psikolojik dini ise sosyolojik olduğunu ileri sürmüşlerdir (Morrison ve Severino, 2007: 33). Çalışmalarının sonunda ise şu çıkarımlarda bulunmuşlardır (Morrison ve Severino, 2007: 36-37):

1. Diğerkâmlık ile ilgili kavramlaştırmamızın ilki sağlık (fiziksel ve psikolojik) ile ilgilidir. Diğerkâmlığı ortaya çıkaran süreç bağıntılı bir süreçtir. Bir kişinin sağlığı herkesin sağlığını belirler.
2. Diğerkâmlık ile ilgili kavramlaştırmamızın ikincisi din ile ilgilidir. Din, diğerkâm ahlak sistemini temsil eden kutsal semboller ve bu ahlak sistemini uygulamaya geçirecek araçlar sunar. Dolayısıyla dinin rolü, insanların diğerkâm yetilerini geliştirmesine olanak sağlayan ahlaklı toplumun ortaya çıkmasını sağlamaktır.
3. Diğerkâmlık ile ilgili kavramlaştırmamız, tüm toplumun yükselmesini gerekli kılan kültürün ana rolünü daha net hale getirmektedir.
4. Diğerkâmlık ile ilgili kavramlaştırmamızın muhtemelen en güçlüsü şudur: her birey, daha diğerkâm olmak için kendi fizyolojik, psikolojik

ve manevi yönünü değiştirebilir. Bireysel olarak daha diğerkâm hale gelmek, diğerlerini de etkiler.

5. Diğerkâmlık ile ilgili kavramlaştırmamızın, maneviyatla ilgili ilerideki çalışmalar ve kamil insan olmanın ne anlama geldiğinin açıklanması için de çıkarımları vardır. Kavramlaştırmamız, bilincin manevi seviyelerini ve *benin* manevi gelişimlerini çalışmak için bir çerçeve sunmaktadır.

Yukarıda değinilen çıkarımlar, diğerkâmlık, kültür, dindarlık ve maneviyatın ne kadar sıkı ilişki içerisinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu maddelere kültürün üzerine bina edildiği temel felsefe de eklenebilir. Örneğin diğerkâmlık ve maneviyat ile ilgili çalışmasında Menon (2007), Upanişadlar, Bhagavad Gita ve Mahabharata gibi Hint felsefe metinlerine dayanmış ve Hint felsefesi ile güncel sosyo-biyolojik yaklaşımın diğerkâmlığı ele almasını karşılaştırmıştır. Yazarın anlatımına göre Hint felsefi düşüncesi, genel olarak, kolektif olarak bir arada var olmaya dayanmaktadır. Onun sanat, metafizik, soterioloji,* hatta mantık ve epistemoloji hakkındaki teorileri, tüm yaşam formlarının birbirine bağlı olduğunu kabul etmektedir. Bu birliktelik Upanişad literatüründe farklı bir şekilde ifade edilmiştir ve *saf varoluş* (pure existence), *saf bilinç* (pure consciousness) ve *saf neşe* (pure bliss) olarak vurgulanmıştır. Varoluşun özü, hayırseverlikle (benevolence) özdeştir (Menon, 2007: 137). Ona göre bu bağlamda diğerkâmlık, üzerine çalışma yapmanın kıymetli olduğu insan hasletidir. Çünkü diğerkâmlık, evrenseldir ve aşkın bir doğası vardır (Menon, 2007: 139). Bu temel noktayı baz alan Menon, *manevi diğerkâmlık* (spiritual altruism) kavramını geliştirmiştir (Menon, 2007: 140).

“ ‘Manevi diğerkâmlık’ (spiritual altruism) şeklindeki yeni kavramı, bencil ve diğerkâm davranışı anlama alanını genişletmek ve tartışmaları, sınırlı (ama önemli) olan sosyo-biyolojik bakış açısının ötesine geçerek beden

* Soterioloji: Teolojinin sevap ve kurtuluş ile ilgilenen dalı, kurtuluş bilimi.

(body), zihin (mind) ve ruhun (spirit) iyiliğine önem veren açıklamalara uzanmak için ileri sürüyorum.”

Menon'a göre günümüzde özgecilik üzerine yapılan büyük tartışmalar, bu kavramı evrimsel veya sosyal faydaları öne çıkaran bir davranış olarak ele almıştır. Diğerkâmlığın bir kişi tarafından sergilenen bir fenomen olduğu nerdeyse göz ardı edilmiştir. Diğerkâmlığı psikolojik hedonizm ve sosyo-biyolojiyle sınırlamak, bu fenomenin kompleks yapısını görmezden gelmek demektir. Esas olan, kendi hoşnutluğumuza iten dürtüden, bu hoşnutluğu diğerlerinin faydasına olan işler yaparak yaşayacağımız inancına geçtiğimiz psikolojik süreçlere bakmaktır. Hint düşüncesinin özgeciliği, *kendini düşünmeme (selflessness)* ve *benliği boşaltma (self-space)* bağlamında ele aldığı ifade eden Menon, bu iki kavramın doğasını manevi diğerkâmlık olarak nitelemesini nedeni şu şekilde açıklamıştır: “kendini düşünmemenin bir olma şekli olduğunu düşünüyorum. Bu da doğrudan bilincin dönüşümüne, merhamet, empati ve sosyal iyiliğe bağlıdır” (Menon, 2007: 150). Görüldüğü gibi Menon, bireysel olan ile sosyal olanı, maneviyat ile diğerkâmlığı birbirine bağlayarak Hint felsefesinde olduğu gibi ikinin birleşmesiyle oluşan birliğe gönderme yapmıştır.

Evrenin birbiri ile bağlılığı vurgusunu yapan bir diğer teorik çalışma Elkins ve diğerlerine (1988) aittir. Onlar maneviyatın, hayatın kutsallığına hayranlık ve maddenin harmonik yapısını görmeyi kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre maneviyat, kişinin tanıdıklarına yönelik diğerkâmlığını, daha iyi bir dünya ümidini ve hayatın trajik bir boyutunun olduğu bilgisini de içine almaktadır.

Diğerkâmlıkla maneviyat ilişkisi, bazı araştırmalarına da konu olmuştur. Bu ikisinin etkileşimine dair alan araştırmalarının ilklerinden sayılan çalışma Greenwald ve Harder (2003) imzasını taşımaktadır. Maneviyatın boyutlarını belirlemek amacıyla yazarlar, 147 katılımcıya kendilerini manevi yönden nasıl gördüklerini, onlara verilen 122 sıfatı esas alarak değerlendirmelerini istenmişlerdir. Çalışmanın sonucunda ortaya çıkan dört manevi faktör şu şekildedir: diğerlerine bağlı olma sevgisi, kendini geri planda tutan diğerkâmlık, mutlu aşkınlık ve dindarlık/kutsallık (Greenwald and Harder, 2003: 975 vd). Yazarlara

göre diğerkâmlık, maneviyatın boyutlarından biridir ve dolayısıyla da diğerkâmlık ve maneviyat birbiri ile sıkı ilişki içindedir. Benzer maneviyatın, gönüllü ve diğerkâm davranışın yordayıcılarından birisi olduğunu ileri süren çalışmalar da vardır (Praetorius and & Machtmes, 2005; Saroglou, 2006). Örneğin gönüllü danışmanlık hizmeti verenlerin motivasyonları üzerine yapılan nitel bir araştırmaya göre maneviyat ana temayı oluşturmaktadır. Katılımcılar manevi motivasyonu çeşitli şekillerde ifade etmişlerdir: “geri verme” arzusu (diğerkâmlık), kişinin kendi hayatına ve algılanan güçlük ve engellere yeni bir bakış getirmesi ve insan olmanın anlamına dair daha derin bir anlayış, sosyal dokunun parçası olarak birbirine bağlı olma” (Praetorius and & Machtmes, 2005) bunların bazılarıdır.

İnternet üzerinden yaptığı küçük çaplı anket çalışmasında ise Salem (2012), maneviyatla prososyal davranışı arasında olumlu bir ilişki olduğu hipotezini kurmuştur. Bu çalışmada yazar katılımcılardan kendilerini ne kadar diğerkâm gördüklerini ve kendilerini manevi yönden ne kadar güçlü hissettiklerini 1’den 10’a kadar dereceli bir soruda belirtmelerini istemiştir. Diğerkâmlıkla ilgili ölçekte 5’in altında cevap veren olmamıştır. Katılımcılar, kendilerinin faydasını değil sadece diğer insanların faydasını düşünerek yardımda bulduklarını belirtmişlerdir. Diğer taraftan maneviyat derecelendirmesinde 9’dan yüksek puan veren olmamıştır. Birkaç kişi ise bu soruya 0 vererek hiçbir şekilde maneviyatla ilgileri olmadığını ima etmişlerdir. Yaptığı analiz sonucunda iki kavram arasında korelasyon bulamayan yazar, maneviyatın diğerkâmlığı açıklamadığı ve diğerkâmlığın motivasyonları arasında da bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır (Salem, 2012: 15). Burada belirtilmesi gerekir ki bu çalışmada dindarlık ve maneviyat ayrımına değinilmediği için katılımcılar kendi maneviyat derecelerini dindarlık derecesi olarak düşünerek cevaplamış olabilirler. Aslında maneviyat ile ilgili bir soru, örneklem tarafından dini bağlılık gibi algılanıyorsa bu da konu üzerinde daha derin çalışmalar yapılması gerektiğini göstermektedir.

Saslow ve diğerleri (2013) “The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on The Compassion-Altruism Relationship” (Maneviyatın Sosyal Önemi: Merhamet-Özgecilik İlişisine yönelik Yeni Bakış Açılımları) isimli

makalelerinde dindarlık ve maneviyatı iki ayrı kavram halinde ele almışlardır. Yazarlar, maneviyat (spirituality), dindarlık (religiosity), merhamet (compassion) ve diğerkâmlık (altruism) hakkındaki kapsamlı bir modeli test etmek amacıyla dindarlık ve maneviyatın, merhamet ve diğerkâmlık üzerindeki bağımsız etkilerini beş ayrı çalışmada incelemişlerdir. Onlar bu iki kavramın merhamet ve diğerkâmlık ile ilişkilerinin birbirinden farklı ve kendilerine özgü olacağını varsaymışlardır. İlk iki çalışmanın sonuçlarına göre manevi yönden daha güçlü olan bireylerin daha çok merhamet göstermektedir. Ancak maneviyatın etkisi kontrol altına alınınca dindarlıkla merhamet arasında anlamlı bir ilişki çıkmamıştır. Bu veri yazarlar tarafından merhamet insanları bencil güdülerini aşmaya güdülediği için de dindarlık değil ama maneviyatın diğerkâmlık davranışı yordadığı ve merhametin de bu ilişkiyi açıklamada yardımcı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Diğer çalışmalarda da manevi yönden daha güçlü olanların daha çok merhamet hissi yaşadıkları ve daha diğerkâmlık davrandıklarına dair veriler elde eden yazarlar, dindar bireylerde benzer sonuçlar elde etmemişlerdir. Sonuç olarak ise dindarlığın ötesinde maneviyatın, daha çok merhametli olma ve yabancılara karşı daha çok özgeci davranma ile ilgili olduğunu ifade etmişlerdir (Saslow et al., 2013: 210 vd).

Özetle denilebilir ki, geleneksel olarak diğerkâmlık dindarlık ile ilişkilendirilmiştir ve genellikle bu ilişkinin olumlu olduğunu gösteren yayınlar yapılmıştır. Son yıllarda literatürde maneviyatın yeni bir anlam yükleme şeklindeki eğilim diğerkâmlık ile ilgili çalışmaları da etkilemiştir. Zaman içerisinde dindarlıktan ayrı bir olgu olarak görülen maneviyatın diğerkâmlıkla olan ilişkisini ele alan çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Ancak maneviyatın, belli bir dereceye kadar üzerine uzlaşma sağlanmış bir tanımının olmaması, insanların ve araştırmacıların maneviyata farklı anlamlar yüklemesi ve maneviyat algısının kültüre göre değişmesi gibi konuların da etkisiyle maneviyat ile diğerkâmlığı ele alan çalışmalarda birbirinden farklı sonuçlar elde edilmiştir. Dolayısıyla bu iki kavramın çok boyutlu yapısını ve kültürel bağlamını göz ardı etmeden yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Önümüzdeki yıllarda ileri sürülecek tanım, teori ve araştırmaların katkısıyla konuya ilişkin yeni perspektiflerin kazanılacağı düşünülmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

YÖNTEM

Bilimsel araştırmada hâkim paradigma pozitivist yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre bilimsel çalışmalarda, nesnel yöntemler kullanarak ölçme yapmalıdır. Çünkü gerçeklik dışsal ve nesnelidir (Altunışık ve diğ., 2005: 4). Bununla birlikte sosyal bilimler alanında son yıllarda ortaya çıkan bir paradigma dönüşümü söz konusudur. Nicel çalışmalara daha çok vurgu yapan pozitivist paradigmadan *post-pozitivizm (yorumlayıcı)*, *eleştirel teori* ve *inşacılık* gibi alternatif paradigmalara doğru bir yönelim vardır (Kuş, 2007: 20). Bunlardan en çok öne çıkan yorumlayıcı yaklaşıma göre ise kuramlar doğadan elde edilmez. Çünkü düşünce ile gerçeklik arasında bir oluşum ya da kuruluş ilişkisi vardır (Altunışık ve diğ., 2005: 8). Pozitivist paradigma ile yorumlayıcı paradigmanın özellikleri şu şekilde karşılaştırılabilir.

Tablo 13. Pozitivist ve Yorumlayıcı Paradigmaların Özellikleri

Pozitivist Paradigma'nın Özellikleri	Yorumlamacı Paradigma'nın Özellikleri
Gerçeklik basittir.	Gerçeklik karmaşıktır.
Hiyerarşi düzenin ilkesidir.	Heterarşi ilkedir.
Evren mekaniktir.	Evren holografiktir
Gelecek ve yön belirlidir.	Gelecek ve yön belirsizdir.
Nedensellik ilişkisi	İlişkiler doğrusal (linear) değildir ve karşılıklı nedensellik vardır.
Değişim niceldir ve birikim şeklindedir.	Değişim morfogenetiktir
Nesnellik zorunluluktur.	Gözlemci belirli bir perspektife sahip katılımcıdır.

Kaynak: Yıldırım ve şimşek, 2011:31.

Pozitivist yaklaşımın yansıması, nicel araştırma yöntemlerini, yorumlamacı yaklaşımın yansıması da nitel araştırma yöntemlerini ortaya çıkarmıştır. Bir araştırmada anket ve ölçek kullanılması nicel çalışmaya, gözlem, görüşme ve dokümantasyon incelemesi yöntemlerinin kullanılması da nitel çalışmaya örnek verilebilir. Aynı çalışmada bu yöntemler tek tek kullanıldığı gibi karma metotla ikisi bir arada da kullanılabilir. (Altunışık ve diğ., 2005: 56) Burada önemli olan araştırmanın konusu ve amacına uygun yöntemi belirlemektir.

1. Araştırmanın Modeli

Çalışmamızda, bir durumu var olduğu şekliyle betimleyerek ortaya koymaya çalışan *tarama modeli* (Karasar,1984,79) benimsenmiştir. Buna bağlı olarak da nitel araştırma yöntemlerine başvurulmuştur. Üzerine uzlaşa sağlanmış tek bir tanım olmamakla birlikte nitel araştırma, “gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 39) şeklinde tanımlanabilir. Nitel araştırma süreci aşağıdaki şekilde verilmiştir.

Şekil 15. Nitel Araştırma Süreci



Kaynak: Yıldırım ve Şimşek, 2011: 84.

Nitel araştırmanın döngüsel yapısı, konunun farklı açılardan ele alınmasına imkan vermektedir. Diğerkâmlık ve maneviyatı ele alan çalışmamızda nitel araştırma yapmamızın nedenleri şunlardır:

1. Araştırmamızın amaçlarından ilki, Türkiye ve Amerika'da iki farklı kültürde yaşayan insanların maneviyat algıları arasındaki benzer ve farklı yönlerin tespitidir. Diğer bir amacı ise diğerkâm davranışın motivasyon ve sonuçlarının belirlenip bunların maneviyatla ilişkisinin incelenmesidir. Dolayısıyla bu çalışma en temelde

kültürler arası karşılaştırmaya dayanmaktadır. Gerek bireysel gerekse kültürel boyuttaki algının benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak için nitel çalışmalar daha uygundur.

2. Batı psikoloji literatüründe maneviyat ile ilgili çeşitli ölçekler geliştirilmiştir ancak ülkemizde çeviriler hariç Türkiye merkezli bir maneviyat ölçeği bulunmamaktadır. Batıda maneviyat giderek dinden ayrı bir kavram olarak ele alınırken Türkiye’de yaşayan insanların din ve maneviyat algılarını doğrudan inceleyen çalışmalar çok sınırlı sayıdadır. Bu nedenle insanların görüşlerine başvurulması ve gözlemlerle bir izlenim edinilmesi tercih edilmiştir.
3. Batıdaki ve Türkiye’deki özgecilik ölçekleri, belirli yardım etme davranışlarının sıklığına göre dizayn edilmiştir. Oysa bizim çalışmamız tek bir yardım etme davranışını (kan bağışı) ele alarak bu davranışı motivasyonları ve sonuçları açısından derinlemesine incelemeyi hedeflemiştir. Bu amaç için nitel araştırma daha uygundur.

Araştırmamızın desenleri, *kültür analizi* ve *kuram oluşturmadır*. Kültür analizi, “bireysel algı ve davranışın olduğu kadar toplumsal davranış, yapı, işleyiş, değerler, normlar gibi kültürel öğelerin tanımını ve analizi üzerine odaklanır” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 70). Çalışmamızda Türk ve Amerikan kültürleri diğerkâmlık ve maneviyatın ortaya çıktığı ortam olma açısından incelenmiştir. Kuram oluşturma (gömülü teori) ise, anlamlara ve yaşantılara odaklanarak olgulara ilişkin kuramlar ortaya koymayı kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 76). Çalışmamızda iki ayrı ülkeden elde edilen veriler karşılaştırılarak bir kuram oluşturma hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda iki temel nitel araştırma yöntemine başvurulmuştur.

1.1. Gözlem

Yardım etme davranışının gerçekleştiği ortamın yanı sıra bu ortamın içinde bulunduğu kültürün diğerkâmlık ve maneviyata bakışına dair izlenimler edinmek amacıyla araştırma boyunca Türkiye ve Amerika’da katılımlı gözlem yapılmıştır. Gözlem verileri *not alma* ve *fotoğraflarla* kaydedilmiştir.

1.2. Görüşme

En genel haliyle karşılık beklemeden yardım etme davranışı olarak tanımlanan diğerkâmlığı konu edinen çalışmamızda yardım etme davranışında bulunmuş bireylerle mülakatlar yapılmıştır. Konu ile ilgili literatürün yanı sıra *Self-Report Altruism Scale* (Öz bildirim Özgecilik Ölçeği) (Rushton, Chrisfohn and Fekken, 1981), *the Spirituality Scale* (Maneviyat Ölçeği) (Delaney, 2003) and *the Spiritual Well-Being Scale* (Manevi İyi-Oluş Ölçeği) (Paloutzian and Ellison, 1982) ölçeklerinden de faydalanılarak yarı-yapılandırılmış mülakat soruları oluşturulmuştur.

2. Katılımcılar

Çalıştığımız konu ile ilgili zengin verilere ulaşmak için *ölçüt örnekleme* yönteminden yararlanılmıştır. Bu yöntemin temel anlayışı, araştırmanın amaçlarına uygun olan bir dizi ölçütü karşılayan durumların çalışılmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 112). Kan bağışçılarının, verdikleri kanın kime gittiği bilgisine sahip olmamaları göz önünde tutularak görece daha yüksek oranlarda diğerkâm bir şekilde güdülendikleri öngörsüne bulunulmuş ve araştırmamızda, kan bağışi yapmış olmak ölçütü koyulmuştur. Örneklemin büyüklüğü ise kuram oluşturma deseni üzerine kurulmuş çalışmalarda kullanılabilen *kuramsal örnekleme* yaklaşımı esas alınmıştır. “Glaser ve Strauss’un (1967) ortaya attıkları bu kavram, araştırma sorusunun yanıtı olabilecek kavramların ve süreçlerin tekrar etmeye başladığı aşamaya (doyum noktası) kadar veri toplamaya devam edilmesini gerektiren bir örnekleme yaklaşımına işaret eder” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 115).

2.1. Türkiye’de Yapılan Araştırma

Evrenini kan bağışçılarının oluşturduğu çalışmamızın Türkiye’deki katılımcıları, 13-14 ve 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde 12.00-18.00 saatleri arasında Konya Zafer Meydanı’ndaki Kızılay çadırında kan bağışlayan gönüllülerden oluşmaktadır. Belirtilen tarihlerde 86 tane bağışçı ile mülakat yapılmaya başlanmıştır. Ancak çeşitli dışsal nedenlerden dolayı 3 mülakat yarım kalmıştır. Bu nedenler, bir bağışçıyla mülakat esnasında diğer bir bağışçının bayılmasının ardından çadırda yaşanan hareketlilik, çadıra çekilen elektrik kontağından dolayı çadır kumaşının tutuşması üzerine çıkan alevlerin söndürülme girişimleri ve mülakat yapılan bağışçının telefonla veya bizzat ailesi vey arkadaşları tarafından çağırılması gibi nedenlerdir. 3 mülakat metni de yeterli veri olmadığı için araştırma dışında tutulmuştur. Geriye kalan 80 mülakat analize tabi tutulduğu için 80 kan bağışçısı, bu çalışmanın Türkiye’deki örneklemini oluşturmuştur. Katılımcıların demografik özellikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi, çalışmanın bulgu ve yorumlar bölümünde verilmiştir.

2.2. Amerika’da Yapılan Araştırma

Evrenini kan bağışçılarının oluşturduğu çalışmamızın Amerika’daki katılımcılarını Ek 1’de belirtilen tarih ve saatlerde Tennessee eyaleti Chattanooga şehri Blood Assurance (özel bir kan bağışlama merkezi) binalarında kan bağışlayan gönüllülerden oluşmaktadır. Toplamda 64 bağışçı ile görüşme yapılmış, bunlardan 1 tanesi mülakatın yarım kalması nedeniyle, 2 tanesi ise yetersiz veri içermesi nedeniyle araştırma dışında tutulmuştur. 1 bağışçı ise bünyesindeki bir hastalık nedeniyle kan vermek zorunda olduğunu ifade etmiştir. Bu kişinin verdiği kan, başkaları tarafından kullanılmadığı için bu kan verme eylemi kan bağışlığı olarak sayılmamış ve onun mülakatı da analizlere dahil edilmemiştir. Böylece toplamda 60 kan bağışçısı ile görüşmeler tamamlanmıştır.

3. Verilerin Toplanması

3.1. Türkiye’de Yapılan Araştırma

İki bölümden oluşan araştırmamızın ilk bölümü, Türkiye’nin Konya ilinde gerçekleştirilmiştir. 7 Ekim 2012 tarihinde Konya Kızılay Kan Bağış Merkezi Müdürü Dr. Kaya Levent ile görüşülüp araştırma ile ilgili bilgi verilmiş ve kan bağışçıları ile mülakat yapabilmek için kendisinden izin istenmiştir. Bağışçıların kan bağışlama işlemi bittikten sonra genellikle kendilerine kek ve meyve suyu ikram edildiğini ve bir süre daha bağışın yapıldığı yerde bulduklarını ifade eden Levent, bu süre zarfında bağışçılarla görüşebileceğimizi ifade etmiştir. Bunun üzerinde 13-14 ve 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde yaklaşık 12.00-18.00 saatleri arasında Konya Zafer Meydanı’nda bulunan Kızılay kan bağışlama çadırında araştırma yapılmaya başlanmıştır. Görüşmelerin tamamı tarafımızdan yapılmıştır. Bir bağışçı genellikle, kan verme işlemini gerçekleştirdikten sonra yan tarafta bulunan sandalyelere geçerek bir süre dinlenmekte ve kendisine Kızılay görevlilerince verilen ikramları almaktadır. Araştırmamız bu süre zarfında yapılmıştır. Öncelikle bağışçıya araştırma hakkında bilgi verilmiş ve mülakata katılmak isteyip istemediği sorulmuştur. Katılmayı kabul eden bağışçılara görüşmenin kaydedileceği, isim, adres, telefon numarası gibi özel bilgilerin sorulmayacağı ve görüşmenin sadece araştırmacı tarafından analiz edileceği bilgisi verilmiştir. Ardından bağışçıların sözlü rızaları esas alınarak kendilerine mülakat soruları yöneltilmiş ve görüşme ses kayıt cihazı aracılığıyla kaydedilmiştir. Katılımcı seçiminde ise şu süreç takip edilmiştir: Çadır, aynı anda dört kişinin kan verebileceği donanıma sahiptir. Dolayısıyla kimi zamanlarda bir-iki-üç veya dört kişi aynı anda kan vermiştir. Bunların içerisinde kan verme işlemi ilk tamamlanan kişiye araştırmaya katılmak isteyip istemediği sorulmuştur. Kabul etmemesi halinde ikinci kişinin bu süreci tamamlaması beklenmiştir. Bir bağışçı mülakata katılmayı kabul ettiğinde ise görüşme tamamlanana kadar diğer bağışçılarla iletişim kurulmamıştır. Dolayısıyla bir görüşme devam ederken kan verme sürecini tamamlayan ve yapılan görüşme bitmeden çadırdan ayrılan diğer bağışçılar örnekleme yer almamıştır. Araştırma süresince gözlemler yapılmış ve kaydedilmiştir.

3.2. Amerika’da Yapılan Araştırma

Araştırmanın Amerika’daki bölümü ile ilgili proje Prof. Dr. Ralph Hood’a anlatılmış ve hocanın daveti üzerine TÜBİTAK desteğiyle University of Tennessee at Chattanooga’ya gidilmiştir. Oradaki kan bağışçılarında ulaşmak için gerekli işlem basamakları belirlenmiştir. Ardından Prof. Dr. Ralph Hood, Dr. Christopher Silver ve Tommy Colemann’dan oluşan çekirdek kadroyla mülakatların İngilizceye çevrilmesi ve Amerika kültürüne uyarlaması yapılmıştır. Oradaki kan bağışçılarının kendilerini daha rahat ifade etmelerini sağlamak amacıyla mülakatların Amerika’da yaşayan ve mülakat yapma konusunda bilgi sahibi kişilerce yapılmasının daha uygun olacağı kararlaştırılmıştır. Ardından kan bağışçılarında mülakatları yapmak üzere, nitel ve nicel araştırma yöntemleri dersi almış lisans ve yüksek lisans öğrencilerine araştırma projesi anlatılmıştır. Gönüllük esasına dayalı olarak, bu uluslararası projede yer almak isteyen öğrencilerin başvuruları değerlendirilmiş ve on bir kişilik bir araştırma ekibi oluşturulmuştur. Araştırma ekibi görev dağılımı şu şekildedir:

Tablo 14: Çalışmanın Amerika’daki Araştırma Ekibi Görev Dağılımı

Sorumlu Araştırmacılar	Sevde Düzgüner Dr. Ralph Hood J. Christopher F Silver
Proje Direktörü	Thomas J. Coleman III
Proje Asistanları	Christopher Vance Evan Smith Derek Giamundo Joshua Lang Allison Baker Rachel Iroff Suzanne Gagliano Erin Catellano Ahmad Itani

Üniversite'den resmi izin alabilmek için de bu araştırma, bir proje haline getirilerek çalışmanın konusunu, önemini, amacını, yöntemini, işleyiş sürecini ve muhtemel katkılarını açıklayan bir rapor hazırlanarak Fakülte Etik Kurulu'na (Institutional Review Board) sunulmuştur. Gerekli incelemenin ardından kuruldun izin alınmıştır. (Bkz. Ek 2-3) Bu süreçte Chattanooga şehri ve çevresinde kan bağış merkezleri araştırılmıştır. O bölgede kan bağışlarının, *Blood Assurance* isimli, kâr amacı gütmeyen, tam hizmet veren özel kan merkezleri aracılığıyla yapıldığı bilgisine ulaşılmıştır. Mülakatların bu merkezlerde yapılabilmesi için merkezin medikal direktörü Dr. Liz Culler ile görüşülerek proje hakkında bilgi verilmiştir. Dr. Culler, Chattanooga ve civarında bulunan üç kan bağış binası içerisinde mülakatların yapılabileceğini söylemiş ve bu üç kan bağış merkez sorumlularını arayarak araştırma ekibinin mülakatlarını yapabilmesi için uygun ortam hazırlamalarını rica etmiştir.

Yukarıdaki süreçle eş zamanlı olarak araştırma asistanları gruplar halinde, projenin içeriği hakkında ve kan bağışçılarıyla diğerkâmlık ve maneviyat ile ilgili mülakatları nasıl yapacakları konusunda tarafımızdan eğitime tabi tutulmuştur. Örneğin, yönlendirici sorulardan kaçınmak için takım, mülakat boyunca diğerkâm/diğerkâmlık kavramlarını kullanmamaları konusunda uyarılmıştır. Ardından asistanlardan tanıdıkları herhangi bir kan bağışçısıyla örnek bir mülakat yaparak tarafımıza göndermeleri istenmiştir. Bu kayıtlar tek tek dinlenerek geri bildirimlerde bulunulmuştur. Bu sürecin sonunda mülakatlar sırasında dikkat edilmesi gereken noktaları içeren bir rehber, son halini alan görüşme soruları ile birlikte takım üyelerine gönderilmiştir. Ayrıca asistanlara telefon ve mail adres bilgileri verilerek her an iletişim halinde olma imkanı sunulmuştur. Mülakatların sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için gerekli koşullar sağlanınca araştırma ekibine kan merkezlerinin ulaşım bilgileri gönderilmiş ve okul ve iş hayatı gibi zorunlu olarak çalıştıkları saatler dışında bu merkezlerde istediklerinde mülakatları yapmaları istenmiştir. Proje direktörü Coleman, asistanların hangi tarih ve saatlerde hangi kan merkezinde bulunacaklarını gösteren programı yapmıştır (Bkz. Ek 1).

Mülakatlar, kan bağışlanan ortamın çıkış kapısı yakınındaki küçük kafeteryada yapılmıştır. Kan verme işlemi bittikten sonra bağışçılara, burada

yiyecek ve içecek ikram edilmektedir ve her bağışçı dışarı çıkmak için bu mekandan geçmek zorundadır. Mülakatların uygulanmasında şu basamaklar izlenmiştir. Araştırma ekibi tarafından öncelikle bağışçılara çalışma ile ilgili bilgi verilmiştir. Araştırmaya katılmayı kabul eden bağışçılar, proje direktörü ve tarafımızca hazırlanmış olan kabul formunu imzalamışlardır (Bkz. Ek 4-5). Bu formda bağışçılara, katılımın tamamen gönüllü olduğu, diledikleri zaman sorulara cevap vermeyi bırakabileceklerinin yanı sıra ihtiyaç duyarlarsa bize ulaşabilecekleri bilgisi verilmiştir. Araştırma sorumluları ve Fakülte Etik Kurulu'nun telefon ve e-mail bilgilerine de formda yer verilmiştir. Katılımcı formu imzaladıktan sonra kendisine asistanlar tarafından mülakat soruları yöneltilerek görüşme ses kayıt cihazına kaydedilmiştir. Asistanlar birkaç mülakatı tamamlayınca tarafımıza göndermişlerdir. Hepsi dinlenerek tekrar geri bildirim yazılmıştır. Bu şekilde mülakat süreci sürekli kontrol altında tutulmuştur. Ayrıca sık sık kan merkezlerine gidilerek asistanlarla yüz yüze görüşmeler de yapılmıştır.

Diğer taraftan Amerika'da geçirilen süre boyunca gerek kan bağış ortamına gerekse o kültürde diğerkâmlık ve maneviyat algısına ilişkin gözlemler yapılarak *not alma* ve *fotoğraf* çekme aracılığıyla veriler kayıt altına alınmıştır.

4. Verilerin Analizi

Her iki ülkede de yapılan görüşmeler ses kayıt cihazları aracılığıyla kaydedilmiştir. Bu kayıtlar bilgisayara aktarılmış ve her bir mülakat kaydına bir numara verilmiştir. Araştırma tamamlandıktan sonra ses kayıtları Word belgesi formatında yazıya geçirilerek analize hazır hale getirilmiştir. Toplamda 363 sayfa olan verilere *içerik analizi* uygulanmıştır. İçerik analizinde temel amaç toplanan verileri düzenli bir hale getirerek anlamlı kavram ve ilişkilere ulaşmaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 39). Bunun için mülakat metnindeki cümle ve ifadeler tek tek kodlanarak kodlama anahtarları oluşturulmuştur. Bu anahtarda kodların yığıldığı temalar belirlenerek analize dair ilk çerçeveye ulaşılmıştır. Ardından Türkçe mülakatlar için Doç. Dr. Ali Ayten ile İngilizce mülakatlar için Prof. Dr. Ralph Hood'dan orijinal mülakat metinlerini kodlamaları istenmiştir. Ortaya çıkan kod ve

temalar karşılaştırılmış, söz konusu uzmanlarla yapılan istişareler neticesinde analizin sistematik sunumuna son şekli verilmiştir.

Araştırmanın geçerlik ve güvenirlik çalışmaları dört aşamada yapılmıştır. Bu aşamaları aşağıdaki tabloda görmek mümkündür:

Tablo 15. Araştırmanın Geçerlilik ve Güvenirliği

GEÇERLİLİK	İnandırıcılık (İç Geçerlik)	Çeşitleme ve Uzman incelemesi
	Aktarılabilirlik (Dış Geçerlilik)	Ayrıntılı betimleme (doğrudan alıntı)
GÜVENİRLİK	Tutarlık (İç Güvenirlik)	Tutarlık incelemesi
	Teyit Edilebilirlik (Dış Güvenirlik)	Teyit incelemesi

Nicel araştırmada kullanılan *iç geçerlik* kavramı nitel araştırmada *inandırıcılık* kavramıyla; *dış geçerlik* kavramı *aktarılabilirlik* kavramıyla, *iç güvenirlik* kavramı *tutarlık* kavramıyla ve *dış güvenirlik* kavramı ise *teyit edilebilirlik* kavramıyla ifade edilmektedir (Bkz. Yıldırım ve Şimşek, 2011: 264). Araştırmamızın inandırıcılığını sağlamak amacıyla ilk olarak *çeşitleme* (triangulation) yöntemine başvurulmuştur. Görüşme yöntemiyle elde edilen bulgular gözlem yöntemiyle ulaşılan verilerle desteklenmiştir. İkinci olarak ise analiz aşamasında *uzman incelemesine* başvurularak çalışmanın inandırıcılığının artırılması hedeflenmiştir. Aktarılabilirlik ilkesi için *ayrıntılı betimleme* yapılmıştır. Bunun için bulgular bölümünde katılımcıların ifadelerine doğrudan yer verilmiştir. Araştırmanın tutarlığının sağlanması için *tutarlılık incelmeleri*, teyit edilebilmesi için *teyit incelemesi* yapılmıştır. Verilerin toplanması, analizi ve sonuçlarının bir bütün halinde gözden geçirilmesini kapsayan bu incelemeler, Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır ve Prof. Dr. Ralph Hood tarafından da gerçekleştirilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BULGU VE YORUMLAR

Türkiye ve Amerika'daki kan bağışçıları ile yapılan mülakat metinlerine uygulanan içerik analizi sonucunda elde edilen temalar üç ana başlık altında toplanmıştır. Bunlar, kan bağışı ve yardım davranışı ile ilgili düşünceler, dindarlık ve maneviyat ile ilgili düşünceler ve bu kavramların ilişkilerine dair düşünceler şeklindedir. Bu üç başlık, incelenirken Türkiye ve Amerika örnekleminin konu ile ilgili duygu, düşünce ve tutumlarına yer verilmiştir. Katılımcıların ifadelerine yer verilirken demografik değişkenler sırasıyla cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumu olmak üzere parantez içinde verilmiştir. Bulguların ifade edilmesinin ardından literatüre dayalı yorumlar yapılarak Türkiye ve Amerika örnekleminde elde edilen veriler karşılaştırılmıştır.

1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Yönelik Bulgu Ve Yorumlar

1.1. Katılımcıların Cinsiyetine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Tablo 16. Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
Kadın	11	14	30	50
Erkek	69	86	30	50

Türkiye'deki katılımcıların % 14 ü (n=11) kadın, % 86'sı (n=69) erkek kan bağışçısından oluşmaktadır.

