

Sevde DÜZGÜNER

Dindarlık ve Maneviyat

Kaynak: Zinnbauer ve Pargament, (2013)
Dindarlık ve Maneviyat, Din ve Maneviyat Psi-
kolojisi (Der. R. Paloutzian - C. L. Park)
(Çev. Ed. İhsan Çopuroğlu - Ali Ayten)
Ankara: Phoenix

2

Dindarlık ve Maneviyat

BRIAN J. ZINNBAUER
KENNETH I. PARGAMENT
Çeviren: Sevdener DÜZGÜNER

Dindarlık ve maneviyat, tarih boyunca insan tecrübesinin bir parçası olmuştur. İnsan faaliyetlerinin her çeşidiyle kesişerek bu iki terim, sanat, müzik, şiir, kültür, savaş, ilham, arzu, fedakârlık, ahlak, bağlılık, tefekkür, çatışma ve pek çok insan aktivitesinin hem nesnesi hem de öznesi olmuştur. Son 100 yılda bu fenomenler, sosyal bilimlerden mercek altına alınmıştır. Psikoloji alanındaki ilk araştırmalar, William James (1902/1961), Edwin Starbuck (1899), G. Stanley Hall (1904, 1917), ve George Coe (1900) gibi bilim adamları tarafından yapılmıştır. 20. Yüzyılın ortalarında yaşanan bir durgunluğa rağmen (Hill ve diğ., 2