Amerika'daki katılımcılarda eşit bir dağılım söz konusudur. Örneklemin yarısı kadın (n=30), yarısı (n=30) erkek kan bağışçısıdır.

Bulgulara göre Türkiye'de kan bağışçılarının çoğunluğunu erkekler oluştururken Amerika'da eşit bir dağılım vardır. Amerika'da kan bağışı ile ilgili diğer çalışmalarda da kadın ve erkek oranı birbirine yakın bulunmuştur (Glynn ve

diğ., 2002: 9). Ancak burada dikkat çeken husus Türkiye'deki katılımcıların dağılımı ile gili ortaya çıkmıştır. Erkek bağışçıların sayısı kadınlara oranla oldukça yüksektir. Bu durum diğer çalışmalar için de geçerlidir. Örneğin Cantürk ve diğerlerinin (2013: 90) kan bağıışı ve gönüllülük ile ilgili çalışmalarında, örneklem kan bağışçılarından oluşmaktadır. Bu örneklemin % 85'i (n=236) erkek, % 15'i (n=41) kadın bağışçıdan oluşmaktadır. Ayrıca Kızılay kan merkezi verileri de kan bağışlayanlarda erkek oranının % 94 ile % 75 arasında değiştiğini göstermektedir (Cantürk ve diğ., 2013: 91). Türkiye'de kadınların daha az kan verme sebeplerinin başında bağış yapmaları için gerekli kan değerlerine sahip olmamaları gösterilmektedir. Nitekim kan ve kan ürünleri yönetmeliğine göre kan verebilmek için hemoglobin düzeyinin bayanlar için 12,5 gr/dl ve üzeri erkekler için 13,5 gr/dl ve üzeri olması gerekmektedir (Katrancı, 2012: 58). Bunun yanı sıra kan bağıışı sonrası kilo verme veya kilo alma korkusu gibi yanlış bilgilerin de bu sonuçta etkili olması öngörülmektedir (Cantürk ve diğ., 2013: 91).

1.2. Katılımcıların Yaşlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Tablo 17. Katılımcıların Yaşa Göre Dağılımı

	TÜRKİYE	AMERİKA
En Küçük Yaş	18	18
En Büyük Yaş	57	76
Ortalama Yaş	28	48

Araştırmamızın Türkiye'deki bölümünde katılımcıların yaşlarının en küçüğü 18, en büyüğü 57 ve ortalaması 28'dir.

Amerika'daki bölümde ise katılımcıların yaşlarının en küçüğü 18, en büyüğü 76 ve ortalaması 48'dir.

Türkiye ve Amerika genelinde kan bağışçıları ile ilgili yapılan araştırmalar da bu bulgular ile örtüşmektedir. Örneğin Türkiye'de 1735 kan merkezi ve hastanelerde yapılan geniş çaplı bir araştırmada örneklemin yarıdan fazlasını 18-40 yaşlarındaki bağışçılar oluşturmaktadır (Ersan ve diğ., 2011: 87). Amerika

genelinde yapılan araştırmada ise örneklemin yarıdan fazlası 36-55 yaş aralığındadır (Glynn ve diğ., 2002: 9). Amerika'ya kıyasla Türkiye'de kan bağışçılarının daha genç donörlerden oluştuğu söylenbilir. Bu sonucun ortaya çıkmasında her iki ülkenin kan bağışına yönelik resmi uygulamasının etkili olduğu ileri sürülebilir. nk Türkiye'de kan verecek bireylerin 18 ile 65 yaşları arasında olması şartı vardır (Katrancı, 2012: 58). 65 yaş üzerinin kan verebildiği Amerika'da kan bağışçılarının görece daha yaşlı kişilerden oluşması doğal bir sonuçtur. Bu durumda ayrıca Türkiye'deki genç nüfusun Amerika'dakinden daha çok olmasının bir neticesi de olabilir.

1.3. Katılımcıların Mesleklerine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Tablo 18. Katılımcıların Mesleğe Göre Dağılımı

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
Öğretmen / Akademisyen	6	7,5	2	3
Öğrenci	28	35	5	8
Memur / Teknisyen	13	16	11	18
Emekli	2	2,5	16	27
Serbest meslek	24	30	23	38
Ev Hanımı			2	3
Rahip			1	2

Yaptığımız araştırmalarda kan bağışçılarını ile ilgili çalışmalarda örneklemin meslek bilgilerine yer veren bir araştırmaya rastlanmamıştır. Bu nedenle bizim çalışmamızdaki bulgular, literatür ile kıyaslanamamıştır. Ancak burada belirtmek gerekir ki diğer çalışmaların büyük çoğunluğu nicel araştırmalardan oluşmaktadır. Kan bağışını ile ilgili olarak da meslek gruplarının arasında bir fark veya ilişki hipotezi kurulmadığını için bu bilgiye yer vermemiş olmaları muhtemeldir. Oysa bizim çalışmamız nitel bir araştırmadır ve toplumun her kesiminden veri elde etmeyi amaçlamıştır. Bu bulgulara yer vermemizin nedeni, araştırmamızda yaş ve eğitim

durumunun yanı sıra meslek grupları içerisinde de ne kadar farklı kesimlere ulaştığımızı ortaya koymak içindir. Daha açıklayıcı olması için verilerin analizleri bölümünde atıfta bulunulan katılımcının mesleği doğrudan verilmiştir.

1.4. Katılımcıların Eğitim Durumlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Tablo 19. Katılımcıların Eğitim Seviyesine Göre Dağılımı

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
İlkokul	10	12		
Ortaokul	6	7,5		
Lise	38	47,5	22	37
Ön lisans / yüksekokul	4	5	19	32
Lisans	14	17,5	12	20
Lisansüstü	3	4	6	10

Elde edilen bulgulara göre Türkiye'deki katılımcıların % 12'si (n=10) ilkokul, % 7,5'i (n=6) ortaokul, % 47,5'i lise, %5'i (n=4) ön lisans veya yüksekokul, % 17,5'i (n=14) lisans mezunudur. Katılımcıların % 4'ü (n=3) ise lisansüstü eğitimini tamamlamıştır.

Amerika'daki katılımcılar arasında ilk ve ortaokuldan sonra eğitim hayatına son vermiş kimse yoktur. Örneklem % 37'si (n=22) lise, % 32'si (n=19) ön lisans veya yüksekokul, % 20'si (n=12) lisans mezunuyken % 10'u (n=6) lisansüstü eğitim almıştır.

Amerika'daki kan bağışçılarıyla ilgili çalışmalar bulgularımızla benzerlik içermektedir. Glynn ve diğerlerinin (2002: 9) geniş çaplı araştırmalarında örneklem % 85'i yüksekokul / ön lisans veya üzeri eğitim seviyesine sahiptir. Diğer taraftan Türkiye'deki kan bağışçılarını ele alan literatürde birbirinden farklı verilere rastlamak mümkündür. Ersan ve diğerlerinin (2011: 87) çalışmasında

örneklemnin %47'si (n=940) ilkokul mezunuyken, % 35'i (n=700) lise mezunudur. Üniversite eğitimini tamamlamış bağışçıların oranı ise %18'dir (n=360). Cantürk ve diğerlerinin (2013: 90) çalışmasında ise örneklemnin % 47'sinin (n=131) üniversite mezunu, % 32'si (n=88) lise, % 13'ü (n=35) ortaokul ve % 8'inin (n=23) ilkokul mezunu olduğu belirtilmiştir. Bu durumda bulgularımızın literatürdeki diğer çalışmalardan bazı farklılıklar içerdiği söylenebilir. Sonuçların birbirinden farklı olarak ortaya çıkmasında, araştırmaların Kızılay kan merkez binalarında, Kızılay kan bağış çadırlarında veya hastanelerde yapılmasının etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim yol üstündeki bir çadıra o sırada oradan geçmekte olan ve eğitim durumu çeşitlilik arz eden kişilerin gelmesi muhtemeldir. Kan merkezi binaları ve hastanelerde yapılan kan bağışlarının daha bilinçli ve planlı yardımlar olduğu düşünülürse bu farkı yardım türüne bağlı olarak ortaya çıktığı da düşünülebilir.

2. Kan Bağışı ve Diğerkâmlığa Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Kan bağışçılarıyla yapılan görüşmelerden elde edilen temalar genel olarak iki şekilde sınıflandırılmıştır. Bunlardan ilki, kan bağışı sürecine ilişkin, ikincisi ise kan bağışı motivasyonlarına ilişkin duygu, düşünce ve tutumlardan oluşmaktadır.

Tablo 20: Kan Bağışına İlişkin Temalar

		TÜRKİYE		AMERİKA		
		N	%	N	%	
Kan Bağışısı Süreci	Model Alma	15	19	33	55	
	Bilişsel Tutum	16	20	14	23	
	Duygusal Tutum	13	16	11	18	
	Gönüllülük	12	15	49	82	
	Zihinsel Arka Plan	20	25	1	2	
	Eylem Türü	Planlı	7	9	60	100
		Plansız	14	17,5	-	-
	Kan Bağış Sıklığı	İlk	26	32.5	3	5
		Yeni	15	19	3	5
		Düzensiz	22	27.5	12	20
Düzenli		16	20	42	70	
Kan Bağışısı Motivasyonları	Diğerkâmlık	59	74	45	75	
	Empati / Tevazu	34	42.5	17	28	
	Dini Nedenler	25	31	19	32	
	Kişisel Sorumluluk	20	25	27	45	
	Sosyal Sorumluluk	14	17.5	22	37	
	Acı Tecrübe	12	15	12	20	
	Sıkıntıya Tanık Olma	12	15	10	17	
	Pekiştireç	9	11	10	17	

2.1. Kan Bağıışı Sürecine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Bireyi genel anlamda yardım etmeye, özel anlamda ise kan bağıışına yönelten bir dizi süreçten bahsedilebilir. Bu süreç, yardım etme davranışının / kan bağıışının önemli olduğunu öğrenme, bunu fark ve kabul etmeden başlayıp uygulamaya geçmeye kadarki süreyi kapsamaktadır. Kan bağıışçılarıyla yapılan görüşmeler, onların kan bağıışı sürecine ilişkin tutumlarında aşağıdaki konuları öne çıkardıklarını ortaya koymuştur.

2.1.1. Model Alma

Kan bağıışına yönelik bir farkındalığın oluşması, kan bağıışı davranışından çok öncesine uzanabilmektedir. Bu nedenle katılımcılara “önceden veya şimdi ailenizde kan veren kimse var mı” sorusu yöneltilmiştir. Türkiye örneğinde cevaplar çoğunlukla “hayır” seçeneğinde yoğunlaşırken (n=22, %27.5), “evet” seçeneğini dile getiren bağıışçıların oranı da (n=15, %19) kayda değer ölçüdedir. Ailesinde başka kan bağıışçısı bulunan katılımcıların ifadelerinde en çok yer alan model baba (n=6, %7.5) olmuştur. “Ailenizde kan veren kimse var mıydı” sorusuna bir katılımcı, “*var tabi. Babam*” (erkek, 28, kuaför, ortaokul) şeklinde cevap vererek kan bağıışının aile içinde doğal bir davranış olduğuna dikkat çekmiştir.

Amerika örneğinde ise ailede başka bağıışçı bulunma oranı görece daha yüksektir. Çünkü görüşme yapılan kişilerin yarıdan fazlası (n=33, %55) ailenin herhangi bir üyesinin kan verdiğini dile getirmiştir. Bu örnekte de en çok değinilen model baba olurken (n=11, %18) annenin etkinliği de sıkça dile getirilmiştir (n=8, %13). Bunu açıkça ifade eden bir örnek şu şekildedir:

“Annem, hem hastane içinde hem de dışında görev yapan bir fizyoterapist. Dolayısıyla kan bağıışının önemini iyi biliyor ve bunu bize de aşıyor”
(kadın, 20, dadı ve öğrenci)

Literatürde, özelde kan bağışı, genelde ise prososyal davranışta model almanın önemli bir etken olduğuna dair teori ve bulgulara değinen pek çok çalışma vardır. Yardım etme davranışının kişinin içinde bulunduğu çevreyle olan etkileşiminin bir sonucu olduğu özellikle sosyal psikologlar tarafından vurgulanmıştır (Haski-Leventhal, 2009: 277). Sosyal ortamda gerçekleşen öğrenme teorilerinden öne çıkanı şüphesiz Bandura'nın sosyal öğrenme teorisidir. Teoriye göre davranışlar, "model" olarak addedilen kişileri gözleyerek öğrenilir (Bandura 1977. Nakl. Piliavin ve Charng, 1990: 41). Bireyin etkileşime girdiği ilk ortam olan aile de bu noktada kilit rol oynamaktadır. Anne babalarından yardım etme davranışını gören çocukların ileriki yaşlarda yardım etmeye eğilimli oldukları ileri sürülmüştür (Bilgin, 1995: 290). Bu araştırmaları destekler nitelikte bir bulgu ise Amerikalı bir kan bağışçısının sözlerinde yer almıştır. Kendisi 60 yaşına geldiği halde kan bağışında babasının etkili olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

"Babam her zaman kan bağışlardı. Her sekiz haftada bir düzenli kan veriyordu ama bir gün ona artık kan bağışı yapamayacağını söylemişler. Eve geldi ve ağladı. Bu onun için çok önemliydi sanırım; çünkü nadir bulunan bir kan grubu vardı ve 2. Dünya Savaşı'na katılmıştı. Hepsinin ötesinde bu onun yapmaya alıştığı bir şeydi. Bu sahne benim de kan bağışlama sebep oldu." (kadın, 60, serbest meslek, yüksekokul)

Kan bağışı ile ilgili yapılan araştırmalar model almanın etkinliğini ortaya koymuştur (Ferguson, 1996: 296 vd.). Araştırmamızda da model olma veya model almaya dair bir temanın ortaya çıkması, var olan literatürle uyum halindedir. Çok yüksek olmasa da Türkiye ile Amerika arasında orataya çıkan fark, kan bağışının toplumun genelinin gündeminde bir konu olup olmaması ile açıklanabilir. Diğer bir deyişle toplum genelinde kan bağışı duyarlılığın yüksek olması, bir sonraki nesle de etki etmekte ve kan bağışının devamlılığını sağlamaktadır. Türkiye'deki örneklerin ifadelerinde anne modeli hiç yer almazken Amerika'da yer alması ise Türkiye'de kadınların erkeklere göre daha az oranlarda kan bağışı yapmalarının bir sonucu gibi görünmektedir. Kendisiyle yaptığımız görüşmede Doktor Figen Özkök, bu sonucun ortaya çıkmasında Türkiye'deki kadınların kan değerlerinin erkeklerden daha düşük olması nedeniyle bağış yapamamalarının rol oynadığını dile getirmiştir.

2.1.2. Bilişsel Tutum

Katılımcıların ifadelerinde kan bağışının önemine dair farklı tutumlar yer almıştır. Bu tutumlarda öne çıkan bir tanesi kan bağışının bilişsel çıkarımın bir sonucu olduğudur. Türkiye örneklemindeki katılımcıların bir bölümü (n=16, %20) kan verme ile ilgili bilişsel süreçlere işaret etmişlerdir. Bu temada yer alan bulgular genellikle kan bağı üzerine düşünüp çeşitli çıkarımlarda bulunduktan sonra bilinçli bir tercih ile bağış yapma konusu etrafında toplanmaktadır. Kişi, o güne kadar edindiği bilgi ve yaşadığı tecrübelerden yola çıkarak kan bağışlamanın önemli olduğu, dolayısıyla kendisinin de bağışlaması gerektiği sonucuna gidebilmektedir. Bu konuda iki örnek şu şekildedir:

“Bugün dünyada çok değişik olaylar yaşanıyor ve Türkiye de bu olayların içinde sürekli var. Değişik kazalar falan görünce insan bir can kurtarabilir miyim diye bağışta bulunmayı düşündüm” (erkek, 32, öğretmen, yüksek lisans)

“Bağış için. Kaza yapan insanlar olsun, doğal afetlerde olsun insanlarımız hayatlarını kaybediyorlar. Kan bağışının ülkemizde çok az olduğunu düşünüyorum. Geçenlerde de benim akrabama kan lazım oldu bulunmadı. Bugün başkasınaysa yarın bize olabilir, akrabalarımıza olabilir. Belki bizim kanımız da hasta insanlara ulaşabilir, onların hayata tutunmasını sağlayabilir” (erkek, 19, öğrenci, lise)

Elde ettiğimiz bulgulara göre kan bağışına yönelik tutumlarda öncesinde bilişsel arka planı zayıf olsa da sonradan güçlenmesi söz konusu olabilmektedir. Bir örnek bu durumu açıklamaktadır.

“Ben kan vermeye lise yıllarında başladım, okulda arkadaşları topluyorduk çıkıyorduk kan vermeye gidiyorduk. Maksat o zaman dersten kaçmaktı ama daha sonra bunun iyi neticelere vardığını öğrendik, sonra biraz daha bilinçlendik. Biraz daha mutlu edici bir hal aldı. O zaman aklımız haytallığı yatıyordu” (erkek, 23, kargo görevlisi, lise)

Türkiye’de elde edilen bulgulara benzer bir tablo da Amerika örnekleminde tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunluğu (n=14, %23) kan verme davranışı ortaya çıkmadan önceki bilişsel süreçlere işaret etmişlerdir. Kendileri mantıklı bir şekilde düşünerek bu kararı aldıklarını ifade edenlere bir örnek şu şekildedir:

“(Kan bağıışı yapmamda aile dışından kimsenin) çok etkili olduğunu söyleyemem. Çünkü ben zaten insanların bağıışlanan kana ihtiyaçları olduğunu ve bize “benim için bağıışta bulundun mu” sorusunu sorma hakları olduğunu biliyorum. Bunu yapabiliyorsam yapmaya devam edeceğim” (erkek, 72, emekli öğretmen, lisans)

Literatürde yukarıda değinilen bulguyla örtüşen çalışmalar vardır. Örneğin Ferguson (1996: 296 vd.), akıl yürüterek karar vermenin kan bağıışının ardındaki psikolojik süreçler içinde olduğunu ifade etmiştir. Bu sonuçlar bireylerin, kendileriyle doğrudan ilgisi olsun veya olmasın bir şekilde bir sıkıntıya şahit olunca mantıksal bir çıkarım olarak çözüm için arayışlara girdikleri şeklinde yorumlanabilir. Yaşanan bu farkındalığın sorumluluk bilincinin gelişmesinde de önemli olduğu söylenebilir. Amerika örnekleminin Türkiye örneklemine oranla daha yüksek oranda bilişsel yaklaşım sergilemesi, Amerika’daki katılımcıların kan bağıışına planlayarak gelmesi etkili olmuş olabilir. Bilişsel yaklaşımla ilgisi olan planlı yardım davranışı ve sorumluluk duygusu, ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

2.1.3. Duygusal Tutum

Kan bağıışı öncesinde yaşanan psikolojik süreçlerden bir diğeri ise duygusal tutum başlığı altında toplanabilir. Türkiye örnekleminde yardım etme öncesinde bilişsel bir muhakemeden geçen katılımcıların yanı sıra daha çok duygusal süreçlere ifade eden katılımcılar (n=13, %16) da mevcuttur. Bu temada toplanan ifadeler çoğunlukla “sevdiğim için kan verdim” veya “içimden geldi” gibi duyguyu yüklü ifadeleri içermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, duyguların

yönelim noktasının eylemin kendisinin olmasıdır. Örnek olarak şu ifadelere yer verilebilir:

“Birilerinin hayatını kurtarmayı seviyorum. Sürekli de sağlıklı uğraşmak istiyorum ama bir türlü kısmet olmadı. Yardım etmeyi seviyorum. Hayat kurtarmayı seviyorum” (erkek, 21, öğrenci, lise)

“İçimden geldiği için. Ayrıca bende acıma duygusu biraz fazla olduğu için böyle şeylerde etkileniyorum” (erkek, 18, öğrenci, lise)

“İçimden öyle geldi, Allah bir insana bir yol gösterirse biz de o yoldaysak ne mutlu bize. Birilerine yardımcı olmak çok güzel bir duygu” (kadın, 21, öğrenci, lise)

Amerika örneğinde de benzer bulgular elde edilmiştir. Mülakat metinlerinden çıkarılan kodlar duygusal yaklaşım temasına işaret etmiştir. Örneklemin azımsanmayacak bir bölümü (n=11, %18) kan bağıışı ve yardım etme davranışına yönelik duygu yüklü ifadelerle değinmiştir.

“Özel bir sebebi yok. İnsanlara yardım etmeyi seviyorum ve kan bağıışı da bunun önemli bir parçası” (kadın, 58, dağıtım firma görevlisi, lisans)

“İnsanlara yardım etmeyi seviyorum ve yalnızlıktan, birilerine yalnız görmekten nefret ediyorum. Bu beni gerçekten rahatsız ediyor. Şu an yapmam gereken çok şey var ama buradayım” (kadın, 66, emekli, lise)

Literatürde yer alan çalışmalara bakıldığında olumlu sosyal davranışın ardındaki duygusal süreçlere dikkat çektiği görülür. Bunlardan öne çıkan çalışmanın sahibi olan Batson’a göre birey, acı çeken, yardıma muhtaç ya da başı dertte biriyle karşılaştığında kişisel üzüntü, şefkat, merhamet gibi duygular geliştirir. Bir sıkıntı ile karşı karşıya kaldığı zaman yaşadığı üzüntüyü gidermek için yardım girişiminde bulunur ve konuyu çözebilirse veya çözümüne katkı sağlarsa bu sefer

de kişisel rahatlama ve mutluluk yaşar ve bu eylemi yapmaya devam eder (Batson ve diğ., 2005: 488-489; Batson ve diğ., 1988: 65-68; Ayten, 2009: 65-66). Yardım etme ve diğerkâm davranışın duygusal arka planının söz konusu süreci pek çok çalışmada ortaya çıkmıştır (Piliavin ve Charng, 1990: 36-37). Araştırmamızda elde edilen bulguların bu açıdan literatürü desteklediğini söylemek mümkündür. Kan bağışçıları çeşitli duygusal yönelim içinde olduklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte şunu da belirtmek gerekir ki duygusal ve bilişsel süreçleri birbirinden kesin sınırlarla ayırmak mümkün değildir. Amerika örneğinde yer alan bir katılımcının şu ifadesi kan bağışının bilişsel ve duygusal süreçlerinin girift oluşuna bir örnektir:

“Bir sebepten dolayı kan veremeyen pek çok insan gördüm. Benim ise oldukça fazla kanım var, damarların sağlıklı, fazla zamanımı almıyor ve bunu yapmayı da seviyorum” (erkek, 63, emekli işçi, lise)

2.1.4. Gönüllülük

Model alma ve kişisel yaklaşımlar neticesinde yardım faaliyetinin hangi çeşidine katılım olduğuna dair sorulardan elde edilen bulgular şu şekildedir. Türkiye’deki katılımcıların bir bölümü (n=12, %15) çeşitli kurum ve kuruluşlara gönüllü destek verdiklerini ifade etmişlerdir. Amerika’daki katılımcılarda ise bu oran çok daha yüksektir (n=49, %82). Diğer taraftan, araştırmamızın enformel gönüllük ve plansız ani yardım ile ilgili bölümünde, Türkiye’de dört katılımcı (n=4, %5), Amerika’da üç katılımcı (n=3, %5) dışındaki hemen herkes bir şekilde bu tür eylemler yaptıklarını dile getirmişlerdir.

Türkiye’deki formel gönüllüğü ele alan çalışmalar, bu gönüllülük türünün nüfusun yüzde 1,5 gibi küçük bir bölümünün katıldığını ortaya koymuştur. Gönüllü olarak faaliyetlerine katkı sağlanan kurumların başında % 26’lık oranla dini kuruluşlar gelmektedir. (Palabıyık, 2011: 103). Amerika örneğinde formel gönüllük daha yüksek olsa da bu tür gönüllülükte dini kurumların tercih edilmesi,

Türkiye ile benzeşmektedir. Nitekim araştırmamızda Amerika'daki katılımcıların kayda değer kadarı (n=23, %38) gönüllü olarak kilise faaliyetlerinde yer aldıklarını belirtmiştir. Şu halde enformel gönüllülüğe katılımı dini kurumların daha çok tercih edildiği söylenebilir. Ancak formel gönüllülüğe katılım noktasında Türkiye ile Amerika arasında büyük bir fark vardır. Gerçekte dünya genelinde yapılan ve gönüllülüğü farklı ülkelerde ele alan çalışmaların sonuçları, uzun vadeli prososyal davranışın ülkeler arasında büyük farklılıklar gösterdiğini ortaya koymuştur (Bierhoff, 2005: 43; Alessandrini, 2007: 307). Bu farkın ortaya çıkmasında, siyasi durum, hükümet politikası, tarih, normlar gibi etmenlerin yanı sıra yerel kültürler de etkili olmaktadır (Haski-Leventhal, 2009: 283-284).

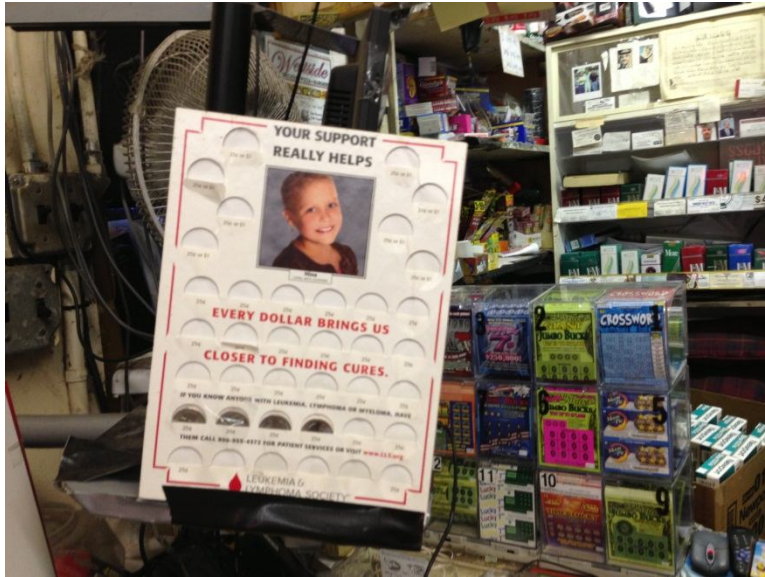
Şu halde Türkiye ve Amerika arasında çıkan fark için her iki kültürde ortaya çıkan formel veya enformel yardım görünümleri önem kazanmaktadır. Türkiye ve Amerika kültüründe enformel gönüllülük ve genel olarak yardım davranışına ilişkin olarak yaptığımız gözlemin sonuçları da yukarıda değinilen bulguları destekler niteliktedir. Yukarıda değinilen kan bağışi ile ilgili bulgu ve yorumlarımızın genel olarak diğerkâmlık ve yardım davranışı için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Gönüllülükle ilgili olarak Amerika'da, Türkiye'de çok fazla uygulanmayan bir işleyiş biçimi vardır. İş başvurularında adayın daha önce katıldığı gönüllü faaliyet çeşidi ve gönüllü olarak çalıştığı saat toplamı göz önünde tutulmaktadır. Dolayısıyla istediği bir işe girebilmek için insanların özgeçmişlerine gönüllü faaliyetlerini yani yaptıkları formel yardımları yazmaları ve bunları belgelemeleri gerekmektedir. Bu uygulamanın bireysel anlamda bir teşvik sağladığı bire bir ilişkilerde de gözlenmiştir. Aslında bu farklı uygulama kurumsal düzlemde de gerçekleşmektedir. Amerika Birleşik Devletleri, gönüllü olarak sosyal sorumluluk projelerinde yer almaları halinde şirket ve kurumlara vergi indirimi uygulama politikasını benimsemiştir. Bunun da doğal olarak yardım kuruluşları ile ticari kuruluşlar arasında bir köprü kurulmasını kolaylaştırdığı gözlenmiştir.

Enformel yardım konularında farklı uygulama ve algılar olsa da Konya ve Chattanooga'da genel olarak yardımsever bir atmosferden bahsetmek mümkündür. Örneğin her iki şehirde de küçük esnaf işyerlerinde yardım kumbarası uygulaması vardır.

Fotoğraf 1: Küçük Esnaf İşyerinde Sadaka Kutusu / Türkiye



Fotoğraf 2: Küçük Esnaf İşyerinde Kanser Çocuklara Destek Aparatı / Amerika



Büyük alışveriş merkezlerinde de benzer uygulamalara rastlamak mümkündür. Az miktarlarda paraların toplanarak yardım derneklerine iletiildiğine dair bu uygulamalar insanların farklı mekanlarda da diğerkâmlıkla yüz yüze gelmelerini sağlamaktadır.

Fotoğraf 3: Büyük Bir Markette Yardım Şemsiyesi / Amerika



Son olarak ise kültürde enformel yardımın yerine değinmek yerinde olacaktır. Yapılan gözlemler, Konya ve Chattanooga'da insanların birbirlerine karşı yardımsever olduklarına işaret etmektedir. Ağır bir çantayı taşımak veya bozulan bir eşyayı tamir etmek gibi konularda her iki şehirde de oldukça fazla sayıda yardımlaşma faaliyeti gözlenmiştir. Bu noktada yardım teklifi üzerinde değişik etmenlerin rol oynadığına dair gözlemler de yapılmıştır. Konu ile ilgili daha fazla çıkarımda bulunmak için ayrıntılı araştırmalara ihtiyaç vardır.

2.1.5. Zihinsel Arka Plan

Araştırmamıza katılan bağışçıların genel anlamda yardım davranışına ilişkin tutumlarına yukarıda değindikten sonra özel anlamda kan bağıışı ile ilgili tutumlarına yönelik bir inceleme yapıldığında ortaya çıkan ilk konulardan birisi bağışçıların zihinsel arka planlarında kan bağıışının yer alışıdır. Kişinin bir şekilde kan bağıışı ile ilgili farkındalık geliştirmesi ve bunu zihninde taşıması anlamına gelmektedir. Özellikle Türkiye'de yapılan mülakatlarda bağışçılar, bir süredir kan vermeyi düşündükleri yönündeki ifadelerle başvurmuşlardır. Türkiye örneğindeki katılımcıların dörtte bir (n=20, %25) gibi büyük bir bölümü

kendilerinden doğrudan bu konu ile ilgili soru solmamasına rağmen uzun zamandır kan vermeyi düşündüklerini dile getirmişlerdir.

“Ne zamandır düşünüyordum ama kendim de hemşirelik okuduğum için ihtiyaç var. Kendim vermeden başkalarından istemem yanlış diye düşünüyorum o yüzden. Bugüne kismetmiş. Normalde daha önce vermeyi düşünüyordum ama bugün böyle oldu arkadaşlarımdan cesaret aldım diyebilirim” (kadın, 19, öğrenci, lise)

“Ben bunu uzun zamandır düşünüyordum. Bulduğumuz yer küçük, arkadaşlar gelmiş ama benim haberim olmadı. Uzun zamandır bağış yapmayı istiyordum. Bağış yapmak hem insan vücudu için iyiymiş. Birine de yardımcı oluyorsun ki kendine de yardımcı oluyorsun. Aslında çok iyi bir şey fakat bilinçli değiliz, bilmiyoruz bunları. Böyle bir şey yaptığım için içim çok daha rahat” (erkek, 30, hidrografik kaplama, lise)

Amerika örneğinde ise böyle bir tema ortaya çıkmamıştır. Diğer bir deyişle Amerika örneğinde, “uzun zamandır düşünüyordum ancak fırsat bulabildim” şeklinde bir tutum ortaya çıkmamıştır.

Bir şekilde yardım etmeye karar vermiş kişinin bu davranışı gerçekleştirmesi arasında geçen süre uzayınca bu temayı dile getirdiği göz önünde tutulursa Amerika’daki bağışçılar için bu sürenin kısa olduğu söylenebilir. Türkiye örneğinin çoğunu ilk defa kan bağışlayanlar, Amerika örneğinin çoğunu ise düzenli kan bağışçılarının oluşturduğu göz önünde tutulursa bu temanın Türkiye örneğinde ortaya çıkması doğal bir sonuçtur. Nitekim Amerika örneğinin çoğunluğu bir fırsat bulduklarında değil düzenli aralıklarla kan bağışladıkları için bu sonuç gayet anlamlıdır. Türkiye’de kan bağışçıları ile yaptıkları araştırmada Yıldız ve diğ. (2006: 44 vd.), kan bağışı yapılmamasının nedenleri arasında ilk sıralarda yer alan ihmalkarlığın yer aldığını bulmuşlardır. Araştırmamızda ortaya çıkan kan bağışının önemini bilme, kan vermeye karar verme ama bir süre

geçmesine rağmen bunu yapmamış olmaya tekabül eden bir temanın çıkması bu araştırma bulguları ile örtüşmektedir. Bununla birlikte kan merkezine gelecek imkanı bulamamak bu durumda etkili olmuş olabilir. Nitekim bizim araştırmamızda da katılımcıların dile getirdiği gibi merkeze uzak köylerde ikamet etmek, geç-gündüz uzun mesaisi olan işlerde çalışmak gibi nedenlerle de kan vermeyi ertelemek söz konusu olabilir.

2.1.6. Eylem Türü

Katılımcıların ifadelerinden mülakatın yapıldığı gün ve saatte bağış yapmaya karar verme süreçlerinin planlı veya plansız yardım şeklinde olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Türkiye'deki bağışçıların büyük kısmı (n=14, %17.5) önceden kan verme planı yapmadıklarını, çadırı görünce birden kan vermeye karar verdiklerini belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili iki örnek şu şekildedir:

“Zaten aklımdaydı. Bir süredir veremiyordum, 6 aya yakın olmuştu. Çocuklarla buradan geçerken çadırı görünce ben de kan vereyim dedim” (erkek, 38, devlet memuru, lisans)

“Çarşıya gelmiştim, bir işim vardı. Buradan da sürekli geçiyorum evim bu güzergahta olduğu için çadırı da görünce kan vereyim dedim bir vatandaşa faydası olsun. Öyle bir düşüncem oldu yani” (erkek, 53, emekli, eğitim durumu belirtmemiş)

Diğer taraftan Zafer meydanına kan vermek amacıyla geldiklerini belirtenler (n=7, %9) de vardır. Bağışçılardan bir tanesi, kan bağış merkezini özellikle sorarak bulunduğunu ifade etmiştir.

“Şimdi hadis var bu kan verme hakkında. Geçen gün okudum, kısmet... Sınavdan geliyorum, otobüs vardı onu gördüm, oradaki arkadaşlara sordum burayı tarif ettiler, öyle... Kısmet oldu” (erkek, 27, serbest meslek, ortaöğretim)

Amerika örneğinde ise böyle bir ayırım yapmak mümkün olmamıştır. Bağışlar kan merkezi binasında yapıldığı için bütün katılımcılar oraya planlayarak gelmişlerdir.

Yardımanın planlanarak veya planlanmadan yapılmasına dair bulgular literatürde de yer almaktadır. Uzun yıllar süren çalışmaları sonucunda oluşturdukları sınıflandırmada Pearce ve Amato (1980: 367-368) içerik açısından yardım davranışının türleri arasında planlı ve plansız yardıma yer vermişlerdir. Planlı ve plansız bir yardımın ortaya çıkışında çeşitli faktörler etkili olmaktadır. “Eğer söz konusu olan plansız acil bir yardım ise, yardım edenin o anki ruh hali ve herhangi bir meşguliyetinin olmaması gibi durumsal faktörler, dindarlık, kişilik özellikleri gibi diğer durumsal olmayan faktörlere göre daha etkilidir. Ancak planlı bir yardım etme davranışında ise bireyin kişilik özellikleri, empati yeteneği, dindarlık durumu gibi durumsal olmayan faktörler daha etkilidir (Ayten, 2009: 36). Genel olarak Türkiye’deki kan bağışında durumsal faktörlerin öne çıktığı bizim çalışmamızda da bulgulanmıştır. Amerika’daki kan bağışçılarının ise durumsal olmayan süreçlere atıflar yaptığı da tespit edilmiştir.

Türkiye ve Amerika’daki bağışçıların planlı veya plansız olarak kan bağışı yaptıklarına dair ifadeler, kan bağışı ortamı ile yakından alakalıdır. Kan bağışı ortamlarına dair yaptığımız gözlemler ile araştırmadan elde edilen bulgular birbirine paralellik arz etmektedir. Edindiğimiz gözlem sonuçlarını şu şekilde açıklamak mümkündür:

Türkiye’nin diğer illerinde olduğu gibi Konya’da da kan bağışı, çok büyük oranda Kızılay Kan Merkezi tarafından organize edilmektedir. Hastanelerde kan bağışı yapmak mümkünse de Kızılay kan merkezi şubeleri, kan toplama araçları ve belli zamanlarda kurulan kan bağış çadırları, kan bağışının en yoğun yapıldığı yerlerdir. Araştırmamızın Türkiye ayağında yürütülen çalışma, Konya’nın merkezi sayılabilecek Zafer meydanında kurulan Kızılay kan bağış çadırında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın Amerika ayağı ise Tennessee eyaleti Chattanooga şehrinde bulunan Blood Assurance isim kan toplam merkezine ait ana binada

hayata geçirilmiştir. Araştırmanın yapıldığı ortamlara dair ilk gözlem çadır ve bina ayırımına ilişkindir. Konya'daki Kızılay kan bağış çadırı işlek bir cadde üzerine kurulmuştur. Özellikle hafta sonları insanların yoğun olarak gezdiği bir mekanda çadırın bulunması daha çok “kan bağış imkanının insanların ayağına getirilmesi” şeklinde yorumlanabilir. Diğer taraftan Chattanooga ulaşımın çok büyük ölçüde özel araçlarla sağlandığı bir şehirdir. Kan bağış binası da ana cadde sayılabilecek bir caddede olmasına rağmen şehrin tam merkezinde yer aldığını söylemek güçtür. Buraya gelerek kan bağış yapmak ise “insanların planlı bir şekilde kan bağışına gelmeleri” şeklinde yorumlanabilir.

Kızılay, devlete bağılı bir kurumken Blood Assurance özel bir kurumdur. Aslında Amerika'nın diğer bölgelerinde Kızılay isimli devlet kurumu kan toplamada oldukça etkin bir rol oynarken Tennessee bölgesinde kan bağış sadece Blood Assurance üzerinde yapılabilmektedir. Dolayısıyla Chattanooga'da kan bağış yapmayı planlayan bir kişinin zihninde devlet kurumu veya özel kurumu diye bir ayırım yoktur. Diğer taraftan kurumun devlete bağılı ve özel olması onun sahip olduğu imkanları etkilediğı gözlenmiştir.

Kızılay kan bağış çadırı, aynı anda en fazla dört kişinin bağış yapabileceğı kadar donanıma sahiptir. Çadırda genellikle bir doktor, beş kişiye kadar sağık görevlisi ve bir veya iki kişilik de destek ekibi bulunmaktadır. Blood Assurance kan bağış binası ise aynı zamanda kurumun merkez binasıdır. Giriş kat, kan bağış için ayrılmıştır ancak bina dört katlıdır. Kan bağış bölümü, aynı anda on kişinin kan verebileceğı donanıma sahiptir. Ayrıca bu bölümde kan bileşenleri (plazma vs.) ile ilgili bağışlar da yapılabildiğı için çalışan görevli sayısı görece fazladır. Aynı bina içerisinde farklı birimler de bulunduğu için yönetim departmanı yetkilileri, doktorlar ve sağık görevlilerine ulaşmak daha kolaydır.

Fotoğraf 4: Türkiye Konya Kızılay Kan Bağış Çadırı



Fotoğraf 5: Amerika Chattanooga Blood Assurance Kan Bağış Merkez Binası



Her iki bağış merkezinde yer alan görevlilerin de bağışçılara karşı, ilgili ve güler yüzlü oldukları gözlenmiştir. Kan verme işlemi öncesinde bağışçıya

psikolojik olarak destek verme, bağışçının kan vermeye dair çekinceleri varsa onları dinleme ve doğru bilgiyi açıklama ve olası bir acil durumda olaya hemen müdahale etme gibi durumlara her iki merkezde de sıkça rastlanmıştır. Konya’da kan bağışının çadırda yapılmasının getirdiği bir farklılık olarak çadır görevlilerinin teşviklerinin etkili olduğunu belirtmek gerekir. Çadırın önüne çıkan bir görevlinin, “kan bağışı acil değil sürekli ihtiyaçtır”, “kan verin hayat kurtarın” gibi sloganlarla yoldan geçen insanların hem dikkatlerini çekmesi hem de onları kan bağışına teşvik etmesinin insanların kan bağışı kararı almalarında etkili olduğu gözlenmiştir.

2.1.7. Kan Bağışı Sıklığı

Katılımcıların kaçınıcı kez kan verdiklerine dair sorunun yanıtları aşağıdaki tabloda sunulmuştur:

Tablo 21: Katılımcıların Kan Bağışı Sıklığı

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
İlk	26	32.5	3	5
Yeni	15	19	3	5
Düzensiz	22	27.5	12	20
Düzenli	16	20	42	70

Tablo 15’da görüleceği gibi Türkiye’deki kan bağışçılarının büyük çoğunluğu ilk (n=26, % 32.5) ve yeni bağışçılardan (n=15, % 19) oluşmaktadır. Hayatlarında bir kez kan bağışlamış olanlar ilk bağışçı, 2-5 kez kan bağışlamış olanlar yeni bağışçılar olarak isimlendirilmiştir. 5’ten fazla kan bağışlayanlar ise düzensiz veya düzenli kan bağışçısı olarak sınıflandırılmıştır. Türkiye’de bir kişi en erken 3 ayda bir kan verebilmektedir. Ancak her üç ayda bir düzenli kan verenleri sayısı az olduğu için yılda toplan ikiden fazla kan vermiş olanlar düzenli kan bağışçısı olarak etiketlenirken yılda ikiden az veya sadece ihtiyaç olduğunda veya kendi istediğinde kan verenler de düzensiz kan bağışçısı olarak nitelendirilmiştir.

Amerika'da ise katılımcıların ezici çoğunluğu (n=42, % 70) düzenli kan bağışçısıdır. Bunu, beşte birlik bir oranla düzensiz kan bağışçıları (n=12, % 20) takip etmektedir. Yeni kan bağışçıları (n=3, % 5) ile ilk defa kan bağışlayanlar (n=3, % 5) ise azınlıkta kalmaktadır. Amerika'da insanların kan verebilme sıklığı konusunda genel geçer bir uygulama yoktur. Bu ideal süre kişiye göre belirlenmektedir. Kan değerleri özellikle demir seviyesi yüksek olan bağışçılar her ay kan verebilmektedir. Ayrıca kan bağışında bileşenlerine göre bağış da yapılmaktadır. Bu uygulamaya göre bir kişinin kan bileşenleri sadece kanser hastaları için veya sadece yeni doğmuş bebekler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla donörün kan bağışlama sıklığı bu durumların hepsi göz önünde tutularak belirlenmektedir. Araştırmamızda düzenli ve düzensiz ayrımı yapılırken katılımcıların, kendilerine has olarak belirlenen kan verebilecekleri en kısa süre baz alınmış ve bu sıklığı yerine getirip getirmemelerine göre düzenli veya düzensiz olarak isimlendirilmiştir.

Elde ettiğimiz bulgulara göre Türkiye'deki kan bağışçılarının büyük bölümünü ilk defa kan verenler oluştururken Amerika'dakilerin çoğunluğunu uzun yıllar boyunca düzenli kan veren kimseler oluşturmaktadır. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında araştırmanın yapıldığı yer ve zaman kuşkusuz etkili olmuştur. Bu farka dair gözlemlere daha önceki bölümde değinilmişti. Bununla birlikte bir ülkede insanların düzenli kan bağışçısı olmaları aynı zamanda o kültürün kan bağışına bakışının izlerini taşımaktadır. Türkiye ve Amerika'da kan bağışının sosyal hayattaki temsiline ilişkin gözlemlerimiz, araştırmadan elde ettiğimiz bulguları açıklar niteliktedir. Bu gözlemler şu şekilde ifade edilebilir:

Gerek Türkiye'de gerekse Amerika'da kan bağışının kamunun gündeminde tutulmasına ilişkin girişimler gözlenmiştir. Bunlardan ilk göze çarpanı şüphesiz televizyon, internet ve halka açık alanlarda yer alan reklamlardır. Konya'da dönem dönem otobüs durakları, billboardlar, otobüs içi afişler vb. yardımıyla kan bağışını teşvik reklamları yer almaktadır. Ancak şehrin hemen her yerinde yer alan reklam ve tanıtım tabelaları arasında kan bağışını ile ilgili olanların dikkat çekmeme

ihtimalinin yüksek olduğu da gözlenmiştir. Diğer taraftan Chattanooga’da büyük reklam panolarının ve afişlerinin Konya kadar yaygın olmadığı söylenebilir. Aslında bu şehirde ticari amaçlı tabela kullanımını çok katı kurallara tabi olduğu ve düzenli olarak teftiş edildiği için reklamlardan ziyade görsel anlamda kalabalık oluşturan unsurlar azdır. Dolayısıyla az reklam panoları az sayıda olsa dahi oldukça dikkat çekicidir. Buralarda da Blood Assurance reklamlarına rastlamak mümkündür. Diğer taraftan genel olarak Amerika’da kan bağış reklam ve kampanyalarının sadece ilgili kurum tarafından değil, diğer kurumların teşvikiyle de yapıldığı gözlenmiştir. Örneğin markette gittiğinizde bir bisküvi markasının ambalajı üzerine kan bağışını hatırlatan cümle ve şekillerin yer aldığını görmek şaşırtıcı değildir.

Fotoğraf 6: Bir Kurabiye Paketi Üzerinde Kan Bağış Reklamı



“İyi bir kurabiye ol ve bugün kan ver” (Kızılhaç)

Kamu spotu tarzı kampanyalar Türkiye’de kan bağışını gündeme taşımada etkili olsa bile Konya’da genel olarak kan bağışının gündemde bir konu olduğundan bahsetmenin zor olduğu gözlenmiştir. İnsanların konuştukları konular arasında kan bağışını rastlamak güçtür. Bir sosyal temsilin oluşması için kamunun gündelik yaşamları içerisindeki paylaşım konularına bakmak gereklidir ve Konya’da kan

bağışına ilişkin net olarak görülen bir sosyal temsilden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan Chattanooga’da kan bağışının, insanlar arasında her zaman bir gündem maddesi olduğu ifade edilebilir. Çünkü cadde, sokak, park gibi ortak yaşam alanları dahil hayatın akışı içerisinde karşılaşılan insanların kan bağışı ile ilgili konulardan çok sıradan, gündelik hayatın içinden bir konuyu konuşmuş gibi konuştukları gözlenmiştir. İnsanlar arasında kan bağışı yaygın olduğu için gündelik hayat içerisinde birbirleri ile bu tecrübelerini de paylaşmaktadırlar. Bu durumun o kültürde kan bağışı yapmanın zaten yapılması gereken sıradan bir iş şeklinde algılandığına dair izlenimler elde edilmiştir. Amerika’da kaldığımız süre boyunca kan bağışı yapmamış veya böyle bir girişimde bulunmamış kişiye neredeyse hiç rastlamamış oluşumuz da bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak burada belirtmek gerekir ki Chattanooga’da kan bağışının güncel ve sıradan bir konu olması bir yönden olumsuz değerlendirmeler de almaktadır. Amerika’da gönüllü bir eylemde yer almak, yardım kampanyalarına destek vermek veya kan bağışı yapmak gibi hususlar kişilere sosyal ortamlarda bir prestij de sağlamaktadır. Kan bağışında bulunan kimselerin bunu kendi kimlikleri haline getirerek diğer insanlar içerisinde ifade etmeleri kimileri tarafından hoş karşılanmamaktadır. Onların tabiri caizse “hava atmak için kan bağışladıkları” şeklinde eleştirildikleri de gözlemlerimiz arasındadır. Konya’da ise kan vermiş olmanın, toplum içerisinde saygınlık kazandıran eylemler listesinin alt sıralarında yer aldığı izlenimi oluşmuştur.

2.2. Kan Bağışı Motivasyonlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Araştırmamızın temel problemlerinden biri olan kan bağışının nedenlerine dair yapılan analizler bireylerin çoğu zaman birden fazla motivasyon tarafından güdülendiğini ortaya koymuştur. Katılımcıların genel olarak yardım davranışına bakışları ile kan bağışı motivasyonları birbiri ile paralellik arz etmektedir. Bu konular ilgili ifadelerinde on temel temanın vurgulandığı tespit edilmiştir. Kan bağışının motivasyonları arasında öne çıkan ilk tema diğerkâmlık olmuştur.

2.2.1. Diğerkâmlık

Genel olarak insanlara yardım etme ve özel olarak da kan bağışı nedenleri ile ilgili sorulara verilen cevapların oldukça büyük bir bölümü “bir insana yardımcı olmak, birine faydası dokunmak” temasına işaret etmiştir. Türkiye’deki katılımcılar (n=59, %74) bu düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmişlerdir.

“Takdir Allah’ın. Kötü birisine de gitse sonuçta bir can. Canın iyisi kötüsü olmaz.”(erkek, 32, elektrik teknisyeni, lise)

“Sonuçta onlar da bazılarının evladı, bazılarının kardeşi. Belki de kan kaybindan ölebilirler. En azından bunu en aza indirmek istiyoruz. O yüzden kan bağışlıyoruz.” (erkek, 19, işsiz, lisans)

Kan bağışçıları, ayrıca, diğerkâm tutumlarını bir başka açıdan daha dile getirmişlerdir. Azımsanmayacak kadar katılımcı (n=10, %12.5) ifadelerinde, diğerkâmlığın zıddı olan bencilliği eleştirerek diğerkâmlığın önemine dikkat çekmişlerdir. Mülakat esnasında bağışçılar sadece kendi motivasyonlarına dair görüşler ileri sürmemiş aynı zamanda bencillik ve duyarsızlık gibi konulara eleştiriler getirerek o konu hakkındaki duruşlarını belirtmişlerdir.

“İnsan sadece kendisi için yaşamamalı bence, yaratılanı yaratandan ötürü sevmek felsefesiyle hareket etmeli, diğer insanları da düşünmeli, bencillikten biraz uzak olmalı. Diğer insanlara bir nebze katkı olsa bu benim için büyük bir şey belki. Sonuçta yüzlerce binlerce kan bekleyen insanlar vardır. Acil vakâlarda sürekli kan anonsları filan yapılıyor, onlar için bir hayat vermek bizim için ne büyük bir mutluluk” (erkek, 24, öğrenci, lise)

“Dinin gerektirdiği bir şey gibi. Müslüman’ız biz de, çoğu insanın umurunda değil. Yerde ölen adam gördüğünde, arkasını dönüp gidiyor. Bu olmaz! Sen Müslümansan Müslümanlığın gereğidir. Yardıma ihtiyaç insanlara yardım etmen lazım yani. Farz gibi bir şeydir. Şimdi günümüzde bakıyorsun, şurada birisi ölse bir kişi kaldırıp kardeşim ne oldu bile demez” (erkek, 21, işsiz, lisans)

Amerika’da mülakata katılan bağışçılar da motivasyon bağlamında çok büyük oranda (n=45, %75) diğerkâm bir motivasyona değinmişlerdir. Kan bağışlama nedenlerinin diğer insan merkezli olduğunu ise şu ifadelerle dile getirmişlerdir:

“Sadece insanlara yardım etmek için” (kadın, 30, öğrenci, lise)

“Benim için çok önemli değil ve diğer insanlara büyük faydası var. Öyleyse neden olmasın?” (erkek, 32, biyolog, yüksek okul)

“Sadece birilerine yardım ettiğim biliyorum. Onların kanser mi yoksa başka hastalığa mı sahip olduklarını bilmiyorum. Tek bildiğim birisine yardım ettiğimdir. Onu tanıyıp tanımamam da önemli değil. Onlara yaşamak için bir şans daha verdiğimi biliyorum ki işte gerçekten yapmak istediğim budur. Bu nedenle kan bağışlıyorum. Çünkü onların bundan başka şansları olmayabilir. (...) Daha iyi bir insan olmaya çalışıyorum ve gece yatağa yattığımda kendime bugün iyi bir şey yaptığım diyebiliyorum. Herkesten faydalanan ama karşılığında bir şey vermeyen biri olmak istemiyorum. Benim, sadece bir kişiye değil pek çok kişiye bir şey verme yolum da bu.” (kadın, 23, özel öğretim öğretmeni, lisans)

Örneklere görüldüğü gibi katılımcılar bir başkasını düşünerek kan verdiklerini gerek diğerkâmlık içeren ifadelerle gerekse bencilliği eleştirerek dile getirmişlerdir. Burada dikkati çeken bir nokta daha vardır. Türkiye örneğinde (n=23, %29) ve Amerika örneğinde (n=27, %45) azımsanmayacak kadar katılımcının, verdikleri kanın bir insanın hayatını kurtarmasını önemsemenin ötesinde, muhtaç konumunda olan bir insanın yardımına koşmanın önemine vurgu yapmış olmalarıdır. Türkiye’deki bir bağışçının şu ifadeleri burada kayda değer bir örnektir:

“İlk başta düşündüm, tabii ki kan vereyim falan ama sonradan düşündüm ki kana ihtiyacı olan çok insan var Türkiye’de. Faydası olsun hasta insanlar için” (erkek, 19, işsiz, ortaokul)

Benzer bir ifade ise Amerika örneğine örnek gösterilebilir:

“İhtiyacı olan birisine yardım ettiğim için mutluyum. O kişinin dindar olup olmaması, homoseksüel olup olmaması ve kanunen bir suç işleyip işlememesi önemli değil. Sağlık söz konusu olduğunda herkesin yardım edilemeye ihtiyacı var” (kadın, 64, satış temsilcisi, yüksek lisans)

Kan bağışçıları, verdikleri kanın iletildiğinden haberdar olmalarına rağmen kanın kime iletildiği hakkında bilgi sahibi olmamaktadırlar. Dolayısıyla bu davranış ilk etapta diğerkâmlığı çağrıştırmaktadır. Kişileri kan bağışlamaya güdüleyen faktörlerin ele alındığı pek çok çalışma, diğerkâmlığın motive edici gücüne vurgu yapmaktadır (Gillespie and Hillyer, 2002: 128; Healy, 2000: 1658; Penning, 2005; Piliavin, 1990. Nakl. Hablemitoğlu, 2010: 70). Bir tane örneğe değinecek olursak Steele ve diğerlerinin (2008) kan bağışçılarının diğerkâmlık, empati ve sosyal sorumluluklarını ele aldıkları çalışmadan bahsedilebilir. Geniş çaplı bir araştırma olan bu çalışmanın sonuçlarına göre donörlerin çoğunluğu, yüksek derecede diğerkâm insanlardır (Steele ve diğ., 2008: 52). Dolayısıyla bulgularımızın literatür ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Katılımcıların diğerkâmlıkla ilgili düşüncelerinde vurgulanan önemli bir nokta ise genel olarak insana yardımın bir alt boyutu sayılabilecek bir dürtü olan muhtaç durumda olan kişiye yardım isteği de yüksektir. Bir kişinin karşısındakinin ihtiyacı olduğunu düşünerek bir eylemde bulunması da diğerkâmlık olarak addedilebilir. Ayrıca bu yaklaşım merhamet duyguları ile de açıklanabilir. Nitekim kan bağışçıları birilerinin hayatta kalması için kana ihtiyacı olduğunu düşündükleri anda yardım etmeye karar verdiklerini ifade etmişlerdir. Bu bulguyla paralel olarak da empatik ifadelere sıkça yer vermişlerdir.

Kan bağışçılarının, ihtiyaç sahibi olan birileri olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalmalarının ardından merhamet hissetmeleri ve empati yapmaları, Batson'un deneysel çalışma sonuçları ile paralellik arz etmekte ve yine onun geliştirdiği empati-diğerkâmlık teorisine uygunluk göstermektedir. Bu konu ayrı bir

tema olarak ortaya çıkan empati / tevazu başlığı altında daha ayrıntılı incelenecektir.

2.2.2. Empati / Tevazu

Kan bağışını nedenleri arasında sıklıkla zikredilen temalardan bir diğ erinin ise “kana ihtiyacı olan kişinin yerinde ben de olabilirdim/olabilirim” düşüncesi olduğu tespit edilmiştir. Türkiye’deki katılımcıların yarıya yakını (n=34, %42.5) bu tür ifadelere yer vermişlerdir.

“Ben de öleb ilirim yani, çok şükür ailemden kimseye bir şey olmad ı şehit olsun asker olsun. Ama seneye abimin okulu bitince askere gidecek. Görüyoruz yani yaralı şehit askerler falan da var. Hem de onları düşünüyorum. İlla ki insanların ihtiyacı oluyor, nerede olursa olsun. Bir insanın hayatı önemli, hayata tutunuyorsa bizim sayemizde Allah’a şükür yani. Sevaptır. Yarın bizim de başımıza gelebilir” (erkek, 21, işsiz, lisans)”

“Yardım ihtiyacı olan insanlar olur, herkesin ailesi, ablası, karısı, kocası, sevdiği insanlar var bizim de var aynı şekilde bizim de başımıza gelebilir o yüzden ben veriyorum, herkes de versin yani” (kadın, 19, öğrenci, lise)

Amerika’daki katılımcıların da kayda değer bir bölümü (n=17, %28) söz konusu temaya değ inmiştir. Bu örnekleminde ise şu tür ifadelere rastlanmıştır:

“Bir gün benim de kana ihtiyacım olursa birilerinin de bana kan vereceğini tahmin ediyorum” (erkek, 53, yazılım geliştirici, lisans)

“Eğer benim kana ihtiyacım olsa, benim ona ihtiyacım varken birileri kan vermese bundan nefret ederdim.” (kadın, 27, ev hanımı, lise)

Görüldüğü gibi insanların ifadelerinde hasta konumunda olan kişilerle özdeşleşme vardır. Dolayısıyla bu yaklaşımın empatik olduğu söylenebilir. Diğer taraftan bir gün kendisi veya sevdiği birinin de muhtaç konumuna düşme ihtimalini göz önünde tutma söz konusudur. Bu bakış açısı da şu an sağlıklı yani iyi bir durumda olsa bile bir gün hasta konumuna yani kötü bir duruma düşme ihtimalini içerdiği için tevazu ile de örtüşmektedir. Bu nedenle temaya empati 7 tevazu ismi verilmiştir. Ancak burada dikkat çeken bir husus da, insanların bir gün kendilerinin de aynı konuma düşme ihtimallerini göz önünde bulundurmalarının bencil bir yaklaşım olup olmadığı sorusudur.

Bencillik, kişinin kendi çıkarına en uygun şekilde hareket ettiği iddiasıyla açıklanmıştır (Snare, 1992. Nakl. Bedosky, 2005: 54). Diğerkamlığa bencillik temelli bir yaklaşım sergileyen araştırmacılara göre her diğerkâm eylem, gelecekte ortaya çıkacak bir fayda veya işbirliği için yapılır ve bir kişiyi diğerlerine yardım etmeye motive eden unsurlar, kişinin doğrudan veya dolaylı olarak elde edebileceği somut veya kişi tarafından algılanan faydalardır. Dolayısıyla bu bakış açısı, gönüllülük ve prososyallikte diğerkâm motivasyonlar olabileceğini ve yardım eden kişinin yaşadığı duygusal süreçleri göz ardı etmektedir (Haski-Leventhal, 2009: 273). Daha önceki bölümlerde açıkladığımız üzere kan bağışında kişilerin tecrübe ettikleri duygusal süreçler etkili rol oynamaktadır. Ayrıca insanların bir gün kana ihtiyaçları olup olmayacağı konusu net olmadığı için burada salt çıkarılıktan bahsetmek mümkün değildir. Bu bakış açısının bencil olmadığını altını çizen katılımcılardan bir tanesi bu hususu net bir şekilde dile getirmiştir:

“Katılımcı: *İnsanız sonuçta birbirimize yardımcı olmalıyız. Yarın bir gün başımıza gelmeyeceği ne malum, aynı duruma düşürsek en azından bize de yardımları olabilir insanların.*

Mülakatçı: *Ben hasta olunca kolay kan bulayım diye mi kan verdiniz?*

Katılımcı: *Öyle bir şey yok. Sonuçta insan insana lazım her zaman.*

Mülakatçı: *İnsan olmakla mı alakalı sizin zihninizde?*

Katılımcı: *İnsan dünyada yaşayan en üst varlık. O durumdan yola çıkarsak; bugün bir insanın kana ihtiyacı olabilir, yarın bir organa ihtiyacı olabilir. Bunlara yardımcı olmak lazım* (erkek, 27, öğretmen, lisans)

Diğerkâmlık ile empati arasında sıkı bir ilişki olduğu konusu literatürde sıkça ele alınmış bir konudur (Batson et al. 2002; Mikulincer and Shaver 2005; Steele et al. 2008; Duru, 2004). Bu çalışmaları yapan öncü isimlerde ilki olan Hoffman'a göre empati, bencillik ile özgecilik arasındaki boşluğu doldurmak için eşsiz bir olgudur. Çünkü o, diğer insanın talihsizliğini kişinin kendi sıkıntısı haline getirir. Dolayısıyla da bu sıkıntıyı gidermenin en iyi yolu o kişiye yardım etmektir. Empatik sıkıntı aktör için rahatsız edici olduğundan ve bu rahatsız edici durum yardım ederek giderildiğinden Piliavin ve diğerleri (1969), Gaertner ve Dovidio (1977) gibi bazı yazarlar empatik sıkıntıya bencil güdü muamelesi yapmışlardır (Hoffman, 1978: 333). Batson tarafından geliştirilen empati-diğerkâmlık teorisine göre de "birey, acı çeken, yardıma muhtaç ya da başı dertte biriyle karşılaştığında iki tür duygusal tepki geliştirir (Batson ve diğ., 2005: 488-489). Bunlardan birincisi kişisel üzüntü (personal distress) dür. İkinci tepki ise empati kurmaktır. Yardıma muhtaç insanı gören kişide ona karşı şefkat ve merhamet duyguları kabrar. Bu süreçte birey, kendisini karşıdakinin yerine koyarak onu anlamaya çalışır. Batson'a göre kişi, yardıma muhtaç biriyle karşılaştığında ya kendi durumuna ve kişisel sıkıntısına ya da muhtaç kişinin durumuna odaklanır. Bu iki durumda da davranış olarak farklı sonuçlar ortaya çıkabilir. Empati, bireyin başkalarına yardım etmesi konusunda "diğergam bir motivasyon" sağlarken, bireysel sıkıntı yardım etme sürecinde bireye bencil bir motivasyon sağlar" (Ayten, 2009: 65-66; Batson ve diğ., 1988: 65-68; Batson ve diğ., 2005: 360). Görüldüğü gibi empatik eğilim ile bencillik arasında ince bir fark vardır. Oysa burada kritik bir önemle sahip olan nokta yardım eden kişinin zihninde ben ve öteki kavramlarını algılayış şeklidir. Çünkü empatik eğilimde kişinin kendi ile başkası arasındaki ilişkide sınırlar esnek hale gelmektedir. Bir süre sonra ben ve öteki arasındaki sınırlar bulanıklaşıp tek kişi haline gelince empati de daha yüksek boyutlarda yaşanmaktadır. Diğerkâmlığın

en üst noktası olarak addedilen bu bakış açısı (Arslan, 2009: 539-540) Türkiye’den bir bağışçının dilinden şöyle ifade edilmiştir:

“Aynı yere kendimi koyduğum zaman benim de başka birinin kanını kullanarak kendi hayatımı kurtardığını düşünüyorum” (erkek, 37, muhasebeci, ilkokul)

2.2.3. Dini Nedenler

Yapılan mülakatlarda kan bağışının güdüleyicileri arasında dini inancın önemli bir yere sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Katılımcılar diğer yardım türlerinde olduğu gibi kan bağışında da dini inançlarının ve bu inançlarının kendilerinden yerine getirmelerini istediği davranış kalıplarının etkili olduğunu dile getirmişlerdir. Türkiye’deki bağışçıların önemli bir kısmı (n=25, % 31) kan bağışı yapmalarının ardında dini motivasyonların olduğunu belirtmişlerdir. Bunlardan iki tanesi Kur’an’ı kerimden ayet, iki tanesi de hadis-i şerif örnek vererek bunu dile getirmişlerdir.

“Kuran-ı Kerim’de biliyorsunuz; bir insanı kurtarmak bütün insanlığı kurtarmak gibidir, bir insanı öldürmek bütün insanlığı öldürmek gibidir diye ayetimiz var” (erkek, 38, öğretmen, lisans)

“Eğer bu benim kanımla birisine yararı olacaksa ben bunu vermediğim zaman tabi ki Allah bunun hesabını bana soracaktır muhakkak neden yardım etmedin diye çünkü verebilecek boyuttayım” (erkek, 21, öğrenci, lise)

“Müslüman olarak bunun sorumluluğu var bizde, bir insan zor durumdayken bizim de yardım etmemiz lazım” (kadın, 19, işsiz, lisans)

Katılımcıların küçük bir kısmı din ve maneviyat ayrımı yapsalar da Amerika’daki katılımcılar da kayda değer ölçüde (n=19, %32) kan bağışlarıyla

ilgili olarak dini gerekçeler ileri sürmüşlerdir. İlgili örneklerden iki tanesi şu şekildedir:

“(Kan bağışısı) Hristiyan olmanın bir fonksiyonudur. Gerçekte hayır yapmadan Hristiyan olunabileceğini sanmıyorum. Meşhurdur “senin sevgin ve hayırseverliğin var”. Bakalım, iman sevgi ve hayırseverlik. En büyük hediye hayırseverliktir. Bunun merkezidir. Bence eğer Hristiyan’san hayırseversin demektir.” (erkek, 68, emekli, yüksek okul)

“İsa bu dünyadayken insanlara şifa dağıtarak onlara yardım etmişti. Kan bağışısı da şifa dağıtmanın bir çeşididir” (kadın, 60, emekli öğretmen, yüksek lisans)

Literatürde kan bağışısının motive edici unsurları arasında dini inancın olduğuna bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca dindar olanlarla olmayan arasında kan bağışısı yapma açısından anlamlı bir fark da bulunmamıştır (Alessandrini, 2007: 313). Benzer bir tablo genel olarak yardım davranışı ve dindarlık ilişkisinde ortaya çıkmıştır. Batson ve Ventis’in (1982) araştırmasında, ihtiyacı olan birine yardım etmede dindar olanlar olmayanlar arasında anlamlı farklılık çıkmazken Saroglou ve diğerlerinin (2005) yaptıkları çalışmada dindarlığın, prososyal davranışın dolaylı olarak açıklayıcı faktörü olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bununla birlikte pek çok araştırma diğerkâmlık ile dindarlık arasında pozitif ilişki tespit etmiştir (Langford and Langford, 1974; Batson, 1989). Dahası dini inançların gönüllü davranışın motivasyonları arasında yer aldığını ileri süren çalışmalar da mevcuttur (Palabıyık, 2011: 91). Elde ettiğimiz bulgulara ve literatüre dayanarak diyebiliriz ki dindarlık seviyesi ile ilişkili olmasa da dini inançlar, doğrudan veya dolaylı olarak kan vermeye yönlendirmekte, dolayısıyla da kan bağışısı ve diğerkâm davranışın motivasyonları içerisinde yer almaktadır.

2.2.4. Kişisel Sorumluluk

Kan bağışçılarının çok büyük bölümü kan bağıışı ve yardımlaşma konusunda kişisel sorumluluk duygusuna vurgu yapmışlardır. Bu temada yer alan ifadelerde dikkati çeken husus Türkiye örneğinde katılımcıların genellikle kişisel sorumluluklarını insan olmaya, Amerika örneğindeki ise daha çok kendilerine ait bir özelliğe bağladıkları tespit edilmiştir. Bununla birlikte her iki durumda da kişinin kendini sorumlu görmesi söz konusu olduğu bu tema kişisel sorumluluk adı altında ele alınmıştır.

Türkiye'deki katılımcıların dörtte birinin (n= 20, % 25) mülakat kayıtları, kan vermenin insan olmanın bir gereği olduğu yönündeki ifadelerini içermektedir. Neden kan verdikleri sorusuna gelen cevaplar arasında insan olmak sıkça tekrar edilmiştir. Örnekler şu şekildedir:

“İnsanız sonuçta birbirimize yardımcı olmalıyız” (erkek, 27, öğretmen, lisans)

“Birilerine yardımcı olmak insanlık görevi” (erkek, 20, öğrenci, hafızlık)

Diğer taraftan Amerika'daki katılımcıların büyük bir bölümü (n=27, %45) kendilerinin görevi olduğunu, kan verebiliyor olmalarını veya nadir bulunan bir kan grubuna sahip olmalarını ileri sürerek kan bağıışında bulduklarını ifade etmişlerdir.

“İnsanlara yardım etme konusunda üstüme düşeni yapıyorum” (kadın, 32, şube müdürü, iki adet yüksek lisans)

“(Kan bağıışı yapmanın) Tanrı'nın bir lütfu olduğunu düşünüyorum ve insanlara yardım etmeye çalışmanın benim sorumluluğum olduğunu hissediyorum.” (erkek, 47, satış temsilcisi, yüksek lisans)

Bu temanın altında belirtilmesi gereken bir durum daha ortaya çıkmıştır. Türkiye örneğinde kendini çok da hissettirmeyen bir bakış açısı Amerika

örnekleminde ortaya çıkmıştır. Kendine sorumluluk atfeden katılımcıların oldukça büyük bir bölümü (n=20, % 33) kan bağışlama nedeni “çünkü bu yapılması doğru olan bir şey” (just because it is right thing to do) şeklinde açıklamıştır. Dolayısıyla Amerika’daki katılımcıların kendilerine sorumluluk yükleme kaynaklarının, temelde iki noktaya işaret ettiği bulunmuştur. Bunlardan ilki kendilerine ait bir özelliğin gereği olması, ikincisi ise evrensel olarak doğru olduğu kabul edilen bir davranış olması şeklinde ifade edilmiştir.

Kişilerin kendilerine atfettikleri sorumluluk duygusu da kan bağışında rol oynamaktadır. Alessandrini’nin (2007: 312) kan bağışçılarıyla yürüttüğü araştırmada, diğerlerine yardım etme sorumluluğu olduğunu düşünenlerin çoğunluğu (% 38,5) halen bağışçı olanlardan oluşmaktadır. Bu grupta yer alanlar, önceden bağışçı olanlar (% 34,3) ve bağışçı olmayanlardan (% 31,6) anlamlı derecede fazladır. Yaptığı çalışmadan çıkardığı sonuca dayanan Staub’a göre de kişi, sorumluluk hissetmekte, başkalarını önemsemekte ve böylece diğerkâm bir şekilde kan bağışlamaktadır (Staub, 1991. Nakl. Hablemitoğlu, 2010: 70). Benzer bir bağış türü olan kemik iliği bağışçıları üzerine yaptığı çalışmasında Schwartz (1970), kemik iliği bağışı hakkında güçlü kişisel normlara ve kendine sorumluluk yüklemede yüksek puanlara sahip olanların, ilik donör havuzuna katılma konusunda anlamlı farkla gönüllü oldukları bulgusuna ulaşmıştır (Piliavin and Charng, 1990: 31). Diğerkâm motivasyonun oldukça yüksek çıktığı çalışmamızda kişisel sorumluluğun ayrı bir tema haline gelmesi, literatürdeki diğer çalışmalarla örtüşmektedir.

Araştırmamızda, Türkiye ile Amerika’daki katılımcıların kendilerine sorumluluk yükleme şekilleri arasında fark tespit edilmiştir. Türkiye’deki katılımcıların çoğu kendilerine yükledikleri sorumluluğu insanlığın bir gereği olarak görürken Amerika’daki katılımcıların büyük kısmı ise davranışın doğruluğuna vurgu yaparak ve bireysel atıflarla kendilerine sorumluluk yüklemişlerdir. Bu farkın anlamlandırılabilmesi için bu iki kültürde kendini hissettiren hakim temayüllere bakmak yerinde olacaktır. Nitekim pek çok sosyoloji

ve psikoloji yayını, son yıllarda yaşanan sosyal ve psikolojik değişimden bahsederken Amerika başta olmak üzere Batı toplumlarında bireyselleşme yönünde gelişen sosyokültürel bir hareket olduğunu ifade etmektedir (Gross, 2006: 425).

Türkiye ise bu süreci Batı ile eş zamanlı yaşamadığı için bireyselleşme yönünde bir kitlesel değişimin henüz tüm halk çapında yaşandığını söylemek mümkün değildir. Kişinin sorumluluğu insanlığına veya bizzat kendi tercihine atfetmesi içinde bulunduğu sosyal yapı ile alakalı görünmektedir. Türkiye'deki sosyal hayatta "hayır yapmak" veya toplumsal anlamda bir iyilik yapmak kavramları genel olarak "insaniyet namına" veya "insanlık ölmedi" gibi sloganik cümlelerle ifade edildiğinden bu algının kan bağışısı nedenleri arasında yerini aldığı söylenebilir. Diğer taraftan özellikle Amerika'da kendini hissettiren "doğru olduğu için yaptım" ifadesi ise bir anlamda seküler ahlak anlayışının güncel hayata yansımaları şeklinde yorumlanabilir. Bulgulara göre Amerika'daki katılımcılar, herhangi bir dini referans göstermeksizin doğru kabul ettikleri davranışları gerçekleştirme sorumluluğuna sahip olduklarını dile getirmişlerdir. Bu durum, Batı'da yaşanan bireyselleşme, hümanizm, küreselleşme ve sekülerleşme gibi sosyal değişimlerin bireylerin hayatlarına ve kullandıkları günlük dile nüfuz etmesi şeklinde açıklanabilir (Batı'da yaygınlaşan seküler ahlak anlayışı ve günlük hayata yansımaları için bkz. Aydın, 2011; Doğan, 2012). Dolayısıyla kişisel sorumluluk algısının kültürel dinamiklerle açıklamak mümkündür. Nitekim Amerika'da bireylerin kendi seçtikleri değerlere bağlı oldukları yönünde giderek artan sosyal bir hareket vardır (Tetlock, 2003: 320).

2.2.5. Sosyal Sorumluluk

Mülakatlarda sıkça dile getirilen bir diğer motivasyon türü sosyal sorumluluk olmuştur. Bu temada, bireylerin kan verme ve yardım etme nedenlerinin insanın sosyal bir ortamda yaşamasına bağladıkları düşünceleri yer almaktadır. Türkiye örneğindeki genel görüşe göre (n=14, %17.5) insanlar bir arada yaşamaktadırlar. Diğer bir deyişle insanlar birbirlerine bağlıdırlar. Bu sosyal ortamda düzenin sağlanması için birbirine saygı göstermek gibi sorumluluklar

vardır ve dayanışma da bunlardan biridir. Katılımcı ifadelerinde bu tema şu şekilde yer almıştır.

“Sonuçta toplu olarak yaşadığımız için o yüzden diğer insanları göz önünde bulundurmamız lazım. Diğer insanların yardımına koşmamız lazım gerektiğinde” (erkek, 24, öğrenci, lise)

“Sağlığı elveren bu tür şeylerde herkesin biraz düşünceli olmasında fayda var... İnsanlar birbirine bağımlıdır diye düşünüyorum. Herkes birbirine yardım etmeli ki bir şeyler en azından doğru gitsin” (erkek, 34, optisyen, lise)

Kendi kardeşi, gerekli kan bulunamadığı genç yaşında vefat eden bir bağışçının şu sözleri sosyal sorumluluğa güzel bir örnektir:

“Kardeşim geri gelmeyecek ama burada herkes kardeştir. Biz de kardeş olduğumuzu bildiğimiz için ayrıca asker olduğum için bu kanı vermem gerekiyordu. Her nerede olursam olayım bu kanı vermeye devam edeceğim. Son damlama kadar vermeyi düşünüyorum. Ne zaman çağırırlarsa ne zaman gerekirse vermeye hazırım” (erkek, 22, tesisatçı, ortaokul)

Amerika örnekleminin büyük bir kısmında da (n=22, %37) de benzer bulgular elde edilmiştir. Katılımcılar genel olarak herkesin elinden geldiği kadar sorumlu olduğunu ve yapabildiklerini yapmaları gerektiğini dile getirerek sosyal sorumluluğa işaret etmişlerdir.

“Hepimiz insan ırkının bir parçasıyız ve birbirimize yardım etmek durumundayız” (erkek, 47, kargo görevlisi, yüksek okul)

“Herkesin bir şeyler yapması gerekiyor. Benim yapabildiğim de bu.” (erkek, 59, elektrik mühendisi, yüksek okul)

Kaza geçirdiğinde Kızılay'dan kan aldığı için şimdi borcunu ödemeye geldiğini ifade eden bir katılımcı hariç Türkiye'deki mülakatlarda rastlanmayan bir bulguya Amerika'daki mülakatlarda rastlanmıştır. Oradaki katılımcıların kayda değer bir kısmı (n=15, %25) sosyal sorumluluk temasında, topluma geri verme (to give back to community) ifadesine yer vermiştir. Bu ifade Türkçe'ye "topluma katkı yapmak" gibi çevrilebilir ancak aradaki nüansa değinmek gerekmektedir. Topluma geri verme ifadesinde topluma karşı kendini borçlu hissetmeye dair bir gönderme vardır. Bu konuyu şu örnek özet olarak açıklamaktadır.

"(Kan bağışının) yaşattığı hissi seviyorum. Topluma geri verme fikrini (topluma katkı sağlama fikrini) seviyorum. Çünkü bilirsiniz, herkes gibi ben de toplumdan çok şey alıyorum ve topluma geri vermek güzel bir şey"
(kadın, 27, öğretmen ve yüksek lisans öğrencisi, lisans)

Literatürde yer alan prososyal davranış, gönüllülük ve kan bağışi ile ilgili çalışmaların büyük bir bölümünde sosyal sorumluluğa değinilmektedir. Örneğin Elster'a (2007: 125) göre hayır kurumuna yapılan yardım veya kan bağışi gibi pek çok davranışın ortaya çıkmasında "bize bağımlı olanlara yardım etmemizi emreden" toplumsal (sosyal) sorumluluk kuralı şeklindeki sosyal norm etkili olmaktadır (Taylor, 2007: 383). Kan bağışçıları üzerine araştırma yapan Steele ve diğerleri (2008: 50) de sosyal sorumluluğun kan bağışının önemli bir yordayıcısı olduğunu ve ayrıca kan bağışlamaya devam etme davranışı ile paralel gittiğini de ifade etmişlerdir. Nitekim onların araştırmalarında halihazırda bağışçı olanlar, son iki yılda kan vermemiş olanlardan anlamlı derecede farkla sosyal sorumluluk sahibi çıkmıştır. Dolayısıyla mülakatlardan elde ettiğimiz bulgular literatürle benzerlik arz etmektedir. Bu bulgulara ve diğer çalışmaların sonuçlarına dayanarak insanların bir arada yaşamalarından doğan bir sorumluluk duygusuna sahip oldukları söylenebilir. Bu duygu en temelde, bir arada yaşayan insanları bir bütünün parçaları olarak görme ve bu parçalardan birinin yardıma ihtiyacı olması halinde diğerlerinin ona yardım eli uzatma sorumluluğu olduğu düşünmeye dayanmaktadır.

Sosyal sorumlulukla ilgili olarak Türkiye ve Amerika'dan elde edilen bulgular arasında iki temel fark göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki Amerika'daki katılımcıların ifadelerinde sosyal sorumluluk temasına görece daha fazla yer verdiğidir. Bu vatandaşlık bilincinin ve ulusal kimliğin Amerika'nın ulus devlet politikası ile paralel olduğunu ileri süren çalışmalar vardır. Köse'nin (2003: 31) ifadesiyle “devlet eksenli çözümlerin ve arayışların düğüm noktasını oluşturan anlayış kurum olarak ulus devlet, ideoloji olarak ulusçuluk, birey olarak ulusal kimlikle örtüşmüştür”. Kolektif kültürel kimliğin bir türü olarak tanımlanan ulusal kimlik, tarihsel ve kültürel koşulların ortaya çıkardığı psikolojik aidiyet olarak da ele alınmıştır (Giddens, 2000. Nakl. Şimşek ve Ilgaz, 2007: 194).

Yaptığımız gözlemler de Amerika'daki insanların “biz bilinci” geliştirdiği yönündedir. İçinde yaşadıkları toplumu ve ülkelerini sahiplenmek ve ona hizmet etmek için çalışmak yönündeki vurgulara mülakatlarda da sıkça rastlanmıştır. Aşağıdaki örnekte toplumun kan ihtiyacını “bizim ihtiyacımız” şeklinde dile getiren bir katılımcı vardır:

“Bence herkes bir şekilde topluma katkı sağlamalı. Yapay kan üretilmiyor. Bu nedenle kanın bir insandan alınması şart. Herkes kan verse kan bulmakta güçlük çekmeyiz. Dolayısıyla ne kadar çok kişi kan verirse o kadar iyi. Benim yaptığım ise bunun çok küçük bir bölümü. Dilerim herkes bunu yapar.” (erkek, 41, yönetici, lise)

Sosyal sorumlulukla ilgili olarak Türkiye ve Amerika'dan elde edilen bulguların farklı olduğu bir diğer nokta ise Amerika'dakilerin ifadelerinde topluma geri verme / topluma katkı sağlama isteğinin sıkça yer almasıdır. “Topluma geri verme” (giving back to community) kalıbı, Amerika kültüründe sıkça kullanılan ve bir anlamda otomatik olarak söylenen bir ifadedir. Yaptığımız gözlemlerin yanı sıra Amerikalı olan araştırmacı ve halktan kimselerin açıklamaları da bu yorumu desteklemektedir. Dolayısıyla bu kalıbı kullanmak her zaman için onu bilişsel olarak sorgulayarak kendi hayatında uygulamaya geçirmek anlamına gelmeyebilir. Diğer bir ifadeyle bu ifadeyi kullanan katılımcı sayısının yüksek çıkması herkesin kendini topluma karşı borçlu hissettiği anlamına gelmeyebilir. Amerika'daki eğitim

sistemi ve dini eğitim veren kurumlar bu ifadeyi sıkça kullanarak bir sonraki nesle öğretmektedir. Bir katılımcının bu yorumu destekleyen açıklaması şu şekildedir:

“Anne babam, arkadaşlarım ve öğretmenlerim, toplumumuza katkıda bulunmanın (topluma geri vermenin) önemini öğrettiler ve bunu yapmanın yollarını anlattılar. Lise hayatı boyunca yılda iki kez okulumuzda kan bağış etkinliği düzenlenirdi. Böylece kan verdik ve bunun önemini öğrendik”
(kadın, 23, öğretmen, lisans)

Son olarak belirtmek gerekir ki literatürde, topluma geri verme arzusunun diğerkâmlık ile eş anlamlı olduğunu ileri süren çalışmalar da vardır. Ancak bu konuya maneviyatın ele alındığı bölümde değinilecektir.

2.2.6. Acı Tecrübe

Yapılan mülakat sonucunda bağışçıların önceki yaşamlarında tecrübe ettikleri acı hatıraların da kan vermeleri üzerinde etkili olduğu bulgulanmıştır. İnsanların kendileri veya sevdiklerine kan ihtiyacı olması veya bir şekilde çaresiz durumda kalmaları, kan arama telaşını yaşamış ve çare bulmak için çabalamış olmaları onları kan vermeye itmiştir. Türkiye örnekleminin bir bölümü (n=12, %15) bu motivasyona değinmişlerdir. Bir örnek şu şekildedir:

“Canımdan çok sevdiğim kardeşim bir damlacık kan için gözümüzün önünde can çekişerek öldü. Anlamadığım bir nokta vardı. Doktorların büyük bir çabasına rağmen kanı bulamadılar, ellerinde yeterli kan yoktu. Bunun sebebine de ben; milletin duyarsızlığına bağlıyorum ama yine olsun diyorum ve ben yine vermeye hazırım... O yüzden biz de nerede çadır görsek nerede yardım görsek veriyoruz, ne zaman olursa veriyorum”(erkek, 22, tesisatçı, ortaokul)

Güdüleyici acı tecrübe, yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, doğrudan kan ihtiyacı şeklinde ortaya çıkabildiği gibi herhangi bir başka sağlık problemi şeklinde de görülebilmektedir:

“Benim de yatalak özürlü bir çocuğum var 2 yıldır yatıyor. Ben hayatımda bu sıkıntıları defalarca yaşadım, çocuğumdan kaynaklanan sıkıntıları yaşadım. Birileri hiç tanımadığım insanlar geldi benim çocuğumu hayata döndürdü. Mutlaka Allah’ın izni olacak ama insanlarda da sebep olacak. Ben gördüğüm zaman hiç tanımadığım insanlar benim çocuğuma hayat verdi diyebilirim... İnsanların ihtiyaç duyduğu anda bulamadığı değerler oluyor. Sağlık gibi. Televizyonlarda görüyoruz; şu hastanede şu kana ihtiyaç vardır diye. Bu kan ihtiyacı belki benim kanımla kurtulur hayata döner umuduyla kan veriyorum” (erkek, 41, serbest meslek, lise)

Amerika örneğinde de benzer bulgulara rastlanmıştır. Konuyu aydınlatan bir örnek şu şekildedir:

“Krystal, oğlumun kız arkadaşı, çocukken kanser olmuştu. 20 yaş civarında kemik iliği nakli yapıldı. Kemik iliği nakline uygun olup olmadığını anlamak için yapılan test normalde çok pahalıydı ama eğer kan bağıışı yaparsanız bu test bedava yapılıyordu. Bu olay yaklaşık 14 yıl önceydi. Kemik iliği nakli başarılıydı ama bulaşan bir virüs yüzünden Krystal öldü. O günden beri onun anısına düzenli kan bağıışlıyorum” (kadın, 66, emekli, yüksek okul)

Son örnekte de görüldüğü gibi yaşanan travmatik bir olay, bağıışının uzun yıllar kan vermesine neden olabilmektedir. Aslında bu durum empatinin gerçekten yaşanmış hali gibidir. İnsanlar zor durumda olanların yerine kendilerini kolayca koyabilmektedirler çünkü bir süre önce o sıkıntıyı bizzat çekmişlerdir. Dolayısıyla empati bölümünde yaptığımız açıklamalar bu bölüm için de geçerli olmaktadır. Diğer taraftan bu temada belirtilmesi gereken bir husus daha vardır. O da bir kimsenin yardım alan konumuna düştükten sonra yardım eden konumuna gelmesi halinde bir çeşit sorumluluk duygusu yaşamasıdır. Bu duygu şu örnekte görüldüğü gibi doğrudan kişi tarafından tecrübe edilebilir.

“Bence bir sorumluluk meselesi. Ben de daha önce hastanede kaldım, ben de hiç tanımadığım birisinin kanını aldım. Benim kaşımında iki tane platin var. Motosiklet kazası yaptım. Aynı şekilde ben onu birinden borç aldım ama kimden aldım bilmiyorum. Şimdi ben borcumu ödemeye geldim” (erkek, 30, hidrografik kaplama, lise)

Diğer bir örnekte ise bireyin bir yakını üzerinden yaşadığı çaresizlik duygusunun motive edici gücü görülebilir:

“Bir arkadaşım daha önce kaza geçirmişti bulunan bir kan olmasına rağmen o gün bulamadık gece geç saatlere kadar neredeyse ölecekti. Bende kendime dedim bundan sonra kan vereceğim” (erkek, 21, öğrenci, lise)

2.2.7. Sıkıntıya Tanık Olma

Görüşme kayıtlarında kan bağışısı motivasyonları arasında bir sıkıntıya tanık olarak ondan etkilenme durumu da bir tema olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye’deki bağışçıların bir bölümü (n=12, %15) kan verme kararını almalarında trajik olaylara bir şekilde şahit olmalarının etkili olduğunu belirtmişlerdir. Televizyonda görülen olaylar, hastane gibi ortamlarda karşılaşılan manzaralar ve trafikteyken görülen kazalar bunlar arasındadır. Şu örnekler konuya ışık tutmaktadır:

“Ben çok duygusal bir insanım. Hastanelere gittiğim zaman hastaları gördüğüm zaman kendi kendime duygusallaşıyorum o yüzden böyle aklıma da geldi” (erkek, 32, elektrik teknisyeni, lise)

“Ben adliyede çalışıyorum. Adliye personeli olarak otopsilere gidiyorum. Kan yetişmediğinden mesela can kaybına uğruyor. O insanı tanımıyorum o anda benden o kanı alıp da aktarım yapabilecek birisi olsa o anda veririm. Bu duyguları yaşayarak gördüm daha çok gördüm. Her zaman keşke kan kaybindan öleceğine o anda birileri bizden birileri o kanı alsa biz veririz” (erkek, 30, adliyede görevli, lise)

“Uzun yıllar öncesinde yaşadığım kazalardan aldığım görüntülerden dolayı insanlara faydalı olabilmek, amacım başka hiç bir şey değil yani” (erkek, 34, satış temsilcisi, lise)

Burada zikredilen gerekçelere benzer diğerleri de Amerika’daki katılımcıların bir bölümü (n=10, %17) tarafından ileri sürülmüştür.

“Blood Assurance sayesinde kanın az yada çok bir şekilde bu toplum içerisinde kalıyor. Günlük gazetelere baktığımda bir araba kazasında feci şekilde yaralanmış ve birkaç ünite kana ihtiyacı olan kişiler görebilirsin. Kan bağıışı yapmak güzel bir histir çünkü benim kanım onların hayatlarını kurtarabilir. Benim kanımın o kimselere gidip gitmediğini bilmesem de gitmiş olma ihtimali hep vardır. Kan bağıışı bu yüzden önemlidir.” (erkek, 41, yönetici, yüksekokul)

Kan ihtiyacına bir şekilde şahitlik etme durumunun kan bağıışını motive etmesi, ilk etapta merhamet duygularını çağrıştırmaktadır. Kişiler bir sıkıntıyla karşı karşıya kaldıkları zaman içlerinde acıma hissi uyanmakta ve onun çözümü için bir şeyler yapma ihtiyacı hissetmektedirler. Bu konuyu literatürde en sistematik şekilde ifade eden empati diğerkâmlık teorisiyle Batson olmuştur (Bkz. Empati / Tevazu bölümü yorumlar kısmı). Burada ilginç olan husus, kan vermenin iyi bir davranış olduğunu genel olarak bilmenin onun motive etmede yetersiz kalabileceği gerçeğidir. Kan vermenin veya insanlar yardım etmenin kıymetli ve gerekli bir davranış olduğu gerçeği genel olarak insanların üzerine uzlaşma sağladıkları bir konudur. Ancak şu da bir gerçektir ki; bir sıkıntıya ve onunla beraber gelen çaresizliğe bizzat şahit olmak zihinde var olan doğru eylem algısını teoriden pratiğe dökmekte oldukça etkilidir.

2.2.8. Pekiştireç

Yukarıda değinilen motivasyonlar kan bağışının ilk veya daha fazla ayrımı yapmaksızın hepsi için geçerlidir. Ancak görüşme kayıtları analizine göre ilk bağıştan sonra kişinin tekrar kan vermeye karar vermesinde yukarıda değinilen etmenlerin yanı sıra öne çıkan bir başka etmen daha vardır. Bu da kişiyi tekrar kan vermeye motive eden pekiştireçlerdir. Kızılay'ın uygulaması kan bir hastaya nakledildiği zaman bağış yapan kişiye durumu bildiren ve teşekkür eden bir mesaj göndermek şeklindedir. Ayrıca düzenli bağışçılara verilen bronz, gümüş ve altın madalyalar da bir diğer pekiştireçtir. Türkiye'deki bağışçıların bir kısmı (n=9, % 11) Kızılay'ın gönderdiği mesajlar ve düzenli kan bağışçılarına verdiği madalyaların onları daha çok motive ettiğini şu örneklerde görüldüğü gibi ifade etmişlerdir.

“Zaten 65 yaşa kadar alıyorlar, o güne kadar vereceğiz. 5 daha verirsem gümüş madalya alacağım. Bronz madalyamı aldım. İnşallah 35 tane olursa altın madalya alacağım” (erkek, 57, emekli, ilkokul)

“Katılımcı: Aslında yoğunum aradan çıksın dedim ders falan çalışmam lazımda...”

Mülakatçı: Ders çalışmamak için mi verdiniz?

Katılımcı: Yok geçen gün mesaj gelmişti de hafta sonu iken vereyim dedim.

Mülakatçı: Daha önce kan verdiniz mi?

Katılımcı: Evet bundan önce 2 kez verdim.

Mülakatçı: Bundan sonra vermeyi düşünüyor musunuz?

Katılımcı: Evet mesaj geldikçe veririm.

Mülakatçı: Mesaj sizi motive etmiş gördüğüm kadarıyla.

Katılımcı: Evet başlarda mesaj yoktu ama daha sonradan düzenli vermeye başladım” (erkek, 21, öğrenci, lise)

Amerika’da ise Blood Assurance tarafından sunulan pekiştireçler görece daha çeşitlidir. Bağışçıya gönderilen mesajların yanı sıra mail ve telefon ile irtibat da sağlanmaktadır. Bu görüşmelerde kan ihtiyacına dair bilgiler verilmekte ve kan verebilecek süreyi doldurmuş bağışçılar tekrar kan vermek üzere merkeze davet edilmektedir. Örneklemin bir bölümü (n=10, %17) geri bildirim motive edici gücünü şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu ikinci kan verişim. Bu sefer beni aradılar ve kan grubumdan ellerinde az miktarda kan kaldığını söylediler. O yüzden geldim.” (erkek, 19, lise, yarı zamanlı bir işten yeni ayrılmış)

“Verdiğim kanın kime gideceğini bilmiyorum ama büyük ihtimalle bir hikaye duyacağım. Blood Assurance kanımız birisine gönderildiğinde bize haber veriyor. O maili aldığımda kendimi harika hissediyorum.” (69, kadın, lise, emekli)

Diğerkâm davranışın pekiştirilerek devam ettiğine ilişkin bulgular literatürde de yer almıştır. Ancak bu çalışmalarda değinilen pekiştireç büyük ölçüde yardım davranışının sosyal olarak verilen ödül ve cezalar aracılığıyla toplum içerisinde pekiştirildiği şeklindedir (De Ridder, Schruijer, and Tripathi 1992. Nakl. Fisher ve Ackerman, 1998: 263). Bizim bulgularımız, diğerkâmlığa sosyal norm yaklaşımı benimseyen psikolog ve sosyologların sıkça kullandığı pekiştireçlerden biraz daha farklıdır. Bu anlamda pekiştireç kavramından bahseden bir diğer çalışma ise Ferguson’a (1996: 296 vd.) aittir. Kan verme davranışının toplum içerisinde pekiştirilmesinin yani diğer insanlar tarafından onaylanmasının kültürel ortamla ilgisi vardır. Önceki bölümlerde değindiğimiz üzere Amerika’da kan bağıışı sosyal ortamda bir prestij sağlıyor olsa bile Türkiye için bu çıkarımı yapmak güçtür. Ayrıca katılımcılar da aldıkları geri bildirim kendi üzerlerindeki duygusal etkilerine özellikle dikkat çekmişlerdir. Aslında kişinin verdiği kanın bir ihtiyaç sahibine iletilmiş olmasının yanı sıra bu mesajların başka etkileri de olabilmektedir. Birisine yardım etmiş olmanın getirdiği olumlu duyguların yanı sıra hatırlanılmış

olmak gibi duygular da tecrübe edilebilmektedir. Mesajların etki gücü yardımın yerine ulaşmış olmasıyla sınırlı olmadığına dair bir örnek de şu şekildedir:

“Güzel bir duygu. En azından şöyle söyleyeyim, doğum günümü kimse hatırlamıyor, Kızılay hatırlıyor” (erkek, 23, kargo görevlisi, lise)

3. Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlığa Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Kan bağışçıları ile yapılan mülakatlarda onları yardım etmeye iten etmenlerden sonra maneviyata ilişkin düşüncelerini paylaşmaları istenmiştir. Kendi maneviyat algılarını açıkladıktan sonra ise katılımcılara maneviyat din ilişkisi ve kendi inancına veya dünya görüşüne sahip olmayan insanların maneviyatlarına ilişkin bir dizi soru yöneltilmiştir. Bu sorulara gelen cevaplar, maneviyat algısı, din maneviyat ilişkisi ve diğerlerinin maneviyatı başlıkları altında sunulmuştur.

3.1. Maneviyat Tanımlarına Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Kan bağışçılarıyla yapılan görüşmeler sırasında onlardan maneviyat ile ilgili duygu ve düşüncelerini açıklamaları istenmiştir. Elde edilen verilere uygulanan içerik analizi sonucunda maneviyat tanımlarının şu temalar etrafında toplandığı ortaya çıkmıştır.

Tablo 22: Türkiye ve Amerika Örnekleminin Maneviyat Tanımları

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
Tanrı'ya / Yüce Güce İnanç	7	9	25	42
Tanrı / Yüce Güçle Kurulan İlişki	5	6	21	35
Dinin / Amacın Gereği Olan Yaşantı	20	25	7	12
Duygu / İç dünya	19	24	6	10
Ahlak ve Diğerkâmlık	17	21	11	18
Huzur / Zihnen ve Vicdanen Rahatlık	11	13	5	8

3.1.1. Tanrı'ya / Yüce Güce İnanç

Genel olarak tüm örneklem göz önünde tutulduğunda “sizce maneviyat nedir” sorusuna verilen cevapların en büyük bölümü Amerika'daki katılımcılar tarafından Tanrı, yüce bir güç veya bir amacın varlığına olan inanç temasında toplanmıştır. Bu tema ile ilgili konulara Türkiye'deki örneklemin değinme sıklığı ise oldukça düşük düzeyde kalmıştır (n=7, %9). Konu ile ilgili iki örnek şu şekildedir:

“Bağlılık ve inanç.” (erkek, 34, optisyen, lise)

“İyi yaşamaktır, Allah'a peygamberlere inançtır.” (erkek, 21, öğrenci, lise)

Diğer taraftan maneviyatın tanımı konusunda Amerika'daki katılımcıların yarıya yakınının (n=25, % 42) üzerine ittifak ettiği bir husus vardır. Onlara göre maneviyat, Tanrı'nın veya yüce gücün veya kişinin kendini aşan bir varlığın veya hayatın her alanına yayılan bir amacın var olduğu hissine kapılmak, onun varlığını fark etmek ve ona inanmaktır. Konuyu daha açık hale getirecek örnekler ise şu şekildedir:

“Kendin dışında bir şeylere inanmak” (erkek, 60, sigortacı, yüksekokul)

“Maneviyat, sana öğretilen veya kendi çabalarıyla ulaştığın inançlardır. O, daha yüce bir güç ve birden anladığın bir şeydir. O, sadece senin kurabileceğin ilişkidir.” (kadın, 20, dadı ve öğrenci, lise)

“Cennette, her şeyi yaratan, bizi kutsayan, bize imkanlar veren, yürüdüğümüz yolu belirleyen bir tanrı olduğunu bilmek.” (erkek, 50, eğitim alanında müdür, meslek okulu)

“Bence maneviyat, yüce bir güce inançtır. Görebildiğin ve dokunabildiğin her şeyin dışında olana yönelik bir inançtır. Kişisel olarak bizzat senin inandığındır. Bu, Buda’ya, İsa’ya, karmaya veya şeytana yönelik bir inanç olabilir. Her neye inanıyorsan odur. İnsan olan bizlerin üzerinde olan bir şeylerle ilgili inancın ve düşüncendir.” (kadın, 23, öğretmen, lisans)

Diğer sosyal bilim dallarında olduğu gibi psikoloji alanında da son zamanlarda büyük bir ivme ile ele alınan maneviyat kavramı, literatürde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunlar içerisinde aşkın bir gücün / amacın var olduğunu fark etme konusu da çalışmalarda sıkça yer almıştır. Aşkın güç veya yüce varlık ifadeleri maneviyat tanımlarında kullanılmıştır. Örneğin (Elkins ve diğerleri (1988: 10) maneviyatı şu şekilde tanımlamışlardır: “Aşkın bir boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisiyle, hayatla ve Nihai gördüğü şeyle ilişkili olarak tanımlanabilir bazı değerler tarafından karakterize edilen oluş ve tecrübe ediş biçimi”. Benzer şekilde literatürdeki maneviyat tanımlarını tarayan Tanyi’de (2002: 501) maneviyatın aşkın olanın varlığını fark etme şeklinde tanımlandığına dikkat çekmiştir. Alan araştırmalarında da bu bakış açısı kendini hissettirmiştir. Maneviyat hakkında en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Zinnbauer ve diğerlerinin (1997: 556) Amerika’da yaptıkları nitel bir çalışma da katılımcıların % 34’ü maneviyatı “Tanrı, yüce güç veya kişisel değerlere inançta olduğu gibi kişisel inançlar” şeklinde tanımlamışlardır. Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgular literatür ile

örtüşmektedir. Bizim çalışmamızda katılımcılardan iki tanesi *tabiat ana* ifadesini kullanmıştır.

Burada dikkat çeken husus Tanrı kavramının yanı sıra, yüce güç, aşkın varlık veya nihai amaç gibi kavramların da günlük hayatta insanlar tarafından kullanılan kavramlar olmasıdır. Bu da Tanrı kavramı ile yüce güç kavramının Amerika kültüründe farklı anlamlara geldiği şeklinde yorumlanabilir. Aslında dindar bir Hıristiyan için bu ikisi aynı varlığa tekabül etse de yüce güç ve benzeri kavramların kilisenin Tanrı'sından daha geniş olduğu kabulü de yaygındır. Nitekim Amerika'da yaptığımız gözlemler de bu bulguyu desteklemektedir. Chattanooga gibi muhafazakarlığı ile tanınan bir şehirde insanlar bu kavramları günlük hayat içerisinde kullanmaktadırlar. “Tanrı'ya inanmak” ifadesi daha çok kilisenin öğretilerine uymak anlamına gelirken “yüce bir güç, aşkın bir varlık veya nihai bir anlamın var olduğunu fark etmek” ifadesi aslında bilişsel ve duygusal bir sürece işaret etmektedir. İnsanın kendi içinde bu dünyayı aşan bir boyut olduğunu fark etmesi bireyselliği de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısında yüce güç daha çok, kişinin onu nasıl algıladığı ile ilgilidir.

Bu tema altında dikkat çeken bir diğer nokta da Amerika'daki katılımcıların (n=9, %15) “fiziksel alemleri aşan varlık” ifadesini sıkça vurgulamış olmalarıdır. Bulgularda da değinildiği gibi Amerika'daki katılımcıların maneviyat algısının temelinde bu fiziksel olanı aşan varlık vardır. Bu bakış açısının Hıristiyan teolojisindeki Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin bir uzantısı olduğunu söylemek de mümkündür. Zaten İngilizcedeki “spirituality” kavramı “spirit” kökünden türediği için maneviyat, kutsal ruhla ilişkilendirilmiştir. Amerikalı bir katılımcının şu ifadeleri oldukça aydınlatıcıdır:

“Manevi olmak demek Kutsal Ruh tarafından yönlendirilmek demek. Olayın tümü bundan ibaret. Ruh, kafanın içinde var olan ve sana ne yapman gerektiğini söyleyen o kısık sestir. Bazen dua etmeye başlarım ve Tanrı bana belli bir sebep için dua etmemi söyler yada insanlar benden para dilendiğinde Tanrı bana bazılarını vermeme, bazılarını vermememi söyler. O kısık sesi ne kadar çok dinlersen ses o kadar yükselir. Maneviyat, dünyayı

duymazdan gelmek ve manevi (ruhsal) aleme kulak vermektir. Dünya çok dikkat dağıtıcı olabilir. Bu dünyada var olmak, bütün radyo istasyonlarını aynı anda dinlemek gibi bir şey. Eğer manevi olursanız diğer radyo istasyonlarının hepsi gider sadece Tanrı'nın radyosu açık kalır ve sadece onu dinlersiniz” (kadın, 56, ofis yöneticisi, lise)

Görüldüğü gibi Amerika'daki katılımcılar, kilisenin Tanrı'sını kabul etseler de etmeseler de içkin olan bir güçten bahsetmektedirler. Bu da, Tanrı kavramını kullanmayı kabul etmeyenlerin yüce gücü nihai anlam anlamında, kabul edenlerin ise Tanrı'nın isteklerini kendilerine ileten bir iç ses anlamında kullandıkları şeklinde yorumlanabilir.

Türkiye'de yapılan mülakat metinlerinde bireylerin kendi inançları söz konusu olduğunda Allah ile yüce güç diye bir ayırım yapmadıkları görülmüştür. Ancak diğer insanların inançlarından bahsederken “her neye inanıyorlarsa” veya “onlar için amaç ve anlam yüklü olan varlık her neyse” gibi ifadelere başvurmuşlardır. Bulgulardan da görüldüğü üzere yüce bir güce olana inancın ötesinde Allah inancı dahi Türkiye örnekleminin maneviyat tanımları içerisinde sıkça yer almamıştır. Batı gerek akademik alan yazında gerekse halk arasında kullanımı bu kadar yaygın olan bir hususun Türkiye örnekleminde kendine çok yer bulmuş olması maneviyat kavramına yönelik algıların farklı olması ile açıklanabilir. İleride dinin / amacın gereği olan yaşantı başlığı altında da inceleneceği üzere Türkiye'deki katılımcılar için maneviyat bir inanç konusu olmaktan ziyade uygulama konusu gibi görünmektedir.

3.1.2. Tanrı / Yüce Güçle Kurulan İlişki

Mülakat metinlerine uygulanan analiz sonucunda kendisine en çok atıfta bulunulan ikinci tema Tanrı / yüce güçle kurulan ilişki olmuştur. Bu tema, bireylerin maneviyat algılarının kendilerinin aşkın bir varlık veya nihai amaç olarak

algıladıkları bir gerçekle kurdukları iletişimi, onunla her an beraber oldukları hissini ve onunla bir oldukları duygusunu içermektedir. Bazı katılımcıların ifadelerinde ise Tanrı / yüce güçle kurulan ilişkinin yanı sıra insan ve çevre ilişkilerine dair ifadeler de rastlanmıştır. Türkiye örnekleminde bu tema oldukça az bir oranda (n=5, %6) yer almıştır. Bir örnek şu şekildedir:

“Maneviyat, bizi ayakta tutan şeydir. Benim Allah ile olan ilişkiyi sağlar, bu dünya ile olan ilişkiyi sağlar, insanlarla olan ilişkiyi sağlar yani, maneviyat olmadan ben olmam öyle söyleyebilirim. Maneviyat benim Allah ile ilişkimdir.” (erkek, 38, öğretmen, yüksek lisans)

Amerika örnekleminin de en sık başvurduğu (n=21, %35) ikinci tema olan bu temada katılımcılar maneviyatın, varlığı fark ettikleri Tanrı yada yüce güç ile aralarında kurdukları ilişki olduğunu ifade etmişlerdir. Bu varlıkla bir olma ve onun hep yanında hissetme şeklindeki ifadeler genel olarak ibadet şeklinde de dile getirilmiştir. Şu ifadeler konuya örnek verilebilir.

“İnandığın varlık, yüce güç veya amaç her neyse onunla ilişki kurmak için yapılan her şey manevi olmak anlamına gelir. Dolayısıyla en temelde bir şeylere ibadet etmek diyebiliriz” (erkek, 32, biyolog, yüksek okul)

“Bence maneviyat, ne şekilde olursa olsun vaktini Tanrı ile geçirmektir. Bu dua ve meditasyon da olabilir, yaratılmışlığa minnettarlık duyma da olabilir, yaratılmışlara hizmet etmek de. Aslında o, sevdiklerimiz başta diğer insanlarla ilişkilerde, dini grup ve cemaatlerde ilişkilerde, daha ötesinde iyi bir komşu olmakta ve herkese iyi davranmaktadır. Bunların ötesinde insanlar olarak bizlerin birbirimize karşı sorumluluğu olduğunu düşünüyorum. Aramızdaki manevi bağ gerçektir ve bu bağ korunmalı ve saygı duyulmalıdır. Sonuçta hepimiz tek bir kandan geliyoruz. Bütün doğalar, ırklar, diller, cinsiyetler, inanç ifadeleri... Hepimiz biriz” (erkek, 62, rahip, doktora)

Maneviyatın kişinin inandığı varlıkla kurduğu ilişki olduğu yönündeki görüşlere maneviyat tanımları arasında rastlamak mümkündür. Örneğin Hart (1994: 23) maneviyatı, “kişinin inancını günlük hayatında yaşama şekli, bir kimsenin varoluşun nihai koşullarıyla ilişki kurma şekli” olarak tanımlamıştır. Benzer şekilde Armstrong (1995: 3) da “kişinin dünyada faaliyette bulunma şeklini etkileyen bir Yüce Güçle (a Higher Power) olan bir ilişkinin varlığı” şeklinde bir tanım ileri sürmüştür. Alan araştırmalarında da bu tema literatürdeki yerini almıştır. Cook (2004: 543), katılımcıların kendi maneviyat tanımlarını yaptıkları beş ampirik çalışmayı baz alarak yaptığı kavram analizinde, maneviyat betimlemelerinde aşkın bir boyutla kurulan ve kişiler arasında olan ilişkilerin yer aldığını ortaya koymuştur. Katılımcıların kendi ifadelerine dayanan başka bir araştırmada da maneviyat, % 36 gibi yüksek bir oranla “Tanrı veya yüce güçle ilişki halinde olma hissi” şeklinde ifade edilmiştir (Zinnbauer et al., 1997: 556). Bulgularımızca da desteklenen bu sonuca göre Batı kültüründe maneviyat kavramının Tanrı veya yüce güçle ilişki içinde olma, onu hep içinde hissetme ve onunla bir olduğu tecrübesini yaşama şeklinde algılandığını söyleyebiliriz.

Bash’a (2004: 12) göre bu bakış açısı maneviyata yönelik teistik yaklaşıma tekabül etmektedir. Bu yaklaşımda “üstün güç” vurgusu vardır. Dolayısıyla maneviyat bireyin kendi varlığından ayrı bir güçtür çünkü kişinin tanrı / üstün bir güç ile kurduğu iletişim söz konusudur. Bu yaklaşıma göre maneviyat, yüce gücün yanı sıra diğer canlılar veya evrenle bir olma hissini de içermektedir. Dolayısıyla maneviyat, “bireyin kendisi ve diğer insanlarla ilişkilerini, evrendeki yerini, yaşamın anlamını anlama ve kabul etme çabası” içermektedir (Çetinkaya, Altundağ ve Azak 2007; Kostak 2007. Nakl. Aslan ve Konuk Şener, 2009: 54). Bu durumda halihazırda bir ilişkiler ağının varlığından bahsedilebilir. Bu da bir çeşit bağlanmışlık duygusuna yol açmaktadır. Stoll’a (1989) göre bağlanmışlığın yatay ve dikey olmak üzere iki boyutu vardır. Dikey boyut, kişinin Tanrı veya yüce güçle olan ilişkisini, yatay boyut ise kişinin kendisi, çevresi ve diğer insanlarla olan ilişkisini ifade etmektedir (Nakl. Tanyi, 2002: 504). Bulgularımızda da bu vurguyu net bir şekilde görmek mümkündür.

Türkiye örnekleme için durum Amerika'da olduğundan daha farklıdır. Her ne kadar Türkiye ortamında maneviyat kavramı da Allah'a ibadet etmek ile ilgili olsa da katılımcılar bunu farklı şekillerde dile getirmeyi tercih etmişlerdir. Nitekim Hıristiyanlığın hakim olduğu bir kültürde Tanrı'yla bir olma, onunla konuşma gibi ifadeler çok kişisel ilişkilere işaret eden ifadelerdir. Bu ifadelerin İslam'ın hakim olduğu bir kültürde farklı anlamlara geldiği muhakkaktır. Allah'la bir olma ifadesi ancak tasavvufi anlayışların konu edinildiği platformlarda kullanıldığı için günlük hayat içerisinde bu tarz söylemlere rastlamamak bir anlamda doğaldır. Oysa Amerika'daki kültürün özellikle de din ve dilin etkisiyle bireyler Tanrı'yla doğrudan konuştuklarını sıkça ifade etmektedirler. Bu da bir anlamda onların kişisel ilişki dedikleri olguya tekabül etmektedir. Dolayısıyla Türkiye ile Amerika arasındaki bu fark birkaç ayrı boyutta ortaya çıkmaktadır. Bunlardan bir diğeri aşkın-içkin Tanrı anlayışıdır. Örneklerde de görüldüğü üzere Amerika'daki katılımcıların zihninde daha çok içkin bir Tanrı / yüce güç varken Türkiye örneğinde Allah hem aşkın hem de içkindir (Yapıcı, 2007: 26).

3.1.3. Dinin / Amacın Gereği Olan Yaşantı

Katılımcıların maneviyat ile ilgili düşüncelerinde değindikleri bir diğer tema dinin veya benimsediği amacın gereklerine yerine getirmek şeklindedir. Türkiye'deki katılımcıların dörtte birinin (n=20, %25) dile getirdiği bu tema, yaratılış amacına uygun davranma, Allah'ın emirlerini yerine getirme, din doğrultusunda yaşama gibi konuları içermektedir. Bu örneklemden örnekler şu şekildedir:

“Maneviyat, insanların kendi hayatında çizdiği rota. Bütün insanlar belli amaç için dünyadalar. Bu amacın gereğini yerine getirmek de bizim maneviyatımızdır” (erkek, 38, öğretmen, lisans)

“İnsanın bir noktada sürekli başka bir şeyler araması değil de her hangi bir sıkıntıda her hangi bir şey de “eline kalbine kolunu Allah'ı bul” derler ya hep bu şekilde olması bence maneviyat ve moralim bozulduğu zaman başka

birini aramak değil de direkmen ellerini açıp Allah'a dua etmek maneviyattır” (erkek, 21, öğrenci, lise)

Amerika örneğinde ise bu temaya oldukça az (n=7, %12) kişi tarafından atıf yapılmıştır. Bir örnek şu şekildedir:

“Bir Hıristiyan olarak diyebilirim ki maneviyat, Mesih’le ilişki içinde olmaktır. Sevgiyi yaşayarak ortaya çıkarmanın daha önemli olduğunu düşünüyorum. Yani onu yaşamamız lazım. Hiç kimseye “ben çok iyi bir insanım” dememeliyim. Onlar bunu benim karakterimde görmeli.” (erkek, 47, kargo görevlisi, lise)

Batı literatürdeki maneviyat tanımları ve maneviyatla ilgili yapılan alan araştırmaları büyük ölçüde yaşanan içsel tecrübelerle değinmektedir. Bu da onun daha çok bilişsel ve duygusal boyutta ele alınması anlamına gelmiştir. Önceki bölümlerde de değinildiği gibi maneviyat Batı’da kişinin ötesine geçen bir varlığın farkına varılması ve bu varlıkla kişisel bir iletişim kurulmasına bağlı olarak insanların ilahi bir bağlam olsun veya olmasın doruk deneyimler yaşaması şeklinde algılanmaktadır. Amerikalı bir katılımcının şu ifadesi konuya açıklık getirmektedir. Kendisinden maneviyatıyla ilgili bir örnek vermesi istendiğinde şöyle cevap vermiştir:

“Maneviyat bir eylemden ziyade histir. Huzur ve Tanrı’nın seninle olduğu hissi.” (kadın, 76, emekli, lisans)

Araştırmamızda Amerika’daki katılımcıların kayda değer bir bölümü (n=13, %22) maneviyatın çok kişisel ve özel bir konu olduğunu dile getirmişlerdir. bu kadar sübjektif olan bir olgunun kendisiyle ilgilenen tüm takipçilerini kapsayacak bir yaşam biçimi sunması mümkün değildir. Zaten maneviyatı dinden ayıran en önemli nokta da burasıdır. Diğer taraftan Türkiye’deki katılımcıların maneviyata

bakış açıları, Batı literatürüne göre daha çok dindarlığı çağrıştırmaktadır. Çünkü dinin takipçilerine yaşam biçimi sunan bir tarafı vardır (Gündüz, 1998). Aslan ve Konuk Şener'e (2009: 54-55) göre "din, Tanrı veya doğüstü güçlere inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren bir kurum, kurallar ve semboller düzeni ve inanan kişiye bir yaşam biçimi ön gören sistemi olarak tanımlanır. Maneviyat ise, bireyin materyalin ötesinde ilişkili olduğu her şey ve bunların temel anlamlarına ilişkin içsel kaynaklarının toplamıdır. Maneviyat; dini bir bağlılığın ötesinde herhangi bir tanrısal inanç olmadan yaşamın anlamı, amacı, iç huzur için çaba sarf etme olarak da tanımlanabilir. Bu araştırmadan elde ettiğimiz bulgularda böylesi bir ayırım ortaya çıkmamıştır. Buna dayanarak Türkiye'deki katılımcıların zihinlerinde din ve maneviyat kavramlarının birbiriyle çok sıkı ilişki içinde olduğu ve maneviyatın büyük ölçüde, kültürel ve ahlaki değerleri de içine alacak şekilde dini inancını hayatına tatbik etmek olarak algılandığını ifade edebiliriz.

3.1.4. Duygu / İç Dünya

Araştırmamızın maneviyatın içeriğine yönelik bölümünde ortaya çıkan bir diğer tema ise katılımcıların iç dünyaları, duyguları ve kalplerinden geçenlerle ilgili ifadelerin birikiminden oluşmaktadır. Türkiye örnekleminin çeyreğine yakını (n=19, % 24) maneviyat kavramının kendi içlerinde yaşadıkları hislere tekabül ettiğini dile getirmişlerdir. Örnekler konuyu daha açık hale getirmektedir.

"İnsanın içinden gelmesi bence. Duygusu ne ise onu yapması." (erkek, 30, adliyede görevli, lise)

"İçten ve kalpten gelen yardımla, sözle ve ya duyguyla birlikte belirtilen en güzel şeydir." (erkek, 20, öğrenci, ilkokul)

"İnsanın duygusal yönden kendini tatmin edebilmesi, kendini tatmin eden şeyleri aramasıdır." (kadın, 19, öğrenci, lise)

Amerika'daki katılımcılar ise maneviyata yönelik atıflarında görece daha az oranlarda (n=6, %10) insanın iç dünyası anlamına geldiğini ifade etmişlerdir. Bir örnek şu şekildedir:

“Bence maneviyat bir şey yaptığında nasıl veya ne hissettiğindir.” (kadın, 19, laborant, lise)

Araştırmamızın literatür kısmında ayrıntılı bir şekilde belirtildiği üzere Batı'da bazı yazarlar tarafından maneviyat, inanç temelli dinin karşı kutbu olarak duygu ve tecrübe temelli bir olgu olarak ele alınmıştır (Bkz. Zinnbauer ve Pargament, 2005: 24). Araştırmacılar maneviyatın rasyonel, bilişsel ve bilinçdışı (unconscious) alanlarla olduğu kadar duygusal alanla da ilişkili olduğunu tespit etmişlerdir (Gross, 2006: 425). Cicirelli'ye göre (2011: 126) dini bir bağlamı olsun veya olmasın maneviyat, kişinin bir şekilde yaşadığı duygusal doruk deneyimdir. Araştırmamızdan elde edilen bulgulara göre Türkiye'deki katılımcıların azımsanmayacak bir bölümü bu temaya değinirken Amerika'daki katılımcıların az bir kısmı, maneviyat tanımlarında duygu ve iç dünya konularına yer vermiştir. Dolayısıyla Türkiye'deki çalışma literatür ile uyumluyken Amerika'daki çalışma uyumlu değil gibi görünmektedir. Ancak araştırma bulgularının geneli göz önünde tutulduğunda karşımıza daha farklı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Çünkü önceki bölümlerde de değinildiği üzere Amerika örnekleminin büyük bir bölümü maneviyat ile ilgili düşüncelerinde “yüce bir gücün var olduğu hissine bir anda kapılmak” ve “her an Tanrı ilişkili halinde olduğun hissi” gibi ifadelerle yer vermiştir. Bu ifadeler literatür ile uyumludur.

Türkiye'deki katılımcıların duygu ve iç dünyaya değinmeleri önceki çalışmaların sonuçları ile uyumludur. Nitekim Yılmaz ve Okyay'ın (2009), Türkiye'de yaptıkları bir çalışmada katılımcıların % 8.3'ü maneviyatı, “insanın iç dünyasına ait her şey” olarak tanımlamıştır. Bu tema, çalışmada elde edilen en yüksek orana sahiptir. Çünkü örneklemin % 73'ü maneviyat kavramını tanımlamamayı tercih etmiştir (Yılmaz ve Okyay, 2009: 45). Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgular da bu sonuçla örtüşmektedir. Ayrıca Türkiye'deki

örneklemimizin maneviyatın mahiyeti konusunda büyük oranda yaşantılara vurgu yapması maneviyat algılarındaki vurgunun davranış olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu nedenle insanın duygusal yönünü ve iç dünyasını ayrıca belirtme ihtiyacı hissetmiş olabilirler.

3.1.5. Değer ve Diğerkâmlık

Yapılan analizler sonucunda katılımcıların maneviyat ile ilgili düşüncelerinde öne çıkan temalardan bir diğeri ise, iyi bir insan olmak yani değerlerle ilgilidir. Türkiye’den katılımcıların dörtte biri (n=17, %21) maneviyat ile ilgili düşüncelerinde bu temaya değinmişlerdir.

“İnsanın sahip olabilecek bütün ahlakların toplamıdır tam bir bilgim yok ama şu an için öyle tanımladım.” (erkek, 20, öğrenci, lise)

“İçinden geçen şeydir, vicdanının sesini dinlemek, başkasına yapılmasını istemediğiniz şeyi kendisine yapılmasını istemeyen insan manevi anlamda düzgün insandır.” (erkek, yaş ve meslek belirtmemiş, lisans)

Bu temada en çok dile getirilen doğru davranış çeşidi ise özellikle de diğer insanlara karşılıksız yardım etme yani diğerkâmlık olmuştur.

“Yardımlaşmadır dayanışmadır zor dutumda gördüğümüz insanlara yardım etmektir.” (erkek, 21, öğrenci, lise)

“Başkalarına iyi davranmak. İyi bir insan olmak demek maneviyat demek.” (erkek, 18, öğrenci, lise)

Amerika’daki katılımcılar da değerlere maneviyat tanımlarında yer vermişlerdir (n=11, %18).

“Maneviyat, kalbinle, İsa Mesih’in kurtarıcın olduğunu kabul etmenle, ahlaki konularla ve İncil’e inanmanla ilgilidir.” (kadın, 52, muhasebeci, yüksek okul)

“Maneviyat bence ortak yarar için doğru olanı yapmaktır.” (erkek, 24, solunum terapisti, yüksekokul)

Maneviyatın iyi bir insan olmakla ilişkilendirilmesine literatürde de rastlamak mümkündür. Özellikle maneviyat kavramına modern yaklaşımın net bir şekilde ortaya çıkmasından itibaren bu ilişkilendirme de daha somut hala gelmiştir. Çünkü bu temayülde maneviyat, ahlaki konular dahil pozitif psikoloji, iyi oluş gibi insanın tüm iyi yönleriyle beraber anılmaya başlanmış ve iyi bir insani öz olarak ele alınmıştır (Heyse-Moore 1996, Benjamin & Looby 1998, Wright 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503). Bu açıdan dinin geleneksel ilgilerinden çok daha fazlasını kapsadığı iddia edilen maneviyat (Bash, 2004: 11), seküler ahlak ile de açıklanmaya başlamıştır. Bu temadaki ahlak kavramı hem dini hem de seküler ahlakı kapsadığı için insanların maneviyatı her iki durumda da genel olarak ahlaka bağladığı ileri sürülebilir. Türkiye’deki katılımcıların Amerika’dakilere göre görece daha yüksek oranlarda bu ifadelere yer vermeleri, bir önceki bölümde ele alınmış olan maneviyatın bir yaşantı biçimi, yani bir davranış olarak algılanmasının bir sonucu olabilir.

Literatürdeki modern maneviyat, diğer bir deyişle dini olmayan maneviyat kavramı üstün bir güce değil bir topluma ait olmayı öne çıkarmaktadır. bu bakış açısına göre, insani bir öz olan maneviyat, diğer insanlara yardım etmeyi öngören içgüdüsel bir farkındalıktır (Bash, 2004: 12). Ancak araştırmamızdaki bulgulara göre maneviyatın yardım etme üzerinden anlamlandırılması böyle bir ayırım olmaksızın ortaya çıkmıştır. Her iki örnekleme de başkalarına yardım etmek ile ilgili örneklerin öne çıkması ise bu araştırmanın zemini olan kan bağıışı yapmış olmakla ilgili olduğunu düşündürmektedir. Birilerine yardım etme eyleminin hemen ardından bu davranışları ile ilgili soruların yer aldığı bir araştırmaya

katılmaları, doğal olarak akıllarına ilk olarak bu tür örneklerin gelmesine neden olmuş olabilir. Diğer taraftan gerek dini hassasiyetleri olan gerekse dini bir bağlılığı bulunmayan insanların ortak olarak değer atfettikleri eylemlerin genel olarak en sık dile getirileninin yardım olduğu da burada göz önünde tutulmalıdır.

3.1.6. Huzur / Zihnen ve Vicdanen Rahatlık

Katılımcıların maneviyat ile ilgili düşüncelerinde öne çıkan bir diğer tema ise “kendini huzur içinde hissetmek” konusu öne çıkmıştır. Buna bağlı olarak manevi yönden güçlü olmanın derin bir huzur duygusu ile özdeş olduğu dile getirilmiştir. Türkiye’deki katılımcıların kayda değer bir bölümü (n=11, %13) maneviyatla ilişkin ifadelerinde bu temaya yer vermişlerdir. Örnekler şu şekildedir:

“Ölümden sonraki hayat ile şu an dünya ile arasındaki bağlantıyı kurarak oradaki dengeyi kurduktan sonraki huzuru keşfetmesi, ona göre yaşaması”
(kadın, 20, öğrenci, lise)

“Maneviyat, iç huzur diye düşünüyorum. Nasıl bir iç huzur dersiniz? İnsanın kendi ile alakalı olur, tanrıyla alakalı olur, değişik sebeplere bağlanabilir” (erkek, 27, öğretmen, lisans)

Amerika’daki katılımcılar ise bu temaya görece daha az oranlarda değinmişlerdir (n=5, %8). Maneviyat ile huzur bağımlı bir katılımcı şu şekilde dile getirmiştir.

“Maneviyat, senin Tanrı’yla arandaki kişisel ilişkindir. Ben hayatımın daha başlarındayken Hıristiyan oldum. Bu, her zaman için hayatımın bir parçası oldu. Birisine yardım etmen veya kendin için bir şeyler yaparak günü geçirmen, gece olunca da elinden gelen her şeyi yaptığını düşünmen manevi bir tatmindir.” (erkek, 66, ön lisans, emekli)

Literatüre göre maneviyata yönelik ilginin ortaya çıkmasında, modern hayatta maddi refahın sağlanmasına rağmen anlam ve huzur arayışının devam etmesinin büyük rol oynadığına değinilmiştir (Tanyi, 2002: 500-501). Örneğin Yılmaz'a (2011: 61-62) göre modern bilimin travmatik tecrübeler sonucu kişinin yaşadığı anlam krizine çözüm getirememesi, sosyal ve kültürel problemlerin çözüme ilişkin cevap arayışları, huzurlu ve anlamlı bir hayat ve ilişkiler ağı ihtiyacı, maneviyat konusuna yönelimin nedenleri arasında sayılabilir. Maneviyat üzerine yapılan çalışmaların kayda değer bir kısmı onun, "bireyin anlam, bütünlük, huzur, bireysellik ve harmoni arayışı" (Burkhardt 1989, Fitzgerald 1997, Tloczynski et al. 1997, Walsh 1999, O'Leary 2000. Nakl. Tanyi, 2002: 503) olduğunu ifade etmiştir. Maneviyatın, herhangi bir tanrısal inanç olmadan yaşamın anlamı, amacı, iç huzur için çaba sarf etme şeklindeki tanımı (Aslan ve Konuk Şener, 2009: 54-55) ise maneviyat huzur ilişkisini dinden ayrı bir bağlamda olduğunu vurgulamıştır. Bunun tam aksine maneviyatın hayattaki anlam ve amaç, bağlanmışlık (connectedness), içsel güç (inner strength), benliği aşma (self-transcendence), inanç (belief and faith) ve huzur gibi unsurlardan oluştuğunu ileri süren yazarlara göre ise içsel güç ve huzur, bir inanç ve inanç sistemine sahip olmaktan kaynaklanır (Bellingham et al. 1989, Golberg 1998, Newshan 1998. Nakl. Tanyi, 2002: 504).

Kaynağı konusunda farklı görüşler olsa da literatüre göre maneviyat, huzur ve zihnen rahat olmak ile alakalıdır. Araştırmamızdan elde edilen bulgulara göre Türkiye'deki katılımcıların azımsanmayacak bir bölümü bu temaya değinirken Amerika'daki katılımcıların az bir kısmı maneviyat tanımlarında huzur ve vicdani rahatlık konularına yer vermiştir. Amerika'da bu temaya az temas edilmesinin nedeni, katılımcıların büyük oranlarda vurguladıkları "yüce güçle kurulan ilişki" şeklindeki temanın huzurlu olma hissini içermesi olabilir. Katılımcılar zihnen rahat olmayı Türkiye örneklemini kadar vurgulu bir şekilde ifade etmemiş olsalar da değindikleri temalarda huzura da işaret etmişlerdir. Aşağıdaki örnekte katılımcı maneviyatın Tanrı ile birey arasındaki ilişki olduğunu ifade ederken huzuru anımsatan cümlelere de yer vermiştir.

“Manevi olmam demek, Tanrı ile benim aramdaki kişisel ilişkinin farkında olmam demektir. Bu da Hıristiyan olman çağrısından başka bir şey değildir. Bu sadece kendi içinde yaşadığın bir tatmindir.” (erkek, 66, emekli, ön lisans)

Örneklemin Türkiye’deki bölümünden elde edilen bulguları yorumlamadan önce ülkemizde yapılmış bir diğer çalışmaya değinmekte yarar vardır. Farklı fakültelerden 593 öğrenciyle yaptığı çalışmasında gençlerin din algılarına ilişkin açık uçlu soruya verdikleri cevaplar kümelenen Yapıcı (2009: 11). elde ettiği sonuca göre din ile ilgili en çok ifade edilen temalardan birinin “ruhsal huzur ve manevi mutluluk” (% 14.59) olduğunu bulgulamıştır (Yapıcı, 2009: 11). Araştırmamızda bu bulgu ile benzeşen bir sonuç maneviyat ile ilgili düşüncelerde ortaya çıkmıştır. Ayrıca yine Türkiye’de yapılan bir başka araştırmada ise Altınlı (2011: 36), katılımcıların maneviyat tanımlamalarında “Tanrı’yı arama sürecinde ulaşılan huzur” temasının öne çıktığını bulmuştur. Araştırmamızın bulguları bu çalışmaların sonuçları ile örtüşmektedir. Ayrıca Türkiye’deki çalışmalara genel olarak bakıldığında din ile maneviyat kavramlarının birbirine yakın olduğu ve huzurun ikisinin ortak noktasında bulunduğu şeklinde bir yorum yapılabilir.

3.2. Maneviyat – Din İlişisine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Yapılan mülakatlarda katılımcıların maneviyat tanımlarında din ile ilgili olan ve olmayan konulara değindikleri gözlenmiştir. Bu nedenle onlara din ve maneviyat ilişkisine yönelik sorular yöneltilmiştir. Maneviyatın din ile aynı anlama geldiğini düşünenler ile ayrı anlamlara geldiğini düşünenlerin oranları tabloda verilmiştir.

Tablo 23. Din ve Maneviyat İlişkisi

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
Din = Maneviyat	10	12.5	16	27
Din ≠ Maneviyat	26	32.5	36	60

Türkiye'deki katılımcıların bir bölümü (n=10, % 12.5) din ile maneviyat kavramlarını aynı anlamda kullandıklarını ifade etmişlerdir. Diğer taraftan daha büyük bir bölümü ise (n=26, % 32.5) din ile maneviyat kavramlarının aynı anlama gelmediğini dile getirmişlerdir. Bu iki farklı yaklaşıma dair örnekler şu şekildedir:

“Mülakatçı: Sizce maneviyat nedir?”

Katılımcı: Maneviyat deyince insanın aklına İslamiyet geliyor ve ya İslamiyet ile ilgili şeyler geliyor

Mülakatçı: Sizce maneviyat ile İslam aynı şey midir?”

Katılımcı: Tabii, kesinlikle.

Mülakatçı: Müslüman olmayan birisinin maneviyatı yok mudur?”

Katılımcı: Benim literatürümde İslamiyet'tir bence ama başka anlamı varsa onu bilmeyeceğim.” (erkek, 30, hidrografik kaplama, lise)

“Din ile maneviyat ayrıdır. Çünkü din insanların yaşamaları için kurallar manzumesidir. Bu kurallar manzumesi de yaratılan tarafından insanlara gönderilmiş bir şey. Kurallara uymak maneviyattır” (erkek, 38, öğretmen, lisans)

Amerika'daki katılımcıların da bir bölümü (n=16, %27) din ile maneviyatın aynı kavrama karşılık geldiğini dile getirmişlerdir. Bununla birlikte daha büyük bir

bölümü (n=36, %60) din ile maneviyatı birbirinden ayırmışlardır. İki örnek şu şekildedir:

“Bence maneviyat Tanrı’ya inanmaktır ve diğer her şey buna bağlıdır. Din ile maneviyat birbiri ile aynıdır.” (erkek, 66, emekli, lise)

“Bazı insanlar dindar olduklarını düşünüyor ve İsa’yla kişisel bir ilişki kurmuyorlar. Onlar kiliseye gidince kurtulacaklarını düşünüyorlar. Oysa maneviyat İsa’yla kurulan kişisel bir ilişkidir ve bu ilişkiyi kendi içinizde kurmak durumundasınız.” (erkek, 59, emekli, yüksek okul)

Çalışmamızın ilk bölümünde ayrıntılı olarak ifade ettiğimiz gibi literatürde din ile maneviyatın ayrı kavramlar olduğu yönünde bir temayül vardır. Avrupa ve Amerika’da yapılan pek çok çalışma bu iki kavrama yüklenen anlamları incelemiş ve oldukça farklı yaklaşımlar tespit etmiştir. Alan araştırmaları da sadece akademisyenler arasında değil halk içinde de bu iki kavrama, birbirine benzeyen ve benzemeyen pek çok anlam yüklendiğini göstermiştir (Hall, 2001: 7; Zinnbauer et al., 1997: 555). Din ve maneviyat ile ilgili yorumlara geçmeden önce şu noktaya değinmekte fayda vardır. Yukarıdaki tabloda da görüldüğü üzere Türkiye’deki katılımcılardan din ve maneviyat ile ilgili sorulara cevap veren kişi sayısı oldukça düşüktür. Bunun sebebi, din ve maneviyat gibi konularda konuşmak istememeleri veya konuya ilişkin bilgiye sahip olmadıkları için cevap vermemeleri olabilir. Diğer taraftan Yılmaz ve Okyay’ın (2009: 45) çalışmasında da örneklemin % 73’ü maneviyat kavramını tanımlamamayı tercih etmişlerdir. Türkiye’de yapılan iki çalışmanın benzer sonuçlar elde etmesi, araştırmanın yapıldığı kültürün, din ve maneviyata bakışının ne yönde olduğu sorusunu öne çıkarmaktadır. Bu noktada her iki ülkeden yaptığımız gözlemlere değinmek yerinde olacaktır.

Psikolojinin en güncel konulardan biri olan dindarlık ve maneviyat kavramlarının belli bir kültürde ne anlama geldiğine dair bir çıkarımda bulunmak şüphesiz zor bir iştir. Ancak sosyal etkileşim ağının, belli oranda bu kavramlara yönelik algının izlerini taşıdığı da bir gerçektir. Konu ile ilgili gözlemlerimize dair

söylenecek ilk husus şüphesiz Konya ve Chattanooga'nın, o ülkede yaşayan tüm insanlar tarafından dindar-muhafazakar bir şehir olarak algılanması yönündedir. Gözlemlerimiz de bu iki muhafazakar şehirde din ve maneviyat konularına yaklaşımın ne yönde olduğu üzerine yoğunlaşmıştır. Katılımcıların ifadelerinde de bu gözlemi destekler nitelikte ifadelere rastlanmıştır. Din ile maneviyat ile ilgili düşüncelerde çevrenin etkisini görmek mümkündür. "sizce maneviyat nedir" sorusuna cevaben Türkiye'den bir katılımcı şu sözleri dile getirmiştir:

"Açıkçası Konya'da olduğu zaman direk din geliyor ama Konya'da olmadığım zaman insanlara yardım etmek falan geliyor." (erkek, 21, öğrenci, lise)

Amerika'dan bir katılımcı ise Chattanooga'nın içinde bulunduğu Tennessee eyaleti için şu ifadeleri kullanmıştır:

"Malum burası Tennessee. Her yerde dine maruz kalıyorum." (erkek, 23, öğrenci, lise)

Dini semboller açısından da konuya ve Chattanooga birbirine benzemektedir. Konya'da cami binası, ezan sesi veya ev ve işyerlerinde Allah ve Muhammed yazan levhalara rastlamak oldukça kolaydır. Benzer şekilde Chattanooga'da da kilise, çan sesi veya ev ve işyerlerinde İsa ve Meryem figürlerine, haç işaretlerine sıkça rastlanır. Hatta Metodist, Baptist, Presbiteryan gibi Hıristiyanlığın farklı kollarına ait kiliseleri aynı cadde üzerinde art arda yer almakta ve adeta kiliseler koridoru şeklinde uzun bir alanı kaplamaktadır. Pazar günleri bu cadde üzerinde park yapacak alanın kalmadığı gözlenmiştir.

Türkiye'de dini faaliyetler çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde veya dini düşünce ekollerinin etkinlikleri çerçevesinde yapılmaktadır. Bunlar arasında mübarek gün ve gecelere yönelik kutlamalar ve kermes gibi yardım amaçlı organizasyonlar sayılabilir. Amerika'da ise kiliselerin faaliyet alanlarının oldukça geniş olduğu gözlenmiştir. Maddi imkanları ölçüsünde hemen her kilise Pazar günleri yemek dağıtmakta ve halka açık din içerikli mini konserler düzenlemektedir. Diğer taraftan kiliselerde İngilizce öğrenmek isteyenlere ücretsiz ders verilmektedir.

Köprü, park ve çay bahçeleri gibi alanlarda bazı kiliselerin insanlara İncil dağıttığı ve insanları kendi mezheplerine davet ettikleri de yapılan gözlemler arasındadır.

İki şehrin ortak yaşama alanlarında dini hatırlatan semboller göze çarparken bir şekilde devlet veya kurumlara dayanan alanlarda aynı durum söz konusu değildir. Laik bir devlet düzenine sahip olan Türkiye’de bireysel tercihlerin dışındaki alanlarda dini hatırlatan unsurlara rastlamanın görece daha zor olduğu gözlenmiştir. Ayrıca insanlar arasında din ile ilgili konuların konuşulmasına yönelik bir hassasiyet olduğu da gözlenmiştir. Amerika’da ise durum daha farklıdır. Bu konuya en açık örnek banknot üzerinden verilebilir. Amerikan dolarının üzerinde “In God we trust” (Tanrıya güveniyoruz) yazması önemli bir farklılıktır. Konunun siyasi ve sosyolojik pek çok açıklaması yapılabilse bile bizim ilgimiz konunun psikolojik boyutudur. İnsanlar günlük hayatları içerisinde din ile sembollere sadece banknot üzerinde değil pek çok farklı şekilde karşılaşmaktadır. Amerika’da kullanımı oldukça yaygın olan tebrik kartlarını hemen her market ve dükkanda bulmak mümkündür ve mezuniyet, doğum günü, evlilik yıldönümü gibi özel günleri kutlama kartların dini içerikli olanlarına kolayca rastlanmaktadır. Diğer taraftan reklam panolarında veya medyada yer alan ürün reklamlarında da dini içeriklerin olduğu gözlenmiştir. Bir sandviç reklamında dindar yaşlı teyze, dış sesi Tanrı’nın sesi olarak algılamaktadır (bkz. <http://www.youtube.com/watch?v=uHiXvojn1oo>). Burada verilen örneklerle paralel olarak Chattanooga’da insanların din ile ilgili konuları her ortamda rahatlıkla konuştukları ve hatta esprileri ve eleştirilerine dahil ettikleri gözlenmiştir.

Özelde maneviyat kavramına ilişkin gözlemlerde de her iki kültürde çeşitli benzeyen ve farklı olan noktalar tespit edilmiştir. Konya’da *maneviyat* kavramına oranla *ruhsallık*, *spiritüalite*, *tinsellik* kavramlarının kamunun gündelik konuşmaları içerisinde sıklıkla yer almadığı gözlenmiştir. Ancak yeni çıkan kitap, dergi ve filmlerde maneviyatın bu türevlerine daha sık rastlanmaya başlamıştır. Chattanooga’da ise *spirituality* ifadesi hayatın oldukça içinde yer almaktadır. Bir cadde üzerinde birbirine çok yakın mesafelerde yoga, meditasyon ve diğer enerji uygulamalarının olduğu mekanlar yer almaktadır. Manevi hayatın önemine vuygu yapan reklam filmleri tekrar tekrar yayınlanmaktadır

(<http://www.youtube.com/watch?v=xmdhAM273pc>). Üniversite ortamından pazar yerine kadar her yaş ve eğitim düzeyinden insanın “I am spiritual” (manevi yönden güçlüyüm) gibi ifadeleri kullandıkları gözlenmiştir. Daha da önemlisi Chattanooga gibi muhafazakarlığıyla meşhur bir şehirde insanlar dindarlık ile manevi yönden güçlü olmayı birbirinden daha kolay ayırdıkları gözlenmiştir. Üniversite öğrencileri başta olmak üzere kilisenin hiçbir etkinliğine katılmayan ancak yoga, meditasyon gibi uygulamalara giderek manevi yönden güçlendiği dile getiren insanlara hemen her yerde rastlanmıştır. Kilise korosunda yer alıp din içerikli bir konserde görev alan bir müzisyenden, kendini iyi bir Hıristiyan olarak tanımlasa bile kiliseyi sert bir dille eleştirip hemen her gün yoga yapan ev hanımına kadar bu yelpazeyi genişletmek mümkündür. Diğer taraftan Konya’da yeni çıkan dergi, kitap veya medya organlarında din ile maneviyatın ayrı olgular olarak ele alındığına dair örnekler bulunsa bile konunun kamu gündeminde henüz taşınmadığı gözlenmiştir. Din ve maneviyat gibi konular Türkiye’de sosyal hayatta sıkça konuşulan konular arasında yer almasa bile araştırmamızdaki katılımcıların bazılarının konu ile ilgili net düşünceleri vardır. Amerika’da ise konu zaten sosyal bir temsile sahip olduğu için katılımcılar düşüncelerini açıkça ifade etmişlerdir.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgulara göre her iki ülkede de katılımcıların bir bölümü din ve maneviyat kavramalarının aynı anlama geldiğini dile getirmişlerdir. Bu sonuç özellikle dini bir bağlılığı bulunan kişilerin zihinlerinde din ve maneviyat kavramlarının eşanlamlı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu katılımcılar mülakat boyunca kendi dini inançlarına sıkça atıfta bulunmuşlardır.

Din ile maneviyatın ayrı kavramlar olduğu düşüncesi ise, aslında kendi içinde çok farklı yaklaşımları barındırmaktadır. Türkiye’deki katılımcılar için din ile maneviyatın birbirinden ayrı olma sebepleri değişebilmektedir. Aşağıdaki örnekte din ile maneviyatın birbirinden ayrı algılanmakla birlikte maneviyatın temelde dine dayandığını görmek mümkündür:

“Din biz gelen emirler çerçevesinde oluşan bir şeydir. Ama maneviyat o dini hissedebilmektir bence.” (erkek, 19, öğrenci, lise)

Diğer taraftan Türkiye’deki bir başka katılımcı maneviyatın dini de içine alacak kadar geniş bir kavram olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Mülakatçı: Sizce maneviyat nedir?”

Katılımcı: Maneviyat, bağlılık ve inançtır.

Mülakatçı: Din gibi bir şey mi?

Katılımcı: Bunun içine her şeyi alabilirsiniz. Sadece dini almak sadece biraz kısır döngü olur. Her şeyi içine almak lazım. Din sadece insanın hayatını şekillendiren yaşam biçimini belirleyen bir şey. Bunun içinde de önemli bir sembol. İnsanın kendisini laik hissetmesinin en temel öğelerinden bir tanesi.

Mülakatçı: Maneviyat bundan farklı mıdır?

Katılımcı: Maneviyat büyük ölçüde bunu içine alıyor zaten. Din kendi içinde alıyor ama maneviyatın sadece din ile sınırlandırılması çok doğru değil. Dinsiz de olabilirsiniz ama her zaman bir maneviyatınızın olması lazım” (erkek, 34 optisyen, lise)

Görüldüğü gibi Türkiye’de din ve maneviyat ile ilgili konularda yapılacak bir araştırmanın büyük bir titizlikle yürütülmesi gerekmektedir. Katılımcıların verdikleri cevapların ayrıntılarında farklı yaklaşımlar olabilmektedir. Bu noktada genel bir değerlendirme olarak Türkiye’de din ile maneviyat kavramlarının birbiri ile sıkı ilişki içinde algılandığını söylemek mümkündür. Yukarıda değinildiği gibi farklı yaklaşımlar olsa da Türkiye örneğinde dine olumsuz bir anlam yükleyen ve maneviyatı tamamen ondan soyutlayan bir katılımcıya rastlanmamıştır. Bununla birlikte, bir katılımcının maneviyat hakkında konuşurken Mevlana Celalettin Rumi’ye değinmesi maneviyat algısında din ve kültürün etkisini ortaya koymaktadır.

Araştırmamızın Amerika’daki bölümünde elde ettiğimiz bulgular ise Türkiye’den daha farklı bir manzarayı karşımıza çıkarmıştır. Katılımcıların din ve

maneviyat ile ilgili konulara aşına oldukları gözlenmiştir. Amerika’da genel olarak “dindar değilim ama maneviyatım güçlüdür” şeklinde isimlendirilmiş olan düşünce hareketi, mülakatlarda kendini göstermiş ve bazen eleştirilmiştir. Bu konunun güncelliğini dile getiren bir örnek şu şekildedir:

“Bugünlerde çok moda bir konu bu. Bazı insanlar “hiçbiri” sınıfında yer aldıklarını söylüyorlar. Bu demektir ki onlara, Müslüman mı, Yahudi mi, Hristiyan mı, Baptist mi yoksa Roman Katolik mi olduklarını sorsanız bunların hiçbiri olmadıkları için “hiçbiri” sınıfında yer aldıklarını söyleyeceklerdir. Diğer bir kısım ise manevi olduklarını ama dindar olmadıklarını söylerler ki bununla tipik olarak, şu an herhangi bir kurumsal dine olmadıkları veya olmak istemediklerini kastederler. Yıllar önce hizmet ettiğim kilisenin bir üyesi bana gelip dini ile ilgili problemler yaşadığını söylemişti. Çünkü ona göre kendisi manevi bir insandı ama kilise olup biten her şeyi sevmiyordu. Ona “kilisede olan her şeyi sevdiğimi de nerden çıkardın” dedim. “Ben de sevmediğim bazı şeyler görüyorum”. İnsanların bazen dini kurumları neden hedef tahtası haline getirdiğini anlayabiliyorum. Ancak ben manevi ve dini bir varlığım ve kendi kendime manevi olarak sağlıklı olmakta zorlanıyorum. Bir toplum içerisinde, diğer ruhlar ve iyi ruhlar bir arada olmaya ihtiyacım var. Bu yüzden kurumsal din içindeki bazı kusurlara müsamaha gösteriyorum. Çünkü bu kusurlarıyla dahi beni diğer insanlar ve onların ruhlarına yakınlaştırıyor.” (erkek, 62, rahip, doktora)

Diğer taraftan literatürde olduğu gibi kurumsal dini bağlılığı reddederek kendini manevi yönden güçlü hissedener de katılımcılar arasındadır. Kendini dindar değil ama manevi yönden güçlü olarak tanımlayan bir katılımcının sözleri konuya ışık tutmaktadır:

“Kurumsal dinleri sevmiyorum. Katolik olarak büyüdüm. Onların kitabı değiştirdiklerini gördüm. Hani o kitapta okunan ana metinde olduğu gibi. Ne dendiğini unuttum. “Ben Katolik'im vs”. Sadece belli şeyleri görmeyi

istiyorlar. Tamam ne saklıyorlar bakalım. İlk sorum: neden sadece küçük bir bölüm öğretiyorsunuz? Hangisinin öğretilene kim karar veriyor? O kitap sıradan bir adam tarafından yazıldı. İyilik etrafından dolaşırsan ve çevrendeki insanları hatta hiç tanımadıklarını bile önemser ve onlara özen gösterirsen Yüce güç seni koruyacaktır. Kibar biri ol. Birilerine birazcık sevgi göster. Gülümse. Bu kendi başına güzel bir şey. İlla “Ben bir Hıristiyan’ım vs vs” demek zorunda değilsin. Tamam sen Hıristiyan’sın ama beni cehenneme mahkum ediyorsun ki bizatihi bu günahdır” (kadın, 30, elektrikçi, lise)

Bununla birlikte Amerika’da din ve maneviyat kavramlarının birbirinden tamamen bağımsız algılandığını söylemek mümkün değildir. Yapılan araştırmalar din maneviyat ilişkisinde farklı yaklaşımlar olduğunu ortaya koymuştur ancak din ile maneviyatı yakın kavramlar olarak algılayanların oranı halen yüksektir. Nitekim araştırmamızın Amerika’daki bölümünden elde ettiğimiz şu bulgular da bu yorumu destekler niteliktedir. Türkiye’den farklı olarak Amerika’daki katılımcılardan kendileri dindarlık ve manevi yönden güçlü olma bakımından değerlendirmeleri talep edilmişti. Ulaştığımız sonuçlar tabloda verilmiştir:

Tablo 24. Amerika’daki Katılımcıların Kendilerini Dindar ve/veya Manevi Yönden Güçlü Olarak Algılama Oranları

	AMERİKA	
	N	%
Dindar ve Manevi Yönden Güçlü	35	58
Manevi Yönden Güçlü ama Dindar Değil	14	23
Dindar ama Manevi Yönden Güçlü Değil	2	3
Hiçbiri	4	7

Görüldüğü gibi kendini hem dindar hem de manevi yönden güçlü hissedenlerin oranı yarıdan fazladır. Yine de manevi yönden güçlü olduğunu düşündüğü halde dindar olmadığını belirten kişilerin oranı azımsanmayacak kadar fazladır. Muhafazakar bir şehir olduğu söylenen Chattanooga'da dahi böyle bir oranın çıkmış olması Amerika'da sosyal hayatta din ile maneviyat kavramlarına yönelik algıya dair ipuçları vermektedir. Katılımcılar içinde 3 ateist, 2 agnostik, 2 dinsiz, 1 kararsız, 1 de Yahudi katılımcının olduğu göz önünde tutulursa Amerika'daki maneviyat algısının farklı oluşu daha anlaşılır hale gelmektedir.

Genel olarak bir yorum yapılacak olursa din ve maneviyat kavramlarına hem aynı ülke içerisinde hem de Türkiye ve Amerika karşılaştırmasında farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir. Türkiye'de maneviyat dinle sıkı ilişkili olarak algılanmaktadır. Din ile maneviyatı ayrı olgular olarak görenler dahi maneviyatı açıklarken dini referanslara yer vermişlerdir. Amerika'da ise din ile maneviyat ilişkili olsa bile dinin tamamen olumsuz maneviyatın ise olumlu bir olgu olduğunu dile getirenler ve din ile maneviyatı birbirinden net bir şekilde ayıranlara rastlanmıştır. Bu bakış açısına sahip kişiler dini kurallar bütünü olarak görüp maneviyatın ondan bağımsız olduğunu dile getirmişlerdir. Türkiye ile Amerika kültürlerinde din ve maneviyat ilişkisine yönelik en temel ayırım da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de din bir inanç konusu, maneviyat bir uygulama konusuyken Amerika'da tam tersi bir algı ortaya çıkmıştır.

3.3. Maneviyat – Diğerkâmlık İlişisine Yönelik Bulgu ve Yorumlar

Mülakat metinlerine yapılan analiz sonucuna göre hem Türkiye hem de Amerika'daki katılımcıların diğerkâmlık, yardım etme ve değer gibi konuları maneviyat ile ilişkilendirdikleri görülmüştür. Katılımcılara doğrudan bu ilişkileri esas alan bir soru yöneltilmemesine rağmen gerek kan bağıışı ve yardım etme üzerine konuşurken gerekse maneviyat hakkında konuşurken bu kavramlar arasında ilişkiler kurdukları tespit edilmiştir. Bu ilişkiler birbirine çok yakın olan üç başlık altında toplanmıştır. Bunlar doğrudan kan bağıışının maneviyat ile ilişkili olduğunu dile getirenler, diğerkâmlığın maneviyat ile ilişkili olduğunu dile getirenler ve genel

olarak ahlakın yani iyilik yapmanın maneviyat ile ilişkili olduğunu dile getirenler şeklinde sıralanmıştır.

Tablo 25. Maneviyat Diğerkâmlık İlişkisi

	TÜRKİYE		AMERİKA	
	N	%	N	%
Diğerkâmlık ↔ Maneviyat	16	20	12	20
Kan Bağışı ↔ Maneviyat	7	9	3	5
Değer ↔ Maneviyat	7	9	5	8
Toplam	30	37,5	20	33

Türkiye’deki katılımcıların büyük bir kısmı (n=16, % 20) karşılıksız olarak yapılan yardımın maneviyat ile ilişkili olduğunu dile getirmişlerdir. Aslında diğerkâmlık içerisinde değerlendirilebilse de konumuzla doğrudan bağlantılı olduğu için kan bağıışı ile ilgili bulguları ayrı bir maddede topladık. Buna göre Türkiye’deki örneklemin bir kısmı (n=7, % 9) kan bağıışı ile maneviyatın ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Aynı oranda katılımcı da (n=7, % 9) iyi bir insan olmanın maneviyat ile ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir.

“Maneviyat, birliktelik demektir. Kan bağıışındaki gibi kanı hediye, armağan olarak düşünürsek paylaşma gibi düşünebiliriz maneviyat bu şekilde. Maneviyat maddiyata bağlanamaz tabi ki. Kişinin kendisinde olacak bir şey. Herkesin kişilik yapısı farklıdır” (erkek, 21, öğrenci, lise)

“Kalp taşıyan herkesin bir maneviyatı vardır bence. Âmâ bir insanı karşıya geçirmek, yaşlı bir teyzeye yardım etmek vs.” (kadın, 19, işsiz, üniversite)

Amerika'daki katılımcılar da benzer ilişkiler kurmuşlardır. Ulaştığımız bulgulara göre örneklemin büyük kısmı (n=12, % 20) diğerkâmlık ile maneviyatın ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Daha az oranlarda katılımcı (n=3, % 5) kan bağıışı ile maneviyat arasında ilişki kurmuştur. Benzer oranda (n=5, % 8) katılımcı da genel anlamda iyilik etme ile maneviyat arasında bağ olduğunu dile getirmiştir.

“Bence, herhangi bir maneviyatın veya manevi grupların temel özelliği, bazen diğerlerini kendinden öncelikli görmesidir.” (erkek, 53, yazılım geliştirici, lisans)

“Manevi olmak demek, bugün buraya gelmek gibi bir şey. Bunu yapmak zorunda olduğum için yapmadım. Beni buna kimse zorlamadı. Bunu sadece insanların iyiliği için yaptım. İnsanlar için bir şeyler yapmak, kişiye de genel bir mutluluk sağlıyor. Bunun belli bir din ile ilgili olduğunu düşünmüyorum. Bence bu, genel bir maneviyat.” (kadın, 27, ev hanımı, lise)

Literatürde diğerkâmlık ve maneviyat ilişkisini ele alan teorik ve pratik çalışmalar vardır. Bunların birkaç tanesine değinmek yerinde olacaktır. Morrison ve Severino'ya (2007), göre diğerkâmlık, hepimizin birbirine bağlı olduğu bilincinden doğmaktadır. Dolayısıyla da diğerkâmlık, maneviyatın bir boyutudur. Çünkü maneviyat, hepimizin insanlığın parçası olduğunun farkına varmamızı sağlayan bir dizi değişikliğin *bilinç* (consciousness) ve *bende* (self) ortaya çıkmasıyla kendini gösterir (Morrison and Severino, 2007: 26). Analizlerin kan bağıışı ile ilgili bölümde de değinildiği gibi katılımcılar kan bağıışı yapma nedenleri arasında birbirine bağlı olmayı sıkça gerekçe göstermişlerdir. Literatürdeki maneviyata yönelik yaklaşımlardan bir tanesi de kişinin kendini evrenle bütünleşmiş hissi yaşaması şeklindedir. Dolayısıyla bu duygunun genel olarak diğerkâmlık ve maneviyatın ortak yönü olduğu ileri sürülebilir. Bu durum alan araştırmalarında da kendini göstermiştir. Örneğin Greenwald ve Harder (2003: 975 vd.) maneviyatla ilgili olarak yaptıkları nitel çalışmada diğerkâmlığın, maneviyatın boyutlarından bir tanesi olduğu sonucuna varılmıştır. Buna göre bulgularımızın literatür ile uyumlu olduğu söylenebilir.

Bir önceki başlıkta araştırmamıza katılan bağışçıların maneviyat kavramını farklı şekillerde algıladıkları ortaya konmuştur. Bu bölümde elde edilen bulgular ise maneviyat algısının, maneviyatla diğerkâmlığı ilişkilendirme noktasında belirleyici olabildiğine dair izler taşımaktadır. Nitekim maneviyatın yüce bir gücün var olduğunu fark etme veya Tanrı'ya inanç şeklinde algılanması bireyi belli bir davranışa güdülemekten uzak görünmektedir. İlginçtir ki yapılan mülakatlarda kan bağıışı ile maneviyatın birbiri ile ilişkili olmadığını açıkça dile getiren tek kişi bir rahiptir ve şu ifadeleri kullanmıştır:

“Kan bağıışı için manevi bir sebebin olup olmadığını sormak ne kadar mümkün bilmiyorum. Bir rahip olmama rağmen ben kan bağıışı ile maneviyatı birbiri ile ilişkilendirmem. Bu daha çok fiziksel bir ihtiyaç. Ben konuya daha çok tıbbi açıdan yaklaşıyorum.” (erkek, 66, emekli rahip, yükseköğretim)

Aynı kişi maneviyatı, “kişinin Tanrı'yla kurduğu kişisel ilişki” olarak tanımlamış ve maneviyatın içsel bir his ve tecrübe olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan maneviyatın dini bir yaşantı veya genel bir iç huzuru şeklinde algılanmasının, onun diğerkâmlıkla ilişkilendirmesini kolaylaştırdığı ileri sürülebilir. Çünkü bir başkasına yardım etmek aynı zamanda dini bir kuraldır. Dolayısıyla maneviyatı dini kurallara uymak olarak gören bir kimsenin zihninde diğerkâmlık ve maneviyat birbiri ile ilişkilidir. Diğer taraftan maneviyata dini bir atıfta bulunmayıp onun iç huzuru olduğunu düşünen bir katılımcı için de maneviyat diğerkâmlıkla ilişkili olabilmektedir. Çünkü yardım davranışı veya kan bağıışı sonunda yaşanan iç huzuru o kişinin zihninde maneviyata tekabül etmektedir. Bu noktada maneviyatın hayatın hemen her alanına nüfuz edebilen akışkan bir kavram olduğu yorumu yapılabilir. Maneviyatın bu esnek yapısı, onun diğerkâmlıkla ilişkilendirilmesini kolaylaştırabilmektedir. Verilen örnek, bu konuyu aydınlatmaktadır:

“Mesela şuanda kan veriyoruz, ben bunda maddiyat düşünebiliyor muyum? Ya da kan verdim bunun karşılığında ben bir şey istiyor muyum? Eğer ki istiyorlarsa bu maddiyata dayalıdır. Onun da örneğini verebilirim; böbrek

satışı var biliyorsunuz. İnsanlar organlarını bağışlayabilir, maneviyata dayalıdır, kişinin kendisine bağlıdır ama parasızlıktan pulsuzluktan böbreğini ve başka uzuvlarını satan insanlar var bu maddiyattır. Ben öyle düşünmüyorum bütün her şey maneviyattır. İnançlar, kişilik, davranışlar ve kalbi yaptığı davranışlar diyebilirim.” (erkek, 28, askeriyede memur, yüksekokul)

DEĞERLENDİRME

Maneviyat algısı ve diğerkâmlıkla ilişkisini konu edinen araştırmamız, kan bağışı davranışını esas almış ve bu davranışın ardında yatan süreçleri ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca kan bağışçılarının maneviyat ile ilgili düşüncelerine de yer vermiş ve maneviyat ile diğerkâmlık arasında ne tür bir ilişki olduğunu incelemiştir. Bunun için öncelikle literatür taranarak maneviyat ve diğerkâmlık ile ilgili çalışmalar gözden geçirilerek konuya ilişkin farklı bakış açıları mercek altına alınmıştır. Yapılan taramalarda maneviyat kavramının üzerine uzlaşma sağlanmış bir tanımının olmadığı görülmüştür. Böyle bir uzlaşmanın henüz sağlanmamış olmasında şu faktörlerin etkisi olduğu tespit edilmiştir:

1. Önceden genellikle din / dindarlıkla eş anlamlı kullanılırken maneviyat kavramı son dönemde daha farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu fark geleneksel yaklaşım ve modern yaklaşım olarak ifade edilmiştir. Maneviyatın modern yaklaşımla değerlendirilmesi onun yeniden tanımlanmasını gündeme getirmiştir ancak maneviyata yüklenen anlamların değişmeye devam ettiği süreçte bu pek mümkün olmamıştır.
2. Maneviyat oldukça kişisel bir kavramdır. Dolayısıyla bireylerin maneviyata bakışları değişebilmektedir. Maneviyatın oldukça öznel bir yapıya sahip olması onun çok farklı şekillerde ifade edilmesine neden olmaktadır.
3. Maneviyat hayatın her alanına nüfuz edebilecek bir özelliğe sahiptir. Maddi boyutla alakası olmayan hemen her konu maneviyat içerisinde değerlendirilmektedir. Bu da kavramının alanını çok genişletmekte ve tanımlanmasını zorlaştırmaktadır.
4. Dini hassasiyetleri olan kişiler maneviyatı genellikle din ile ilgili konularla ele alırken belli bir dine bağlılığı olmayan kişiler için maneviyat dinden tamamen bağımsız olarak algılanmaktadır. Bu da farklı –hatta kimi zaman zıt- yaklaşımların aynı tanım üzerinde uzlaşmasını güçleştirmektedir.

5. Bireysel bir olgu olduğu vurgusu literatürde sıkça yer alsa da maneviyat, içinde bulunduğu kültürün yapısına göre şekil almaktadır. Dolayısıyla genel geçer bir tanım elde edebilmek için kültürler arası çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Tanımı ve içeriği konusunda net bilgiler olmadığı için çalışmamızda öncelikle maneviyata yönelik anlam dönüşümünün izi sürülmüş ve bu süreç kronolojik olarak ortaya konmuştur. Kültür farkının maneviyat üzerindeki etkisi nedeniyle yapılan incelemeler Batı kültürü ve Türk kültürü şeklinde sınıflandırılmıştır. Genel olarak Avrupa ve Amerika'yı kapsayan Batı kültüründe zamanla maneviyat kavramının dinden ayrı bir olgu olarak ele alınmaya başlandığı görülmüştür. Maneviyatın dinden ayrılması ise onun din ile zıt kutuplara yerleştirilmesine kadar uzanmaktadır. Maneviyatı din ile eş gören yaklaşımdan, maneviyatı iyi ama dini kötü bir olgu olarak gören yaklaşıma kadar çeşitli bakış açıları literatürdeki yerini almıştır. Maneviyatla ilgili teorik ve araştırmaya dayalı yayınların sayısı arttıkça kavrama yönelik bakış açılarının sayısı da artmıştır. Zamanla maneviyatın kapsamının giderek genişlediği ve neredeyse insan olmakla eş anlamlı kullanılmaya başlandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte 2013 itibariyle Batı psikoloji literatüründe maneviyatın tanımı konusunda olmasa da dinden ayrı bir olgu olduğu konusunda bir dereceye kadar görüş birliği olduğu söylenebilir. Bunun en belirgin örnekleri Amerikan Psikoloji Derneği'nin Din Psikolojisi bölümünün ismini Din ve Maneviyat Psikolojisi olarak değiştirme kararı alması, Din ve Maneviyat Psikolojisi El Kitabı şeklinde kapsamlı eserlerin art arda yayınlanmasıdır. Artık Batı'da yapılan psikoloji ve sosyoloji araştırmalarında şu dörtlü ifade, demografik değişkenler arasındaki yerini almış durumdadır:

1. Dindarım ama manevi yönden güçlü değilim.
2. Manevi yönden güçlüyüm ama dindar değilim.
3. Hem dindar hem de manevi yönden güçlüyüm.
4. Dindar olmadığım gibi manevi yönden güçlü de değilim.

Batı literatüründe teorik çalışmaların yanı sıra alan araştırmalarını da maneviyat kavramına farklı yaklaşımlar sergilediği ortaya konmuştur. Bunlar içerisinde öncelikle nitel araştırmalarla maneviyat algısına dair çalışmaların yapıldığı, ardından ise maneviyat ölçeklerinin geliştirildiği tespit edilmiştir. Alan araştırmalarında maneviyatın sağlık literatüründe büyük yer kapladığı da ulaşılan sonuçlar arasındadır. Bu çalışmalardaki genel temayül maneviyatın psikolojik ve fizyolojik sağlığı olumlu etkilediği yönündedir.

Batı literatüründe maneviyat kavramıyla ilgili sözü edilen gelişmelerin yaşandığı tespit edildikten sonra Türkiye literatüründe kavramın kullanımı incelenmiştir. Kütüphane ve veri tabanı taramaları neticesinde Türkçe literatürde maneviyat kavramına yönelik hem geleneksel hem de modern yaklaşımların yer aldığı tespit edilmiştir. Geleneksel yaklaşımda maneviyat terimi din, tasavvuf ve ahlak gibi kavramlarla eş anlamlı kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Maneviyata yönelik modern yaklaşımın ise büyük ölçüde çeviriler aracılığıyla literatüre kazandırıldığı tespit edilmiştir. Bunun en belirgin göstergesi de maneviyat kavramının farklı terimlerle çevrilmiş olmasıdır. Türkçe literatürde maneviyat, ruhsallık, spiritüalite, tinsellik gibi terimlerle ifade edilmiştir. Teorik çalışmaların çoğundaki maneviyat tanımları, çeviriler aracılığıyla Batı'dan alınan tanımlara dayanmaktadır. Alan araştırmalarının da genellikle Batı'da maneviyatla ilgili olarak geliştirilen ölçeklerin Türkçe geçerlilik ve güvenilirliklerinin sağlanması neticesinde Türkiye örneğinde kullanılması şeklinde yapıldığı tespit edilmiştir. Türk kültüründe maneviyat algısına yönelik nitel çalışmaların sayısı ise yok denecek kadar azdır. Bu çalışmaların büyük çoğunluğu da aslında nicel çalışma olup içerisinde maneviyata yönelik açık uçlu bir soru bulunduran çalışmalardan oluşmaktadır. Söz konusu araştırmalar, Türkiye'deki katılımcıların maneviyatı dinden tamamen bağımsız bir kavram olarak görmedikleri sonucuna ulaşmıştır. Maneviyat kavramının Türkiye literatürde bu şekilde ele alınması, çeşitli güçlükleri beraberinde getirmiştir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir.

1. Çeviri farklılıkları nedeniyle, sadece tanımı değil kavramın kendisi ile ilgili bir uzlaşma bulunmamaktadır.

2. Batı literatürü kendi içerisinde maneviyatla ilgili çok farklı bakış açıları ve tanımlar barındırdığı için bu çalışmalar baz alınarak Türkiye’de yapılan yayınlar kimi zaman çelişkili ifadeler içermektedir.
3. Batı kaynaklı ölçeklerin Türkiye’deki maneviyat algısını ölçme kapasitesi ile ilgili soru işaretleri güncelliğini korumaktadır.
4. Maneviyat kültüre göre şekil alan bir kavram olduğu için Batı’daki çalışmaların Türk kültürüne uygunluğunun test edilmesi noktasında çeşitli problemler varlığını sürdürmektedir.

Kavramsal çerçeve bölümünde tartıştığımız üzere diğerkâmlık kavramı kendine yakın anlamlara sahip olan isar ve fedakarlık kavramları ile birbirine yerine kullanıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca diğerkâmlık kavramının Türkçe literatürde elseverlik, özgecilik, altürizm gibi farklı kullanımlarının olduğu da ortaya konmuştur. Yine literatüre dayanarak kan bağışının güçlü diğerkâm motivasyonlara sahip olduğu sonucu çıkarılmış ve az sayıda yayında değinilen diğerkâmlıkla maneviyat arasında bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmamızın araştırma bölümünde Türkiye ve Amerika’da kan bağışçılarıyla gerçekleştirilen mülakatlardan elde edilen veriler ve bunların analizlerine değinilmiştir. Verilere uygulanan içerik analizi sonucunda elde edilen bulgular üç başlık altında toplanmıştır. Katılımcıların demografik özellikleri ile ilgili bulgularda cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumlarına değinilmiştir. Türkiye’deki kan bağışçıları büyük oranda erkeklerden oluşurken Amerika’daki bağışçıların eşit dağılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Türkiye’de kadınların kan bağışına daha az oranlarda katılmalarının kan değerlerinin düşük olması ve kan bağışıyla ilgili yanlış bilgilerle ilişkili olabileceği ileri sürülmüştür.

Türkiye’deki kan bağışçılarının yaş ortalamasının 28, Amerika’dakilerin ise 48 olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Böyle bir yaş farkının ortaya çıkmasında kan bağışına yönelik politikaların ve nüfusun genel yapısının etkili olabileceği ifade edilmiştir.

Araştırmaya katılan bağışçıların çok çeşitli meslek gruplarına ait oldukları tespit edilmiştir. Bu durum, araştırmamızın oldukça farklı kesimlerden kişilere ulaşması ve onların görüşlerine ulaşma imkanı sunması açısından önem arz etmektedir. Benzer bir durum eğitim seviyesi için de geçerlidir. Türkiye’de ilkokuldan doktora seviyesine Amerika’da ise liseden doktora seviyesine uzanan bir katılımcı grubuna ulaşılmıştır. Bu farkın ortaya çıkmasında da nüfusun genelinin eğitim seviyesinin etkili olduğu söylenebilir.

Araştırmamızın bulgu ve yorumlar bölümünde demografik değişkenlerin ardından kan bağışı davranışı ile ilgili düşünce ve tutumlara yer verilmiştir. Bu bölüm, kan bağışı süreci ve kan bağışı motivasyonları başlıkları altında incelenmiştir. Bireyin, kan bağışlama davranışını gerçekleştirene kadarki süreci inceleyen ilk bölümde kan bağışı ve yardım davranışını öğrenmede model almanın önemli etken olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların ailelerinde kan bağışlayan başka bireylerin bulunma oranı, Amerika’daki katılımcılarda Türkiye’deki katılımcılardan hayli yüksek oranda çıkmıştır. Bu durumun, kan bağışının Amerika’da daha yaygın oluşunun doğal bir sonucu olabileceği ile açıklanmıştır. Kan bağışı ve yardım davranışına yönelik bilişsel ve duygusal tutumlar olabileceği bulgusuna ulaşılmıştır. Kan bağışı yapan kişilerin diğer gönüllü faaliyetlere katılma oranlarında Amerika, Türkiye’den oldukça yüksek bir orana sahiptir. Yaptığımız gözlemler neticesinde Amerika’da gönüllülüğün oldukça yaygın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gerek devlet desteğiyle gerekse kamu spotu denilebilecek kampanyalarla gönüllülüğün teşvik edilmesinin bunda etkili olabileceği düşünülmektedir.

Kan bağışçıların özelde kan bağışı genelde ise yardım davranışı ile ilgili tutumlarının model alma, bilişsel tutum, duygusal tutum ve gönüllüğe katılım gibi aşamalarından sonra kan vermeye karar vermesi de yeni bir süreci başlatmaktadır. Türkiye’deki katılımcıların bir kısmının kan vermeye karar vermeleri ile bu eylemi gerçekleştirmeleri arasında zaman geçtiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumda bireyin bir davranışa önem atfetmesiyle onu doğrudan motive etmesi arasında bir fark olduğu söylenebilir. Türkiye’deki katılımcıların çoğunluğu için kan bağışı,

plansız bir yardımken Amerika'dakilerin hepsi için bu bağış, planlı bir eylemdir. Dolayısıyla bu zaman farkı Amerika'da değil Türkiye'de çıkmıştır.

Türkiye'deki katılımcıların çoğunluğu ilk defa kan bağışlayanlardan oluşurken Amerika'dakilerin çoğunluğu, düzenli kan bağışçısından olmaktadır. Bu durumun, Amerika'da kan bağışının sosyal hayatta güncel tutulmasına yönelik girişimlerin etkisiyle ortaya çıkmış olabileceği düşünülmektedir. Bireysel, sosyal ve politik pek çok tutum bu sonucun ortaya çıkmasında etkili olabilmektedir.

Mülakat metinlerine uygulanan içerik analizi neticesinde bireyleri kan bağışına güdüleyen etmenler ortaya konmuştur. Bu temalardan en yüksek orana sahip olanı diğerkâmlıktır. Dolayısıyla kültür farkı olmaksızın bireylerin kan bağışlama motivasyonları arasında bir diğerine yardım etme isteğinin belirleyici olduğu ileri sürülmüştür. Dolayısıyla kan bağışı davranışının, büyük ölçüde diğerkâm bir davranış olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kan bağışında, empati ve tevazunun da motive edici gücü olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim katılımcılar, kana ihtiyacı olan kişinin yerine kendilerini sıkça koydukları görülmüş ve merhamet duygularıyla kan bağışlamaya karar verdikleri tespit edilmiştir.

Kan bağışı nedenleri arasında dini gerekçelerin de etkin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların bir bölümü dini inançlarının kan bağışlamaya karar vermelerinde etkili olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer taraftan Yehova Şahitleri örneğinde olduğu gibi dini inançların kişiyi kan bağışlamaya güdülediği gibi, ondan alıkoyabildiği sonucuna da ulaşılmıştır. Yine de dinlerin hemen hepsinin diğerkâmlığa önem atfettiği için büyük ölçüde kan bağışını da motive ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bireylerin kendilerine sorumluluk yüklemeleri kan bağışında etkili olan bir diğer tema olarak karşımıza çıkmıştır. Bu noktada Türkiye örneğinde kişisel sorumluluk genellikle, "insan olmanın gereği"ne atfdilirken, Amerika'da bu sorumluluk bireysel tercih şeklinde ortaya çıkmıştır. Ulaşılan bu sonuçta bireysel ve kolektif kültür farkının rol oynadığı yorumuna yer verilmiştir. Nitekim

Amerika'daki katılımcıların bu temaya Türkiye'deki katılımcılardan daha yüksek oranlarda değinmiş olması, bu yorumu destekler niteliktedir.

Kişisel sorumluluğun yanı sıra sosyal sorumluluğun da kan bağışı motivasyonları arasında yer aldığı tespit edilmiştir. Bu temada öne çıkan toplu halde yaşama bilinci ve birbirimize bağlı olduğumuz düşüncesi, bireyin içinde yaşadığı topluma kendini ait hissederek “biz bilinci” geliştirmesiyle doğru orantılıdır. Amerika'da bu oranın yüksek çıkmasının, ulus kimlik ile açıklanabilir.

Bireylerin, gerekli kanın bulunamaması yüzünden bir yakınıni kaybetmeleri gibi acı bir tecrübe yaşamış olmalarının da kan bağışlamalarında etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca bizzat kendi yakınları olmasa dahi televizyonda bir kaza haberi görmek gibi sıkıntıya tanık olma durumlarının da kan bağışını güdülediği bulgusuna ulaşılmıştır. Aslında bireyin bir şekilde sıkıntıya tanık olması ve ken vermeye güdülenmesinin yine empatik eğilimlerle açıklanabilir.

İlk defa kan bağışlamaya karar verme noktasında olmasa bile kan bağışına devam etme noktasında öne çıkan tema ise pekiştireçlerin etkisi olmuştur. Kan merkezi tarafından donöre gönderilen mesajlar gibi pekiştireçler, onları tekrar kan vermeye güdülemiş görünmektedir.

Araştırmamızın ikinci bölümü olan maneviyat algısına yönelik düşüncelerde oldukça ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Maneviyata yapılan atıflar belirlendikten sonra ortaya çıkan temaların büyük çoğunluğunda Türkiye ile Amerika arasında yaklaşım farkı tespit edilmiştir. Bu temalardan ilki, maneviyatın bir tanrı veya yüce güce yönelik inanç olduğu şeklindeki temadır. Amerika'da maneviyat çoğunlukla aşkın bir varlığın farkına varma ile ilişkilendirilirken Türkiye'deki maneviyat açıklamaların bu temanın oldukça az zikredildiği sonucu elde edilmiştir. Benzer şekilde Amerika'da maneviyat, büyük oranda tanrı veya yüce güçle kurulan ilişki olarak açıklanırken bu oran Türkiye'de oldukça düşüktür. Bu sonuçlara göre Amerika'daki katılımcılar için maneviyat, yüce bir güç ve bu güçle kurulan ilişki üzerine yoğunlaşmaktadır. Türkiye'deki katılımcılar ise maneviyatın büyük ölçüde, dinin veya kişinin inandığı değerler her neyse onların gereği olan yaşantıya karşılık geldiğini ifade etmişlerdir. Ancak buna çok yakın oranlarda da maneviyatın kişinin

iç dünyası ile ilgili olduğunu dile getirmişlerdir. Bu sonuçlar maneviyat kavramına yüklenen anlamların kültüre göre değişebileceğini ortaya koymaktadır. Her iki ülkedeki katılımcıların da yakın oranlarda değindikleri tema ise, ahlak ve diğerkâmlık olmuştur. Diğer bir deyişle gerek Amerika gerekse Türkiye'deki katılımcıların zihinlerinde maneviyat iyi ve doğruyu tercih etmek ile ilişkilidir. Nitekim maneviyat diğerkâmlık ilişkisine yönelik bulgular da bu sonucu desteklemektedir.

Türkiye ve Amerika'daki katılımcıların din ve maneviyat ilişkisine yönelik farklı tutumları olduğu tespit edilmiştir. Her iki örnekte de din ile maneviyatın aynı olguya karşılık geldiğini düşünenler vardır. Ancak bundan daha yüksek bir oranlardaki katılımcılar bu iki kavramı birbirinden ayırma eğilimi göstermişlerdir. Bununla birlikte din ile maneviyatın birbirinden ayrı olarak algılanmasının tek bir düşünce şeklini ifade etmediği ortaya konmuştur. Genel olarak Türkiye'deki katılımcılar din ile maneviyatın birbirinden ayrı ama sıkı ilişki içinde olduğunu dile getirirken Amerika'daki katılımcıların büyük bir kısmı bu ilişkiyi dile getirmekle birlikte bazıları dine karşı olumsuz, maneviyata karşı olumlu tutumlar da sergilemişlerdir. Araştırmamız neticesinde içinde bulunulan kültür ve o kültürde yaygın olan sosyal temsilin din ve maneviyat kavramlarına yüklenen anlamlarda belirleyici olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Buraya kadar değinilen sonuçlara dayanarak maneviyat algısında kültürler arasında değişen ve benzeşen yönlerin olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla psikoloji alanında oldukça rağbet gören maneviyatla ilgili teorilerin evrensel olduğunu iddia ederken bir kez daha düşünmek gerekebilir. Benzer şekilde belli bir kültür içerisinde yapılan alan araştırmalarına dayanarak sonuçların genelleştirilmesi yoluna gitmenin de eleştirilebilir bir tutum olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmamız başında değindiğimiz araştırma sorularının cevapları araştırmamızın özeti niteliğinde aşağıda sunulmuştur:

1. Kan bağışının temel motive edici faktörleri nelerdir?

- a. Araştırmamızda kan bağışısı motivasyonları arasında diğerkâmlık, empati / tevazu, dini nedenler, kişisel sorumluluk, sosyal sorumluluk, acı tecrübe, sıkıntıya tanık olma ve pekiştireç öne çıkan temalar olmuştur.
2. Kan bağışısının diğerkâm motivasyonları var mıdır?
 - a. Evet, kan bağışısının en belirgin güdüleyicisi diğerkamlıktır. Bu nedenle kan bağışısı diğerkâmlığa güzel bir örnek teşkil etmektedir.
3. Türkiye ve Amerika'da kan bağışıcıları maneviyat kelimesine hangi anlamları yüklenmektedirler?
 - a. Maneviyat kelimesine yüklenen anlamlar arasında, tanrı / yüce güce inanç, tanrı / yüce güçle kurulan ilişki, dinin / amacın gereği olan yaşantı, duygu / iç dünya, ahlak ve diğerkâmlık, huzur / zihnen ve vicdanen rahatlık temaları öne çıkmıştır.
4. Türkiye ve Amerika'daki maneviyat algısında benzer ve farklı noktalar nelerdir?
 - a. Genel olarak Amerika'da maneviyat algısı yüce güce inanç ve onunla kurulan ilişki şeklindeki bir tecrübeye karşılık gelirken Türkiye'de maneviyat bir tecrübeden ziyade yaşam şekline ve genel olarak iç dünyada yaşanan her şeye karşılık gelmektedir.
5. Türkiye ve Amerika'da kan bağışıcılarının maneviyat ve diğerkâmlık ilişkisine yönelik düşünceleri nelerdir?
 - a. Her iki ülkede de diğerkâmlık ve maneviyat birbiri ile ilişkilendirilmiştir. Ancak bu ilişki kimi zaman doğrudan kurulurken kimi zaman dolaylı olarak kurulduğu ifadesine yer verilmiştir.

Son olarak Amerika'dan bir katılımcının şu sözlerine değinmek yerinde olacaktır. Nitekim bu ifade, çalışmamız boyunca ele aldığımız dört temel kavram olan maneviyat, diğerkâmlık, empati ve kültür farkını güzel bir şekilde özetlemektedir:

“Hristiyanlıkla büyüdüm ve bazı diğer dinlere de aşinalığım oldu. Ancak Hristiyanlık içime işlediği için maneviyata bir Hristiyan gözüyle ve İsa ve onun yaptığı fedakarlık açısından yaklaşma eğilimi gösterdim. Ancak başka dinler de vardır ve bunların çoğu da iyi işler yapmaya yönlendirilmektedir. Dolayısıyla bence, bu dünyada yalnız olmadığımızı, diğer insanlara ihtiyacımız olduğunu ve onlara yardım etmemiz gerektiğini fark etmemizde derinlerde gizli bir empati var.” (erkek, 53, yazılım geliştirici, lisans)

SONUÇ

Türk ve Amerikan kültürlerindeki maneviyat algısı ve diğerkâmlıkla ilişkisini kan bağışı örneğinde ortaya koymayı amaçlayan çalışmamız kapsamında, 250’den fazla akademik yayın gözden geçirilmiş ve ulaşılan bilgiler sistematik bir şekilde sunulmuştur. Görüşme ve gözlem yöntemlerine dayalı araştırmamızda ise konunun sosyal hayattaki temsili incelenmiş ve elde edilen bulgular tartışılarak ortaya konmuştur. Gerek çalışma süresince yapılan ayrıntılı literatür taramasına gerekse yürütülen uygulamalı araştırmaya dayanarak şu sonuçlara ulaştığımızı söyleyebiliriz:

Maneviyat algısı, içinde bulunduğu kültüre göre şekil alan bir yapı arz etmektedir. Batı’da maneviyat giderek artan bir şekilde dinden ayrı bir olgu olduğu yönündeki yaklaşımlar öne çıkarken Türkiye’de durumun kısmen daha farklı olduğunu söylemek mümkündür. Batıda artık kabul gören bir söylem olan “dindar değilim ancak maneviyatım güçlüdür” şeklindeki ifadenin Türkiye’de henüz belirgin bir düşünce akımı haline gelmediği sonucuna ulaşılmıştır. Türkiye’de maneviyat genellikle dinden farklı ancak onunla sıkı ilişki içerisinde olan bir olgu olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de maneviyatı ele alan çalışma ve uygulamalarda dinin özellikle de İslami inanç ve uygulamaların göz önünde tutulması gerekmektedir. Çünkü yaptığımız çalışmaya göre Amerika’da maneviyat, daha çok duygu yüklü bir tecrübeye karşılık gelirken Türkiye’de maneviyat, büyük ölçüde inancın gereği olan yaşantılara karşılık gelmektedir. Türkiye özelinde maneviyatın, içselleştirilmiş inanç, uygulama ve değerler bütünü ve bunlar aracılığıyla ulaşılan iç huzurun çevre ve Allah ile olan ilişkilere yansımaları olarak algılandığı söylenebilir. Diğer bir deyişle Türkiye’de maneviyat çoğunlukla, kişinin inancın gerektirdiği şekilde yaşaması, bunu iç dünyasında hissetmesi, evrensel değerlere sahip olması ve bunların neticesinde kendiyi, çevresiyle ve Allah’la barışık olmasıdır.

Çalışmamızda ulaştığımız sonuca göre maneviyat kavramı, din kavramına göre şekil almaktadır. Özellikle Batıda din, kurumsal ve kurallara dayalı bir öğreti şeklinde ele alınmaya başlayınca maneviyat daha duygu temelli bir tecrübe şeklinde

ortaya çıkmıştır. Bu noktada kiliseye dayalı inanç ve uygulamalara yönelik tepkiler etkili olmuştur. Maneviyat bir anlamda, kilisenin otoritesi dışında yüce varlıkla doğrudan ilişki kurma ihtiyacının bir neticesi olan bireysel bir duygulanım olarak tercih edilmeye başlanmıştır. Oysa Türk kültüründe ve İslam'ın yapısında benzer bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Çünkü Türkiye'de İslam ve dindarlık halen öznel yapısını koruyan bir kavramdır. Türkiye'deki maneviyat algısının, en genel anlamıyla "Allah'la ilişki içinde olmak" şeklinde tanımlanan dindarlık kavramıyla sıkı bir ilişki içinde olmasında İslam'ın Hristiyanlığa oranla daha az kurumsal ve daha çok bireysel olması vardır.

Maneviyat algısının ardından çalışmamızın diğerkâmlıkla ilgili bölümünde ulaşılan sonuçlara değinmek yerinde olacaktır. Bu sonuçlara göre kan bağıışı, büyük ölçüde diğerkâm motivasyonlara sahip bir davranıştır. Kan bağıışına güdüleyici etkisi olan unsurlar, Türkiye ve Amerika'da birbirine benzemektedir ancak kişilerin bu motivasyonlara sahip olma şekil ve frekansları, kültüre göre farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bir ülkedeki bireylerin hem fiziksel bir ihtiyaçlarının giderilmesi hem de sosyal dayanışmanın sağlanması gibi hayati öneme sahip olan kan bağıışı konusunda etkili yöntem ve politikaların geliştirilmesi gerekmektedir. Kan bağıışının sosyal hayat içerisinde sürekli gündemde kalan ve bir noktadan sonra hayatın bir parçası haline gelen bir olgu olması, bu eyleme katılımı artırdığı kadar bir ülkenin geleceğine yatırım yapılması anlamına da gelmektedir. Bunun için bireysel, sosyal ve politik boyutta farkındalık oluşturulması ve diğerkâmlığa ilişkin mesajların verilmesi gerekmektedir.

Çalışmamızda elde edilen bilgiler, içinde bulunduğu sosyal ortamda insanı daha iyi tanımaya yönelik bir adımdır. Fiziksel, bilişsel, duygusal, sosyal vb. boyutlarının yanı sıra insanın manevi boyutuna dair araştırma yapmak, onu bütüncül olarak anlamayı sağlayacaktır. İnsanı konu edinen sosyal bilimler, eğitim bilimleri, sağlık bilimleri gibi alanlar için de çalışmamızda ortaya konan bulgu ve sonuçlar önem taşımaktadır. Bu alanlarda geliştirilecek olan teoriler, eğitim programları ve sağlık stratejilerinde insanın manevi yönü ve benimsediği değerlerin göz önünde tutulması, daha etkin sonuçların elde edilmesine yardımcı olacaktır.

ÖNERİLER

Çalışmamızda ortaya konan bilgi, bulgu ve sonuçlardan yola çıkarak şu önerilerde bulunmak mümkündür:

1. Maneviyat terimiyle ilgili literatürdeki kavram karmaşasını çözmeye yönelik bir öneri olarak şu fark dile getirilebilir: Kavramın din ve Allah/Tanrı/Yüce Güç ile ilişkili anlamı için *maneviyat* kavramı, din ile ilişkili olmayan boyutlarını kastetmek için *ruhsallık* kavramı tercih edilebilir.

2. Türkiye’de maneviyat büyük ölçüde dini inanç ve uygulamalarla ilintilidir. Dolayısıyla manevi bakım, pastoral psikoloji ve dini danışmanlık gibi uygulamalarda bireylerin dini inanç ve tutumları göz önünde tutulmalıdır. Bu alanlarda hizmet verecek kişilerin gerekli donanıma sahip olmaları için bu kişileri yetiştiren eğitim müfredatlarına din ve maneviyat ile ilgili derslerin konulması önerilebilir.

3. Yapılan araştırmada maneviyat algısı kan vermiş kişilerin ifadelerine dayanmaktadır. Maneviyatın insan hayatının hemen her alanına yayıldığı göz önünde tutulursa konu ile ilgili diğer alanlarda yapılacak çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada bireysel, sosyal ve aşkın bağlamlarda maneviyat ile ilgili araştırmaların yapılması önerilmektedir.

4. Bu araştırma Türkiye ve Amerika’daki birer şehir ile sınırlı tutulmuştur. Konuya daha geniş bir açıdan bakılabilmesi için diğer şehir ve ülkelerde benzer çalışmaların yapılması önerilebilir.

5. Kan bağışının artırılması için çeşitli kampanyaların artırılmasının yanı sıra kan bağışlamaya özendirici pekiştireçlerin çeşitlendirilmesi önerilmektedir. Bunun için Kızılay Kan Merkezi’nin kan bağışçılarında ger bildirimde bulunma çeşidi ve sıklığı artırılabilir, televizyon ve internet reklamları daha etkin hale getirilebilir ve kan bağışının önemini vurgulayan devlet politikaları geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Akbaba, Sırrı (1994). *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgeçililik Üzerindeki Etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi SBE Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Akgül, Mehmet.(1991). *Sanayileşme ve Din*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Akgül, Mehmet (2002). *Türkiye’de Din ve Değişim*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Akgün Kostak, Melahat (2007). Hemşirelik Bakımının Spiritüel Boyutu. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 2 (6), 105-115.
- Alessandrini, Megan (2007). Community Volunteerism and Blood Donation: Altruism as a Lifestyle Choice. *Transfusion Medicine Reviews*, 21 (4), 307-316.
- Almeida, Alexander and Koenig, Harold G. (2006). Retaining the Meaning of the Words Religiousness and Spirituality: A Commentary on the WHOQOL SRPB Group’s “A Cross-cultural Study of Spirituality, Religion and Personal Beliefs as Components of Quality of Life” (62: 6, 2005, 1486-1497). *Social Science & Medicine*, 63, 843-845.
- Altunışık, Remzi; Coşkun, Recai; Bayraktaroğlu, Serkan ve Yıldırım, Engin (2005). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya: Sakarya Kitabevi.
- Amram, J. Y. and Dryer, C. (2008). The Integrated Spiritual Intelligence Scale (ISIS): Development and Preliminary Validation. Paper presented at the 116th Annual Conference of the American Psychological Association, Boston, MA.
- Arkar, Haluk; Sorias, Oya; Tunca, Zeliha; Şafak, Cennet; Alkın, Tunç; Binnur Akdede, Berna; Şahin, Seda; Akvardar, Yıldız; Sarı, Özden; Özerdem, Ayşegül ve Cimilli, Can (2005). Mizaç ve Karakter Envanteri’nin Türkçe Formunun Faktör Yapısı, Geçerlik ve Güvenilirliği. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16(3) 190-204.

- Arkonaç, Sibel (1998). *Sosyal Psikoloji*, İstanbul, Bursa ve Şanlıurfa: Alfa Yay.
- Arslan, Hasan (2010). Dinle İlgili Düşünce, Tanım ve Algılamalar. *Hikmet Yurdu*, 3 (5), 251 – 270.
- Arslan, Mustafa (2003). Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (197), 97- 116.
- Arslan, Mustafa (2004). *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, İstanbul: DEM Yay.
- Arslan, Z. Şeyma (2012). İyilik Halkasına Ait Bir Kavram: Diğerkâmlık ve Eğitimi. *1. Ulusal İyilik Sempozyumu*, Elazığ, 538-546.
- Aslan H. ve Konuk Şener D. (2009). Stigma, Spiritüalite ve Konfor Kavramlarının Meleis'in Kavram Geliştirme Sürecine Göre İrdelenmesi, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 2 (1), 51-58.
- Aslan, Hasan (2011). Dindarlık Boyutları Algılamaları ve Uygulamaları. *Hikmet Yurdu*, 4 (7), 39-61.
- Aştı, Nesrin; Pektekin, Çaylan ve Adana, Filiz (2005). Cerrahi Hemşirelik Bakımının Manevi Boyutu. *Hemşirelik Dergisi*, 54, 27-34.
- Aydın, İbrahim Hakkı (2011). Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35, 1-23.
- Ayrancı, Evren ve Semerciöz, Fatih (2011). The Relationship between Spiritual Leadership and Issues of Spirituality and Religiosity: A Study of Top Turkish Managers. *International Journal of Business and Management*, 6 (4), 136-149.
- Ayten, Ali (2009). *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi SBE İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.

- Ayverdi, İlhan (2005). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 2, İstanbul: Kubbealtı.
- Baggini, J. (2008). The Lost Rewards of the Spiritual Life. *Free Inquiry*, 28(4), 41–43.
- Bahadır, Abdülkerim (2000). Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-Sosyal Faktörler ve Din. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi*, 6, 185-230.
- Baldacchino Donia R. (2006). Nursing Competencies for Spiritual Care. *Journal of Clinical Nursing*, 15 (7), 885-896.
- Baldacchino Donia R. (2008). Teaching on the Spiritual Dimension in Care to Undergraduate Nursing Students: The Content and Teaching Methods. *Nurse Education Today*, 28, 550-562.
- Bandura, Albert (1969). Social Learning Theory of Identificatory Processes. *Handbook of Socialization: Theory and Research*, Ed. David A. Goslin, Chicago: Rand McNally.
- Bar-Tal, D. (1976). *Prosocial Behavior*. Washington D.C.: Hemisphere Publishing Corporation.
- Bash, Anthony (2004). Spirituality: The Emperor's New Clothes?. *Journal of Clinical Nursing*, 13(1), 11–16.
- Batson, Carl Daniel (2002). Addressing the Altruism Question Experimentally. *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Ed. S. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, and W. B. Hurlbut. New York: Oxford University Press, 89–105.
- Batson, Carl Daniel, Nadia Ahmad, D. A. Lishner, and J. Tsang (2002). Empathy and Altruism. *Handbook of Positive Psychology*. Ed. C. R. Snyder and S. J. Lopez. New York: Oxford University Press, 485–498.
- Batson, Carl Daniel (1991). *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. New-Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

- Batson, C. (1989). Religious Prosocial Motivation: Is it Altruistic or Egoistic?. *Journal of Personality and Social Psychology*, 57 (5), 873-884.
- Batson, C.D.; Fultz, J. And Schoenrade, P.A. (1987). Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences. *Journal of Personality*, 55, 21-39.
- Batson, C.D., and Ventis, W.L. (1982). *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*. New York : Oxford University Press.
- Bedel, Gonca (2009). *The Validity and Reliability Study of the Turkish Version of the Spirituality Scale*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE Psikoloji Bölümü, İstanbul.
- Bedosky, J. Christopher (2005). *Motivators of Altruistic Behavior*, Unpublished Dissertation. Union Institute & University / Clinical Psychology, Ohio.
- Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, NY: Anchor Press.
- Bierhoff, Hans-Werner (2005). *Prosocial Behaviour*, New York: Taylor & Francis e-Library.
- Bilgin, Nuri (Ed.) (1995). *Sosyal Psikolojiye Giriş*, İzmir: İzmir Kitaplığı.
- Bolay, Süleyman Hayri (1981). *İşçilerimizle Maneviyat Sohbetleri*, İstanbul: Emek Matbaacılık.
- Bostancı Daştan, Nihal ve Buzlu, Sevim (2010). Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım, *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi*, 3 (1), 73-78.
- Bouckaert, Luk and Zsolnai, Laszlo (eds.) (2011). *The Palgrave Handbook of Spirituality and Business*. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan.

- Cantürk, Ecem; Ceylan, Serdar; Akgün, Uğur Yasin; Kulular, Ali Yavuz; Kurtuluş, Yücehan; Alnawajha, Abedalazeze; Şengelen, Meltem ve Aslan, Dilek (2013).“Gönüllülük” Kan Merkezlerine Başvuruda Fark Yaratır Mı? Ankara’da Seçilmiş Kan Merkezleri Başvuruları Üzerinden Bir Değerlendirme. *Turk J Public Health*, 11(2), 86-95.
- Carmody, Denise Lardner and Brink, T.L. (2002). *Ways to the Center: An Introduction to World Religions*, Belmont, CA: Wadsworth.
- Cascio, Toni (2003). Religious Foundations of Charity. *Religious Organizations in Community Services: A Social Work Perspective*, Eds. Terry Tirrito and Toni Cascio. New York: Springer Publishing Company, 3-20.
- Cevizci, Sibel; Erginöz, Ethem ve Yüceokur, Ahmet (2010). Gönüllü Kan Bağışçılığı ve Kan Verme Davranışını Etkileyen Faktörler. *Türkiye Klinikleri J Cardiovasc Sci*, 22 (1), 85-92.
- Chadwick, Owen (1975). Indifference and Morality. *Christian Spirituality: Essays in Honour of Gordon Rupp*. Ed. Peter Brooks, London: SCM Press.
- Cirhinlioğlu, Zafer ve Cirhinlioğlu, Fatma Gül (2011). Postmodern Sağlıkın Yükselişi ve Düşüşü, *Beden Sosyolojisi*, Ed. Kadir Canatan, İstanbul: Açılım Kitap, 395-412.
- Cloninger C.R., Svrakic D.M., and Przybeck T.R. (1993). A Psychobiological Model of Temperament and Character. *Archives of General Psychiatry*, 50, 975–990.
- Cloninger C.R., Przybeck T.R., Svrakic D.M., and Wetzell R.D. (1994). *The Temperament and Character Inventory (TCI): A Guide to Its Development and Use*. St. Louis, MO: Center for Psychobiology and Personality, Washington University.
- Cook, Christopher C. H. (2004). Addiction and Spirituality. *Addiction*, 99, 539-551.

- Corbett, J. Martin (2009). Invoking Spirits In The Material World: Spiritualism, Surrealism, And Spirituality at Work. *Management & Organizational History*, 4 (4), 339-357.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, (1997) *Kitâbu't-Ta'rîfât, Arapça - Türkçe Terimler Sözlüğü*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yay.
- Çağrııcı, Mustafa (2000). İsar, *DİA*, 22, 490.
- Çayır, Celal ve Kahraman, Bayram (2007). Yirmibirinci Yüzyılda Manevi/Spiritüalist Dini Yönelimlerin ve Mevlana'ya İlginin Sebepleri. *Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri*, 2, 161-168.
- Çelik, Celaleddin (2004). Türk Halk Dindarlığında Değişim ve Süreklilik. Ziyaret Fenomeni Örneği. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1), 215-241.
- Çetinkaya, Bengü; Altundağ, Sabahat ve Azak, Arife (2007). Spiritüel Bakım ve Hemşirelik. *ADÜ Tıp Fakültesi Dergisi*, 8 (1), 47-50.
- Çubukçu, Agah (tsz). *İslam'da Ahlak ve Manevi Vazifeler*, Ankara: DİB Yay.
- Davis, Kenneth L.; Panksepp, Jaak and Normansell, Larry (2003). The Affective Neuroscience Personality Scales: Normative Data and Implications. *Neuropsychanalysis*, 5, 57-70.
- Dennis, Kingsley L. (2010). Quantum Consciousness: Reconciling Science and Spirituality Toward Our Evolutionary Future(s), *World Futures*, 66, 511-524.
- Doğan, D. Mehmet (2001). *Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara: Vadi Yay.
- Doğan, Sedat (2012). Sokağı Büyülemek: Gündelik Hayatın Seküler Temelleri Üzerine Bir Soruşturma. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 83-117.

- Doğan, Türkan (2004). *niversite ğrencilerinin İyilik Halinin İncelenmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Doyle, D. (1992). Have We Looked beyond the Physical and Psychosocial?. *Journal of Pain and Symptom Management*, 7, 302-311.
- Durmuş, Zülfikar (2003). Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'nın ngrdğ İdeal Model: İsâr. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3 (1), 17-27.
- Duru, Erdiñç (2004). Öğretmen Adaylarında Empati -Yardıma Etme Eğilimi İlişkisi ve Yardıma Etme Eđiliminin Bazı Psikososyal Değişkenler Açışından İncelenmesi, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15, 31-41.
- Düzgün, şaban Ali (2012). *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, İstanbul: Lotus.
- Düzgün Çelik, Hanife (2006). *Omurilik Felçlilerinde Engellilik Durumunun ve Yaşam Kalitesinin Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, şişli Etfal Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Fiziksel Tıp ve Rehabilitasyon Kliniği, İstanbul.
- Eisenberg, N. and Strayer J. (1987). Critical Issues in the Study of Empathy. *Empathy Its Development*, Ed. N. Eisenberg and J. Strayer, Cambridge: Cambridge University Press, 3-13.
- Elkins, D., Hedstrom, L., Hughes, L., Leaf, J. and Saunders, C. (1988). Toward a Humanistic Phenomenological Spirituality. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5-18.
- Elster, Jon (2007). *Sosyal Davranışı Açışklamak*, Çev. Olcay Sevimli ve Macide . Karaduman, Ankara: Phoenix Yay.

- Emmons, Robert A. (2000). Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), 3-26.
- Erdem, Ömer Faruk (2012). *William James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ergül, Şafak ve Bayık, Ayla (2004). Hemşirelik ve Manevi Bakım. *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 8 (1), 37-45.
- Ergül, Şafak ve Bayık, Ayla (2007). Maneviyat ve Manevi Bakım Dereceleme Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlilik Ve Güvenilirliği. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi*, 23(1), 75-87.
- Ersan, Gürsel; Liv, Fatma ve Köse, Şükran (2011). Blood Donation: Survey Results. *Turk J Hematol*, 29, 87-88.
- Eser E., Fidaner H., Fidaner C. (1999). WHOQOL-100 ve WHOQOL-BREF'in Psikometrik Özellikleri. *3P Dergisi (Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi)*, 7 (2), 23-41.
- Eser, Erhan; Sultan, Özyurt; Beyhan Cengiz ve Fidaner Caner (2005). Perception Of Quality Of Life By A Sample Of Turkish Older Adults: WHOQOL-OLD Project Turkish Focus Group Results. *Turkish Journal of Geriatrics*, 8 (4), 169-183.
- Eşit Üstün, Meltem ve Karadeniz, Gülten (2006). Hemodiyaliz Tedavisi Gören Hastaların Yaşam Kalitesi ve Bilgilendirici Hemşirelik Yaklaşımının Önemi. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 1 (1), 33-43.
- Eubanks, Alecia C. (2008). *To What Extent Is It Altruism? An Examination Of How Dimensions Of Religiosity Predict Volunteer Motivation Amongst College Students*. Unpublished Dissertation. Southern Illinois University at Carbondale Psychology Department, Carbondale.

- Ferguson, Eamonn (1996). Predictors of Future Behaviour: A Review of The Psychological Literature on Blood Donation. *British Journal of Health Psychology*, 1, 287-308.
- Firat, Erdoğan (1989). Din Psikolojisinde Konu ve Metot Problemi, *DEÜİFD*, 5, 33-43.
- Fisher, Robert J. ve Ackerman, David (1998). The Effects of Recognition and Group Need on Volunteerism: A Social Norm Perspective. *Journal of Consumer Research*, 25 (3), 262-275.
- Flescher, A.M., & Worthen, D.L. (2007). *The Altruistic Species*. Philadelphia and London: Templeton Foundation Press.
- Freedman, J.L.; Sears D. O. ve Carlsmith, J. M. (2003). *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Yay.
- Fry, L. W., Vitucci, S., and Cedillo, M. (2005). Spiritual Leadership and Army Transformation: Theory, Measurement, and Establishing a Baseline. *The Leadership Quarterly*, 16, 835-862.
- Gece Çelikkan, Şule (2013). Örtüsüz Gerçeklik: Wassily Kandinsky'nin Yeni Realizmi. *Fatih Sultan Mehmet İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1, 127-135.
- Glynn, Simone A.; Williams Alan E.; Nass, Catharie C.; Bethel, James; Kessler Debra; Scott Edward P.; Fridey Joy; Kleinman Steven H. and Schreiber, George B. (2002). Attitudes toward Blood Donation Incentives in the United States: Implications for Donor Recruitment. *Transfusion*, 43, 7-16.
- Gohel, M.S.; Bulbulia, R.A.; Slim, F.J.; Poskitt, K.R. and Whyman, M.R. (2005). How to Approach Major Surgery Where Patients Refuse Blood Transfusion (Including Jehovah's Witnesses). *Annals of the Royal College of Surgens of England*, 87 (1), 3-14.

- Goldberg, R.S. (1990). The Transpersonal Element in Spirituality and Psychiatry. *Psychiatric Residents Newsletter*, 10, 9.
- Gorsuch, R.L. and Miller, W.R. (1999). Assessing Spirituality. *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners*, Ed. W.R. Miller, Washington: American Psychological Association, 47-64.
- Gözüm, Sebahat ve Bağ, Beyhan (1998). Etkin Sağlık Eğitiminde Sosyal Bilişsel Öğrenme Kuramının Kullanımı. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 1 (2), 32-43.
- Green, William Scott (2005). Introduction: Altruism and the Study of Religion. *Altruism in World Religions*, Ed. Jacob Neusner ve Bruce Chilton. Washington: Georgetown University Press, ix-xiv.
- Greenwald, Deborah F. and Harder, David W. (2003). The Dimensions of Spirituality. *Psychological Reports*, 92, 975-980.
- Gross, Zehavit (2006). Spirituality, Contemporary Approaches to Defining. *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, Ed. Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett. Thousand Oaks, London, and New Delhi: Sage Publications, 424-425.
- Günay, Ünver (1999). *Erzurum ve Çevresinde Dini Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Güngör, Erol (1986). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Hablemitoğlu, Şengül; Özkan, Yasemin ve Yıldırım, Filiz (2010). Bir Fedakâarlık Örneği Olarak "Kan Bağıışı". *Aile ve Toplum*, 5 (20), 67-77.
- Hall, Imogen E. (2001). *Dimensions of Religiosity and Spirituality and Their Relation with Optimism*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, The Universty of Windsor, Windsor.

- Hall, Ronald E.; Livingston, Jonathan N.; Brown, Camille J. and Mohabir, Jessica A. (2011). Islam and Asia Pacific Muslims: The Implications of Spirituality for Social Work Practice. *Journal of Social Work Practice*, 25 (2) 1-11.
- Haski-Leventhal, Debbie (2009). Altruism and Volunteerism: The Perceptions of Altruism in Four Disciplines and Their Impact on The Study of Volunteerism. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39 (3), 271-299.
- Hemşinli, Hakan (2010). Dini Tecrübelerin Nesnelliği Üzerine. *AÜİFD*, 33, 119-144.
- Hill C. Peter; Pargament, Kenneth I.; Hood, Ralph W.; McCoullough, Michael E.; Swyers, James P.; Larson, David B. ve Zinnbauer Brian J. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30 (1), 51-77.
- Hoffman, M.L. (1978). Psychological and Biological Perspectives on Altruism. *International Journal of Behavioral Development*, 1(4), 323–339.
- Hood, Ralph .W., Hill, Peter.C., and Spilka, Bernard (2009). *The Psychology of Religion*, New York and London: The Guilford Press.
- Hood, Ralph W.; Spilka, Bernard; Hunsberger, Bruce and Gorsuch, Richard (1996). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, New York and London: Guilford.
- Horozcu, Ümit (2010). Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki. *Milel ve Nihal*, 7 (1), 209-240.
- Irmak, Sadi (1973). Mevlâna Hümanizminin Özellikleri, *Bildiriler*, Ed. Mehmet Önder, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 94-109.
- James, William (1920). *The Letters of William James*, Ed. Henry James, Boston: The Atlantic Monthly Press.
- Jones, Cheslyn; Wainwright, Geoffry and Yarnold Edward S.J., (1986). *The Study of Spirituality*, Oxford, New York, and Toronto: Oxford Universty Press.

- Josephson, Allan M. and Petee, John R. (Eds.) (2008). *Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice*, Arlington: American Psychiatric Publishing.
- Kaçar Banbal, Güliz (2010). *Hemşirelik Öğrencilerinin Özgeçilik Düzeyleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Kara, İsmail (2005). *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergah Yay.
- Karacaoğlu, Korhan ve Güney, Y. Soner (2010). Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıklarının, Örgütsel Vatandaşlık Davranışları Üzerindeki Etkisi: Nevşehir İli Örneği. *Öneri*, 9 (34), 137-153.
- Karadağ, Engin ve Mutağçılar Işıl (2009). Prososyal Davranış Ekseninde Özgeçilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme. *Flsf Dergisi*, 8, 41-70.
- Kararımak, Özlem (2004). Tinsel Anlayışın Psikolojik Danışmadaki Rolü. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 3 (22), 45-55.
- Karasar, N. (1984). *Bilimsel Araştırma Metodu*. Ankara: Hacetepe Taş Kitapçılık.
- Kass, J.D., Friedman, R., Laserman, J., Zuttermeister, P.C., and Benson, H. (1991). Health Outcomes and a New Index of Spiritual Experience. *Journal of Scientific Study of Religion*, 30, 203–211.
- Katrancı, Nilgün (2012). Türkiye'de Kan Bağışı Durumu ve Kan Bağış Devamlılığını Etkileyen Faktörler. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 7 (21), 53-63.
- Kayıklık, Hasan (2006). Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık. *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi*, Ed. Enver Günay ve Celaleddin Çelik, Adana: Karahan Kitabevi.
- Kelleci, Meral (2005). Kanser Hastalarının Umudunun Geliştirilmesine Yönelik Hemşirelik Girişimleri. *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 6, 41-47.

- Koenig, H. G., McCullough, M., and Larson, D. B. (2001). *Handbook of Religion and Health: A Century of Research Reviewed*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, Harold G. (2008). Concerns About Measuring “Spirituality” in Research. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 196 (5), 349-355.
- Köroğlu, Cemile Zehra (2012). Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 82-102.
- Köse, Samet; Sayar, Kemal; Ak, İsmail; Aydın, Nazan; Kalelioğlu, Ülgen; Karapınar, İsmet; Reeves, Robert A.; Przybeck, Thomas R. ve Cloninger, C. Robert (2004). Mizaç ve Karakter Envanteri (Türkçe TCI): Geçerlik, Güvenirliği ve Faktör Yapısı. *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 14, 107-131.
- Köse, H. Ömer (2003). Küreselleşme Sürecinde Devletin Yapısal ve İşlevsel Dönüşümü. *Sayıştay Dergisi*, 49, 3-46.
- Kristeller, Jean L. and Johnson, Thomas (2003). Cultivating Loving-Kindness: A Two-Stage Model for the Effects of Meditation on Compassion, Altruism and Spirituality. presented at the conference, Works of Love: Scientific and Religious Perspectives on Altruism, Villanova University, Villanova, PA. June 3, 2003.
- Kumru, Asiye; Carlo, Gustavo ve Edwards, Carolyn P. (2004). Olumlu Sosyal Davranışların İlişkisel, Kültürel, Bilişsel ve Duyuşsal Bazı Değişkenlerle İlişkisi. *University of Nebraska – Lincoln Faculty Publications, Department of Child, Youth, and Family Studies*. Paper 71. <http://digitalcommons.unl.edu/famconfacpub/71>, 23.07.2013.
- Kuş, Elif (2007). Sosyal Bilim Metodolojisinde Paradigma Dönüşümü ve Psikolojide Nitel Araştırma. *Türk Psikoloji Yazıları*, 10 (20), 19-41.
- Kurt, Abdurrahman (2009). Dindarlığı Etkileyen Faktörler. *UÜİFD*, 18 (2), 1-26.

- Küçükcan, Talip (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13,109-128.
- Langford, B., and Langford, C. (1974). Church Attendance and Self-Perceived Altruism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13 (2), 221-222.
- Machalek, Richard and Martin, Michael (1976). Invisible Religions: Some Preliminary Evidence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (4), 311-321.
- Maison Francaise (2011). Duyular & Duygular Sayısı.
- Mathew, Roy J. (2001). *The True Path: Western Science and the Quest for Yoga*, Cambridge and Massachusetts: Perseus Publishing.
- Matthews, Pia (2010). Religion and the Secularization of Spirituality: A Catholic Perspective on Spirituality in the Care of the Elderly. *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, 22 (4), 283-290.
- Mattis, J., and Jagers, R. (2001). A Relational Framework for the Study of Religiosity and Spirituality in the Lives of African Americans. *Journal of Community Psychology*, 29 (5), 519-539.
- Meadow, Mary Jo and Kanoe, Richard D. (1984). *Psychology of Religion*, New York: Hareper & Row Publishers.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi ve Mehmedoğlu Yurdağül (2012). Kadim Bir İlgiden Beslenen Meydan Okuma: Ruhsallık (Spirituality). *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs, Malatya, 147-166.
- Melikoff, Irene (1983). Batı Hümanizmasının Karşısında Mevlâna'nın Hümanizması, *Mevlâna-Bildiriler*, Ed. Feyzi Halıcı, Konya: Ülkü Basımevi, 65-74.

- Menon, Sangeetha (2007). Basics of Spiritual Altruism. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 39 (2), 137-152.
- Mikulincer, Mario, and Philip R. Shaver (2005). Attachment Security, Compassion, and Altruism. *Current Directions in Psychological Science*, 14 (1), 34–38.
- Miller, Lisa J. (2012). *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Miller, Ron (2005). Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 3 (10), 33-40.
- Milliman, John; Czaplewski, Andrew J. and Ferguson, Jeffery (2003). Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment, *Journal of Organizational Change Management*, 16 (4), 426-447.
- Moberg, D.O. (2010). Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 62 (2), 99-114.
- Monroe, Kristen Renwick (2002). Explicating Altruism. *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*, Ed. S. G. Post, L. G. Underwood, J. P. Schloss, and W. B. Hurlbut. Oxford: Oxford University Press, 106-122.
- Monroe, Kristen Renwick (1994). A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory, *American Journal of Political Science*, 38 (4), 861-893.
- Morrison, Nancy K. and Severino, Sally K. (2007). Altruism: Toward A Psychobiospiritual Conceptualization. *Zygon*, 42 (1), 25-39.
- Nasr, Seyyed Hossein (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: Harpercollins.
- Okumuş, Ejder (2006). Gösterişçi Dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (2), 17-35.

- Okyay, Pınar; Atasoylu, Gonca; Önde, Mete; Dereboy, Çiğdem; ve Beşer, Erdal (2012). Kadınlarda Yaşam Kalitesi Anksiyete ve Depresyon Belirtilerinin Varlığında Nasıl Etkileniyor? Kesitsel Bir Alan Çalışması. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 23(3), 178-188.
- Onatır, Melahat (2008). *Öğretmenlerde Özgeciliğe İle Değer Tercihleri Arasındaki İlişki*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özdoğan, Öznur (2006). İnsanı Anlamaya Yönelik Bir Yaklaşım: Pastoral Psikoloji, *AÜİFD*, 47 (2), 127-141.
- Özdoğan, Öznur (2005a). *İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, Ankara: Lotus.
- Özdoğan, Öznur (2005b). Ruhsal Yaklaşım ve İnsan: Türkiye’de Bir Uygulama Örneği. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (15), 137-152.
- Özgan, Habib; Bulut, Lola; Bulut, Ayhan ve Bozbayındır Fatih (2013). Öğretmenlerin Ruhsal Liderlik Algıları İle Motivasyonları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (1), 70-83.
- Özkarar, F. G., Scherler, N., Köksal, F., İçöz, F.J. ve Çetinkaya, H. (2012). Temel Duygulanım Sistemlerinin Maneviyatla İlişkisi: Türk ve Amerikan Normlarının Kıyaslanması. *17. Ulusal Psikoloji Kongresi*, İstanbul, Turkey.
- Özkarar, F.G., Scherler, H.N., Köksal, F. ve Çetinkaya, H. (2011). Temel Afektif Sistemlerin Maneviyatla İlişkisi: Türk ve Amerikan Normlarının Kıyaslanması. *12. Uluslararası Nöropsikanaliz Kongresi*, Berlin, Almanya.
- Özkarar, F.G., Scherler, H.N., ve Köksal, F. (2009). *Afektif Sinirbilim Kişilik Ölçeğinin Türkçe Standardizasyonu*. 10. Uluslararası Nöropsikanaliz Kongresi, Paris, Fransa.

- Özkarar, Fatma Gökçe (2007). Nöropsikanaliz: Zihin ve Beden İkilemine Bir Barış Çağrısı. *Türk Psikoloji Bülteni*, 13 (40), 56-66.
- Palabıyık, Hamit (2011). Gönüllülük ve Yerel Hizmetlere Gönüllü Katılım Üzerine Açıklamalar. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 9 (1), 83-114.
- Pargament, Kenneth I. and Saunders, Stephen 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.
- Park, Crystal L. and Paloutzian, Raymod F. (Eds.) (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, New York and London: The Guilford Press.
- Paloutzian R.F. and Ellison C.W. (1982). *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory, Research and Therapy*. New York: Wiley.
- Patton, M.Q. (2001). *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks, London, and New Delhi: Sage Publications.
- Perry, Ralph Barton (1996). *The Thought and Character of William James*, Vol. 2, Nashville and London: Vanderbilt University Press.
- Piliavin, Jane Allyn and Charng, Hong-Wen (1990). Altruism: A Review of Recent Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, 16, 27-65.
- Praetorius, R.T. and Machtmes, K. (2005). Volunteer Crisis Hotline Counselors: An Expression of Spirituality. *Social Work & Christianity*, 32 (2), 116-132.
- Püsküllüoğlu, Ali (2004). *Arkadaş Türkçe Sözlük*, Ankara: Arkadaş Yay.
- Roof W.C. (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journey of The Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.

- Rose, Stuart (2001). Is the Term 'Spirituality' a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by It?. *Journal of Contemporary Religion*, 16 (2), 193- 207.
- Rustoen, Tone and Hanestad Berit Rokne (1998). Nursing Intervention to Increase Hope in Cancer Patients. *Journal of Clinical Nursing*, 7,19-27.
- Salem, M. (2012). The Role of Spirituality in Altruistic Behavior. Retrieved from: <http://www.sonoma.edu/users/v/vannuysd/320/samplepaper.pdf>, 01.12.2011.
- Sancaklı, Saffet (2006). Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında Îsâr (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (17), 29-56.
- Saroglou, Vassilis (2013). Religion, Spirituality and Altruism, *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*, Ed. Kenneth I. Pargament, New York: American Psychological Association, 439-450.
- Saroglou, Vassilis (2006). Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth of Reality?. *Psychology of Religion Newsletter*, 31 (2), 1-8.
- Saroglou, V.; Pichon, I.; Trompette, L.; Verschueren, M. and Dernelle, R. (2005). Prosocial Behavior and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44, 323-348.
- Saslow, Laura R.; John, Oliver P.; Piff, Paul K.; Willer, Robb; Wong, Esther; Impett, Emily A.; Kogan, Aleksandr; Antonenko, Olga; Clark, Katharine; Feinberg, Matthew; Keltner, Dacher and Saturn, Sarina R. (2013). The Social Significance of Spirituality: New Perspectives on The Compassion–Altruism Relationship. *Psychology of Religion and Spirituality*, 15 (3), 201-218.

- Sessanna, Lorelee; Finnell, Deborah ve Jezewski, Mary Ann (2007). Spirituality in Nursing and Health-Related Literature: A Concept Analysis. *Journal of Holistic Nursing*, 25 (4), 252-262.
- Seyyar, Ali (2009). Çalışma Hayatında ve İşyerinde Maneviyat. *Kamuda Sosyal Politika*, 3 (11), 42-52.
- Schimmel, Annemarie (2005). Türkiye’de Tasavvuf ve Manevi Hayat, *DEÜİFD*, Çev. Süleyman Gökbulut, 22, 185-195.
- Schleiermacher, Friedrich, (1928). *The Chitistian Faith*, Trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart. Philadelphia: Fortress.
- Scott, Daniel (2011). Spirituality and Social Work, *International Journal of Children's Spirituality*, 16 (1), 62-64.
- Scott, Niall and Seglow, Jonathan (2007). *Altruism*, Berkshire and New York: Open University Press.
- Sessanna, Lorelee; Finnell Deborah and Jezewski, Mary Ann (2007). Spirituality in Nursing and Health-Related Literature : A Concept Analysis, *Journal of Holistic Nursing*, 25, 252-262.
- Segall, M.H.; Dasen, P. R.; Berry, J.W. and Poortinga, Y.H. (1999). *Human Behavior in Global Perspective: An Introduction to Cross-Cultural Psychology*. Needham Heights: Allyn & Bacon Publications.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk (2002). *Toplumsal Bütünleşme ve Dinî Hayat*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Smith, P. B.; Bond, M. H. and Kağıtçıbaşı, Ç. (2006). *Understanding Social Psychology across Cultures: Living and Working in a Changing World*. London: Sage Publications.

- Snyder, C., and Shane J., Lopez (2007). *Positive psychology: The Scientific and Practical Explorations of Huma Strength*. California: Sage Publications.
- Soran, Sönmez (2007). *Kozmik Mutluluk ve Bütünsel Kişisel Gelişim Yolu*, İstanbul: Kavim Yayıncılık.
- Soysaldı, Mehmet (2006). *Kalbin Manevi Hastalıkları*, Ankara: Bizim Büro Basımevi,
- de Souza, M.; Durka, G.; Engebretson, K.; Jackson, R. and McGrady, A. (Eds.) (2006). *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, Dordrech: Springer.
- Stark, Cleveland A. and Bonner, Dylan C. (Eds.) (2012). *Handbook on Spirituality: Belief Systems, Societal Impact and Roles in Coping*, e-kitap: Nova Science Publishers.
- Steele, Whitney Randolph; Schreiber, George B.; Guiltinan, Anne; Nass, Catharie; Glynn, Simone A.; Wright, David J.; Kessler, Debra; Schlumpf, Karen S.; Tu, Yongling; Smith, James W. and Garratty, George (2008). The Role of Altruistic Behavior, Empathetic Concern, and Social Responsibility Motivation in Blood Donation Behavior. *Transfuion*, 48, 43-54.
- Stein, Jess (Ed.) (1967). *The Random House Dictionary of The English Language*, New York: Random House.
- Streib, Heinz and Hood, Ralph. W. (2008). Research on “Spirituality”: New Perspectives from Reconsidering the Classics on Religion. Paper for the Annual Meeting of the American Academy of Religion 2008 in Chicago. Retrived 01 02, 2012, from: [http://www.uni-bielefeld.de/\(en\)/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html](http://www.uni-bielefeld.de/(en)/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html)
- Subaşı, Necdet (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İstanbul: İz Yay.

- Şensoy, Sedat (2003). Mâna, *DİA*, 27, 555-557.
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1962). Yaşlara Göre Dini Yaşayışın Şiddet ve Kesafeti Üzerinde Bir Anket Denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 141-151.
- Taylor, Shelley E.; Peplau, Letitia Anne ve Sears, David O. (2007). *Sosyal Psikoloji*, Çev. Ali Dönmez, Ankara: İmge Kitabevi.
- Tekin, Mustafa (2011). Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler. *İÜİFD*, 25, 5-28.
- Tekin, Mustafa (2004). Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, İstanbul: Kurav Yay.
- Tetlock, Philip E. (2003). Thinking The Unthinkable: Sacred Values and Taboo Cognitions. *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (7), 320-324.
- Tillich, Paul (1959). *Theology of Culture*, New York: Oxford.
- Toparlı, Recep (Ed.) (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Topsakal, Harun Reşit ve Çelik, İbrahim (1996). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: MEB Yay.
- Topses, Gürsen (2012). Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education*, 1 (2), 60-71.
- Tuğlacı, Pars (1979). *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, 4, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Tuncay, Tarık (2007). Kronik Hastalıklarla Başetmede Tinsellik. *Sağlık ve Toplum Dergisi*, 2, 13-20 (27.05.2013 tarihinde şu adresten ulaşılmıştır: <http://www.ssyv.org.tr/sdetay.asp?did=108>)

- Türkyılmaz, Nuray (2008). *Davranış Genetiği Bağlamında Dini ve Manevi Eğilimler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul.
- Tüzer, Abdüllatif (2006). *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergah Yay.
- Uysal, Veysel (1995). İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma. *İslami Araştırmalar*, 8 (3-4), 263-271.
- Uysal, Veysel ve Ayten, Ali (2009). Ruhsallık Umutsuzluğu Azaltır mı? Ruhsallık-Umutsuzluk İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma. *16. Ulusal Sosyal Psikiyatri Kongresi - Kongre Kitabı*, Safranbolu, Karabük, 1-4 Temmuz 2009, 318-330.
- Ümmet, Durmuş (2012). *Üniversite Öğrencilerinde Özgeçilik Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Van Til, J. (1988). *Mapping the Third Sector: Voluntarism in a Change Social Economy*. New York: The Foundation Center.
- Vaughan, F. (1991). Spiritual Issues in Psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 105-119.
- Wakefield, Gordon S. (2005). Spirituality, Christian. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Ed. Alister E. McGrath. 15.06.2013 tarihinde şu adresten ulaşılmıştır:
http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631198963_c_hunk_g978063119896321_ss13-4#citation
- Wakefield, Gordon S. (1988). *A Dictionary of Christian Spirituality*. London: SCM.
- Webster (1957). *Webster's New World Dictionary of The American Language*, Cleveland and New York: The World Publishing Company.

- Wentzel, Kathryn R. (1991). Social Competence at School: Relation Between Social Responsibility and Academic Achievement. *Review of Educational Research*, 61 (1), 1-24.
- Whitehead, Alfred North, (1974). *Religion in the Making*, New York: New American Library.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, John (2000). Volunteering. *Annual Review of Sociology*, 26, 215-240.
- Woodburn, Julie A. ve Berge, Zane L. (2011). The Use of Spirituality in Training and Adult Education. *International Journal on New Trends in Education and Their Implications*, 2 (2), 1-8.
- Wulff, David M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, New York: Wiley.
- Yaparel, Recep (1987). Dinin Tarifi Mümkün mü?. *DEÜİFD*, 4, 403-419.
- Yapıcı, Asım (2011). Kuramdan Yönteme “Ruh Sağlığı-Din” Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler, *ÇÜİFD*, 11 (2), 25-61.
- Yapıcı, Asım (2007). Geleneksellik ile Modernlik Arasına Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık. *DEM Dergi*, 1 (2), 24-29.
- Yapıcı, Asım (2006), Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık. *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, Ed. Ü. Günay ve C. Çelik, Adana: Karahan Kitabevi.
- Yapıcı, Asım ve Yıldırım, Mustafa (2003). Küreselleşme Sürecinin Dini Kimliklere Etkisi: Sosyal Psikolojik Bir Araştırma. *Dini Araştırmalar*, 6 (17), 119-121.
- Yaran, Cafer Sadık (2009). *Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, İstanbul: Rağbet Yay.

- Yaşar, Ahmet (1999). *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeğın, Abdullah (1992). *Yeni Lügat*, İstanbul: Hizmet Vakfı Yay.
- Yel, A. Murat (1995). İslam'da Büyük ve Küçük Gelenekler. *Bilgi ve Hikmet*, 10, 40-62.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek Hasan (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin.
- Yıldız, Çilem; Emekdaş, Gürol; Kanık, Arzu; Tiftik, Naci; Solaz Nuri; Aslan, Gönül; Tezcan, Seda; Serin, Mehmet S.; Erden, Sema; Helvacı İlder ve Otağ, Feza (2006). Neden Kan Bağışlamıyoruz Mersin İli'nde Yaşayanlarda Kan Bağışına Genel Bakış: Anket Çalışması. *İnfeksiyon Dergisi*, 20 (1), 41-55.
- Yıldız, Sebahattin; Taştan Boz, İlknur ve Yıldırım, Bahadır Fatih (2012). Kişilik Tipi İle Olumlu Sosyal Davranış Arasındaki İlişki: Marmara Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 26 (1), 215-233.
- Yılmaz, Meryem (2011). Holistik Bakımın Bir Boyutu: Spiritualite, Doğası ve Hemşirelikle İlişkisi. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 14 (2), 61-70.
- Yılmaz, Meryem ve Okyay, Nesrin (2009). Hemşirelerin Maneviyat ve Manevi Bakıma İlişkin Görüşleri, *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi*, 3, 41-52.
- Yinger, J. Milton (1957). *Religion, Society, and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*, New York: Macmillan.

Yust, Karen-Marie; Hyde, Brendan ve Ota, Cathy (2010). Cyber Spirituality: Facebook, Twitter, and the Adolescent Quest for Connection. *International Journal of Children's Spirituality*, 15 (4), 291-293.

Zarcone, Thierry (2006). Sözlü Gelenek ve Yazım Arasında Sufizm'in Yeri, Çev. Hülya Küçük ve Sevede Düzgüner. *Bilgi Yolu*, 9, 133-140.

Zinnbauer, Brian J. and Pargament, Kenneth. I. (2005). Religiousness and Spirituality. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Eds. Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Parks. New York: The Guilford Press, 21-42.

Zinnbauer, Brian; Pargament, Kenneth I.; Cole, Brenda; Rye, Mark S.; Butter, Eric M.; Belavich, Timothy G.; Hipp, Kathleen M.; Scott, Allie B. and Kadar, Jill L. (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (4), 549–564.

Elektronik Kaynaklar

<http://www.tkhk.gov.tr/TR,197/i--ulusal-din-psikolojisi-ve-manevi-bakim-calistayi.html>

<http://www.spirituelyasamkoclugu.com/>

<http://www.sayaka-okul.com/programlar/spirituel-dersler/>

http://www.radikal.com.tr/turkiye/kizilaydan_helal_kan_atagi-1142464, 21.07.2013

**Ek 2: University of Tennessee at Chattanooga Fakülte Etik Kurulu
Araştırma İzin Belgesi (Institutional Review Board)**

FORM A:

**APPLICATION FOR REVIEW OF RESEARCH INVOLVING HUMAN
SUBJECTS**

Investigator's Assurance: By submitting this protocol, I attest that I am aware of the applicable principles, policies, regulations, and laws governing the protection of human subjects in research and that I will be guided by them in the conduct of this research.

Title of Research Spirituality and Altruism: A Study with Blood Donors in Turkey and the U.S.

		Dept
Principal Investigator	Sevde Düzgüner Dr. Ralph Hood J. Christopher F Silver	Psychology
Project Manager	Thomas J. Coleman III	Psychology
Research Assistants	Christopher Vance, Rachel Nolen, Sara Hall, Joshua Hill, Evan Smith, Derek Giamundo, Joshua Lang, Allison Baker, Rachel Iroff, Suzanne Gagliano, Erin Catellano,	
Faculty Advisor (for student apps)		

Please check that all of the following items are attached (where applicable) before submitting the application:

- Any research instruments (any tests, surveys, questionnaires, protocols, or anything else used to collect data)
- All informed consent documents (see www.utc.edu/irb for sample informed consent documents)

- Permission from applicable authorities (principals of schools, teachers of classrooms, etc.) to conduct your research at their facilities
- Appropriate permission and signatures from your faculty advisor (if applicable).
- Please be sure the entire application is filled out completely.

****All student applications must be signed by the faculty advisor then scanned and submitted electronically, OR submitted directly by the faculty advisor.**

All applications should be submitted by email to instrb@utc.edu.

Anticipated dates of research project: June 15 through July 15 ?

Please allow 2 weeks for IRB processing from date of submission.

Please be aware that you cannot begin your research until it has been officially approved by the IRB.

Type of Research:

Dissertation/Thesis

Faculty Research (Please see information at the bottom of this form if this research pertains to a grant opportunity)

Other (please explain):

Purpose/Objectives of Research: (Briefly state, in non-technical language, the purpose of the research and the problem to be investigated. When possible, state specific hypotheses to be tested or specific research questions to be answered. For pilot or exploratory studies, discuss the way in which the information obtained will be used in future studies so that the long term benefits can be assessed.)

This project aims to investigate the perceptions of spirituality and its relationship with altruistic behavior by a qualitative and a quantitative research in both Turkey and in the United States.

The research questions for the qualitative part of the project are as follows:

1. What are the main motivating factors for donating blood?
2. Are there any altruistic reasons for donating blood?
3. Are there religious and / or spiritual reasons among the motivations for donating blood altruistically?
4. Does donating blood cause spiritual experiences?
5. How do the blood donors define religiosity and spirituality?
6. What are the similarities and differences of the perceptions of spirituality of blood donors who have different cultural, social and religious backgrounds?

These questions are to be answered by analyzing the replies and statements of the interviewees. The same interview protocol has been completed with the Turkish sample with the permission of both Necmettin Erbakan University and the Red

Crescent in Turkey. After the process of content analysis based on grounded theory is completed the results from the two countries will be compared.

The main research questions for the quantitative portion of the project are as follows:

1. What are the demographics that relate to spiritual well-being, helping attitudes, and empathy?
2. Are there any significant difference between blood donors and non-donors from the point of helping attitudes, spiritual well-being and empathy?
3. Do empathic concerns relate to helping attitudes?
4. Do helping attitudes relate to spiritual well-being?
5. Are there any significant difference between religious well-being and existential well-being from the point of helping and empathy?

We plan to answer these questions by using the data collected from the three scales. (See in the appendix) This data will be analyzed via SPSS 21 program by the coordinators of the study. The results which stem from both parts will be published both in Turkish and in English in the future.

Relevant Background and Rationale for the Research: (This section should present the context of the work by explaining the relation of the proposed research to previous investigations in the field. Include citations for relevant research.)

This project consists of two main concepts, spirituality and altruism. Recently, spirituality has attracted increasing attention and is becoming conceptualized in the field as being a separate construct from religiousness. Several approaches have emerged during this period, some of them placing these terms into opposite poles while others have asserted them to be distinct but closely interrelated (Mattis and Jagers, 2001; Zinnbauer and Pargament, 2005). In addition to this, some of them alleged that religion is the general term which comprises spirituality (Pargament, 1999; Streib and Hood, 2008) while others claim that spirituality covers a wider spectrum of activities than the term religion (Rose, 2001; Hood, Hill and Spilka, 2009; Moberg, 2010).

Literature asserts that spirituality denotes “the search for universal truth” (Goldberg, 1990), “the individual search for existential meaning” (Doyle, 1992) and “a subjective experience of the sacred” (Vaughan, 1991). Generally it can be said that spirituality is related to individual beliefs and practices, the sense of being connected to the sacred and the universe, development of self and personal potentials, and the search for meaning and satisfaction with life. Altruism which is commonly defined as “voluntary behavior that is carried out to benefit another person without the anticipation of external reward” (Bar-Tal, 1976) has been regarded as a moral character and has become a subject matter of scientific inquiry. Although dozens of studies debate whether or not real altruism exists (Batson, 1989; Flescher and Worthen, 2007), any activity in which time is given freely to benefit another person, group or cause might be considered altruistic behavior. Wilson (2000) makes the issue clearer by expressing that “volunteering is part of

helping behaviors, entailing more commitment than spontaneous assistance but narrower in scope than the care provided to family and friends”.

Altruism is generally associated with religiousness because it is appreciated by almost every religion (Cascio, 2001). A spiritual dimension has become prominent in the relationship between religiousness and altruism. Thus, it is also discussed if spirituality is an individualistic and self-centered tendency or implies highly internalized prosocial values such as altruism (Saroglou, 2006). Emerging researches show that spirituality is one of the predictors of volunteer and altruistic behavior (Praetorius and Machtmes, 2005; Saroglou, 2006). This project will contribute to the literature by testing the findings of previous studies and comparing the attributions of spirituality and altruism in two different countries?

The importance of the study could be summarized as follows:

1. The U.S. is a Western and cosmopolitan society most of whom are Christian while Turkey is a bridge between Eastern and Western cultures and consists mostly of Muslims. The project is important because it will comparatively present data from different cultures.
2. A glance to the literature shows that spirituality is always investigated as a personal phenomenon including self-connectedness with the sacred and personal emotional experiences. It is important to focus on the social dimension of spirituality which includes not only being connected to others but also being responsible and altruistic.

References

- Bar-Tal, D. (1976). *Prosocial Behavior*. Washington: Hemisphere Publishing Corporation.
- Batson, C. (1989). Religious Prosocial Motivation: Is it Altruistic or Egoistic?. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 57 (5), 873-884.
- Cascio, T. (2003). Religious Foundations of Charity. In T. Tirrito & T. Cascio (Eds.), *Religious Organizations in Community Services: A Social Work Perspective*, (pp. 3-20) New York: Springer Publishing Company.
- Doyle, D. (1992). Have We Looked beyond the Physical and Psychosocial?. *Journal of Pain and Symptom Management*, Vol. 7, 302-311.
- Flescher, A.M., & Worthen, D.L. (2007). *The Altruistic Species*. Philadelphia & London: Templeton Foundation Press.
- Goldberg, R.S. (1990). The Transpersonal Element in Spirituality and Psychiatry. *Psychiatric Residents Newsletter*, Vol. 10, 9.
- Hood, R.W., Hill, P.C., & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion*, New York & London: The Guilford Press.

- Mattis, J., & Jagers, R. (2001). A Relational Framework for the Study of Religiosity and Spirituality in the Lives of African Americans. *Journal of Community Psychology*, Vol. 29 (5), 519-539.
- Moberg, D.O. (2010). Spirituality Research: Measuring the Immeasurable?. *Perspectives on Science and Christian Faith*, Vol. 62 (2), 99-114.
- Pargament, K.I. (1999). The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, Vol. 9 (1), 3-16.
- Praetorius, R.T., & Machtmes, K. (2005). Volunteer Crisis Hotline Counselors: An Expression of Spirituality. *Social Work & Christianity*, Vol. 32 (2), 116-132.
- Rose, S. (2001). Is The Term 'Spirituality' a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by it?. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 16 (2) 193-207.
- Saroglou, V. (2006). Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth of Reality?. *Psychology of Religion Newsletter*, Vol. 31 (2), 1-8.
- Streib, H., & Hood, R.W. (2008). Research on "Spirituality": New Perspectives from Reconsidering the Classics on Religion. Paper for the Annual Meeting of the American Academy of Religion 2008 in Chicago. Retrived 01 02, 2012, from: [http://www.uni-bielefeld.de/\(en\)/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html](http://www.uni-bielefeld.de/(en)/theologie/forschung/religionsforschung/publikationen/open_access.html)
- Vaughan, F. (1991). Spiritual Issues in Psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 23, 105-119.
- Wilson, J. (2000). Volunteering. *Annual Review of Sociology*, Vol. 26, 215-240.
- Zinnbauer, B.J., & Pargament, K.I. (2005). Religiousness and Spirituality. In R.F. Paloutzian & C.L. Parks (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, (pp. 21-42). New York: The Guilford Press.

Methods/Procedures: (Briefly discuss, in non-technical language, the research methods which directly involve use of human subjects. Discuss how the methods employed will allow the investigator to address his/her hypotheses and/or research question(s).)

In order to investigate the relationship between spirituality and altruism we plan to conduct both qualitative and quantitative researches with blood donors.

1. Semi-structured qualitative interview protocol consists of questions about altruism and spirituality which were derived from the Self-Report Altruism

Scale (Rushton, Chrisfohn and Fekken, 1981), the Spirituality Scale (Delaney, 2003) and the Spiritual Well-Being Scale (Paloutzian and Ellison, 1982) as well as the literature.

2. The Helping Attitudes Scale (Nickell, 1998), the Spiritual Well-Being Scale (Paloutzian and Ellison, 1982) and the Empathic Concern (EC) scale (Davis, 1980) will be used for the quantitative part of the project.

The interview protocol and the scales are in the appendix A-D.

Once a blood donor accepts to participate in this survey the researcher will conduct an interview utilizing the questions in the protocol. Then the donor will be asked to participate in the quantitative portion of the survey. The scales will be given to the participants as a printed sheet to be answered on their own.

Subject Population: (List the size of population be used, and check if any of the populations listed apply to the study. Discuss criteria of selection or exclusion, population from which they will be selected, and duration of involvement. *NOTE: Federal guidelines require selection of subjects be equitable within the exclusions, and subjects meeting the criteria cannot be discriminated against for gender, race, social or financial status, or any other reason.*)

Describe Sample: Blood Donors in the United States

Approximate Number of Subjects: 80-100

Subjects Include (check if applicable):

- | | | |
|---------------------------------|--------------------------|--------------------------|
| Minors (under 18) | <input type="checkbox"/> | |
| Involuntarily institutionalized | <input type="checkbox"/> | |
| Mentally handicapped | <input type="checkbox"/> | |
| Health Care Data/Information | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |

IF YOU HAVE CHECKED THE BOX PERTAINING TO HEALTH CARE DATA, BE SURE YOU HAVE COMPLETED ANY NECESSARY HIPAA FORMS AS WELL.

Informed Consent: Describe the consent process and attach all consent documents. See www.utc.edu/irb for sample informed consent forms and complete information regarding informed consent.

All research must be conducted with the informed consent (signed or unsigned, as required) **of all participants:**

Participants will certify their consent by signing an informed consent (see Appendix E). They will also be provided with contact information should they wish to contact the principal research or the UTC IRB.

Incentives: What incentives will be offered, if any? (Indicate whether or not subjects are to be paid, how and when they will be paid, amount, and the rationale

for payment. The proposed payment should be commensurate with the time required for participation, travel expenses, and/or inconvenience assumed by the subject, but should not be so great as to constitute undue influence on an individual to assume risks of study participation that would not otherwise be undertaken.)

The subjects will not be paid. Participants will be asked to volunteer and informed that there will be no incentives for participation.

Risks/Benefits to Participants and Precautions to Be Taken: (This section should discuss all possible risks and discomforts from participation in the study, indicating both severity and likelihood of occurrence for each. Risks may range from the physical to the psychological. Inconvenience, travel, or boredom may also be considered risks of participation in the study. The methods that will be used to minimize these risks should also be discussed. Many studies hold the potential for loss of privacy and confidentiality. These concerns should be noted in this section. If subjects are vulnerable populations, or if risks are more than minimal, please describe what additional safeguards will be taken.)

As this research includes a qualitative study, participant data including communication exchanges between research and potential participant will be kept confidential until their research interview is complete. Afterward the interview will be transcribed and all personal identifiers removed. All previous identification data will be destroyed upon receipt of quality transcription data. Once the transcription quality is determined acceptable by the judgment of the principal investigator and project advisors, the audio files and any identifying information will be destroyed.

Access to this system will be regulated through usernames and passwords controlled by Sevde Düzgüner, Dr. Ralph W. Hood Jr., and Christopher F. Silver. While risk is minimal, should something occur prior to the removal of personal information, the team would contact participants via email to inform them of the breach of security. Christopher F. Silver has over 15 years' experience in the Information Systems industry both in networking and security. Therefore the risk to participants should be minimal.

In your opinion, do benefits outweigh risks? Yes No

Privacy/Confidentiality: (Please describe whether the research would involve observation in situations where subjects have a reasonable expectation of privacy. If identifiable existing records are to be examined, has appropriate permission been sought, i.e. from institutions, subjects, and physicians? What provision has been made to protect the confidentiality of sensitive information about individuals? Are research records anonymous? If not, there should be discussion of how records will be coded, and where and how they will be stored. It should also note where and

how signed consent forms will be maintained. If video or audio tapes will be made as part of the study, disposition of these tapes should be addressed. In general, the IRB recommends that research tapes be destroyed as soon as the needed data are transcribed, and that only restricted study personnel be allowed access to the tapes. List the names of individuals who will have access to names and/or data. If other procedures are proposed [for example, retaining tapes for future use, allowing individuals other than study investigators access to the tapes] justification should be presented and separate.)

All participants will complete an informed consent prior to participation and will be debriefed following the completion of the survey. The participants will be informed of the potential risks of qualitative type studies prior to the interview. This will include the potential exposures explained to the participants. While our team will be mindful and cautious of the risks involved, each of us is committed to protecting participant information.

Audio data will be collected via digital recorder and stored at UTC on the psychology office standalone computer noted above. Any transcribers contracted under this project must sign a confidentiality agreement related to participant information. Upon signing this form, they will be transmitted securely small amounts of encrypted files with the interviews embedded within them. To open these files, they must enter two sets of passwords follow the SANS method of password encryption. As each interview transcription is completed, the transcriber will be sent the next file. This is to minimize risk to our interview participants should there be a breach of confidentiality or technology failure in our security. All audio data will be destroyed upon successful completion of transcription. Transcribers will be required to sign a completion of work statement which also notes that all privacy procedures were ensured.

Once the interview has been conducted, any contact information obtained related to research participants including email and phone number information will be destroyed. We have a commitment to ensure we protect our participants and will do everything we can to do so. Within the interviews, all identifying words or phrases will be removed or replaced with general non-identifying terms for participant protection.

Signatures: ** If submitted by a faculty member, electronic (typed) signatures are acceptable. If submitted by a student, please print out completed form, obtain the faculty advisor's signature, scan completed form, and submit it via email. Only Word documents or PDF files are acceptable submissions.

Sevde DUZGUNER
Dr. Ralph W. HOOD Jr.
Christopher SILVER

Principal Investigator or Student

Date

Faculty Advisor (for student applications)

Date

If this research pertains to a grant opportunity:

Grant submission deadline: September 27, 2013

Funding Agency and ID Number: The Scientific and Technological Research
Council of Turkey (TUBITAK)

Students:

Graduate

Undergraduate

Ek 3: University of Tennessee at Chattanooga Fakülte Etik Kurulu Araştırma İzin Belgesi (Instutional Review Board) Bir Bölümünün Türkçesi

FORM A:

İNSAN DENEKLERİ İÇEREN ARAŞTIRMALARIN GÖZDEN GEÇİRİLMESİ İÇİN BAŞVURU

Araştırmacının Teminatı: Bu belgeyi sunarak, araştırmadaki insan deneklerin korunmasını düzenleyen yürürlükteki prensip, politika, düzenleme ve kanunların farkında olduğumu ve bu araştırmanın yürütülmesinde onların yönlendirmelerini esas alacağımı bildiririm.

Araştırma Başlığı: Maneviyat ve Diğerkâmlık: Türkiye ve Amerika'daki Kan Bağışçıları Üzerine bir Çalışma

		Bölüm
Sorumlu Araştırmacılar	Sevde Düzgüner Dr. Ralph Hood J. Christopher F Silver	Psikoloji
Proje Direktörü	Thomas J. Coleman III	Psikoloji
Proje Asistanları	Christopher Vance Evan Smith Derek Giamundo Joshua Lang Allison Baker Rachel Iroff Suzanne Gagliano Erin Catellano Ahmad Itani	
Fakülte Danışmanı (öğrenci başvuruları için)		

Başvurunuzu yapmadan önce aşağıdaki maddelerin araştırmanıza uygun olanlarını belgelerinize ekleyin:

- Araştırma Araçları (bütün test, ölçek, anket, form veya veri toplamada kullanılan digger tüm araçlar)
- Tüm bilgilendirici olur formları (örnek formlar için bkz. www.utc.edu/irb)
- İlgili yetkililerden alınan izin (okul müdürleri, sınıf öğretmenleri vs.)
- Fakülte danışmanınızın izin ve imzası (eğer gerekliyse).
- Lütfen tüm başvuru formunun eksiksiz doldurulduğundan emin olun.

Ek 4: Amerika'daki Kan Bağışçıları İçin Araştırmaya Katılma Kabul Formu**Title of study:** Spirituality: A Study with Blood Donors in Turkey and the U.S.**Principal investigator**
Sevde Duzguner**Faculty Co-investigator**
Dr. Ralph Hood Jr.**School:** University of Tennessee at Chattanooga**INTRODUCTION:**

You are being asked to participate in a study investigating the spirituality of blood donors in the United States. For the portion you are about to participate in, researchers would like to explore some of your reasons for donating blood and what spirituality means to you. This will be accomplished by an interview with you and will examine your attitudes and beliefs associated with spirituality. The results of this study will be made available to the University of Tennessee at Chattanooga and Principal Investigator to Sevde Duzguner.

PURPOSE OF THIS RESEARCH STUDY

This project aims to investigate the perceptions of spirituality and its relationship to other behaviors by a qualitative research in both Turkey and in the United States.

PROCEDURES

In this study we will ask you to participate in a short interview related to questions about spirituality. This interview will last between 10 minutes to an hour depending on how much you wish to contribute. Many people find interviews interesting and fun as they get to express opinions and ideas. Following your participation you will be debriefed fully on the purpose of the survey. Your interview will be audio-recorded to ensure your responses are accurate in the final paper and any identifying information will be held in the strictest of confidence.

POSSIBLE RISKS

There are no foreseeable risks involved in this study. The results of the study will be made available on the following website within a couple of months:

<http://spiritualityresearch.net/>

While this interview will be audio-recorded, the data will be stored in a secure computer in the psychology office at UTC, accessible to our research team. Your name will not be given in the paper or shared with anyone else. Once your interview has been transcribed, we will remove information which could identify you. Additionally, the audio identifiers of your personal contact information from this interview will be destroyed.

RIGHT OF REFUSAL TO PARTICIPATE AND WITHDRAWAL

You are free to choose to participate or not participate in the study. You will not be penalized in any way, should you refuse to participate. You may also withdraw any time from the study and may also refuse to answer some or all the questions.

CONFIDENTIALITY

The information provided by you will remain confidential. Nobody except the principal investigators will have an access to it. Your name and identity will also not be disclosed at any time.

CONTACT INFORMATION OR REGISTER A CONCERN

If you have any further questions you may contact Sevdenuz Duzguner or Christopher Silver at (423) 425-2267 or Ralph Hood at 423-425-4274 or to register a concern or file a complaint related to this research you may contact the UTC IRB by email at instrb@utc.edu or through the IRB Chairman, Dr. Bart Weathington at 423-425-4289. Please note you must be 18 years of age or older to participate.

AUTHORIZATION

I have read and understand this consent form, and I volunteer to participate in this research study. I understand that I will receive a copy of this form. I voluntarily choose to participate, but I understand that my consent does not take away any legal rights in the case of negligence or other legal fault of anyone who is involved in this study. I further understand that nothing in this consent form is intended to replace any applicable Federal, state, or local laws. Finally I also understand that I must be 18 years of age or older.

Participant's Name (Printed or
Typed): Date:

Participant's Signature or thumb
impression:
Date:

Research Assistant's
Signature: Date:

The Institutional Review Board of the University of Tennessee at Chattanooga
IRB # 13-089

Ek 5: Amerika'daki Kan Bağışçıları İçin Araştırmaya Katılma Kabul Formu Bir Bölümünün Türkçesi

Çalışmanın Başlığı: Maneviyat: Türkiye ve Amerika'daki Kan Bağışçıları
Üzerine bir Çalışma

Sorumlu Araştırmacı
Sevde Düzgüner

Fakülte Ortak Araştırmacı
Dr. Ralph Hood Jr.

Okul: University of Tennessee at Chattanooga

GİRİŞ:

Bu formda Amerika'daki kan bağışçılarının maneviyatını inceleyen bir çalışmaya katılmanız rica edilmektedir. Çalışmada, sizin kan bağışı yapma nedenleriniz ve maneviyatın size ne ifade ettiği araştırılmaktadır. Bunun için sizinle mülakat yapılacak ve maneviyatla ilgili tutum ve inançlarınız incelenecektir. Çalışmanın sonuçlarına the University of Tennessee at Chattanooga'dan ve sorumlu araştırmacı Sevde Düzgüner'den ulaşılabilecektir.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu proje, Türkiye ve Amerika'daki maneviyat algısı ve bu algının diğer davranışlarla ilişkisini nitel bir araştırma ile incelemeyi amaçlamaktadır.

PROSEDÜR

Bu çalışmada sizden maneviyatla ilgili sorulardan oluşan kısa bir mülakata katılmanız rica edilmektedir. Mülakat, çalışmaya ne kadar katkı sağlamak istediğinize bağlı olarak 10 dakikadan 1 saate kadar sürebilir. Kendi görüşlerini ifade etme imkanı buldukları için çoğu kişi mülakata katılmayı ilginç ve eğlenceli bulmaktadır. Çalışmaya katılmanızın ardından size araştırmanın amaçları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir. Görüşme, final raporunda cevaplarınızın eksiksiz bir şekilde yer aldığından emin olmak amacıyla ses kaydına alınacak ve kişisel bilgileriniz tam bir gizlilik içinde tutulacaktır.

MUHTEMEL RİSKLER

Çalışmada, öngörülen bir risk söz konusu değildir. Çalışma sonuçları birkaç ay içerisinde aşağıdaki adreste yayınlanacaktır:

<http://spiritualityresearch.net/>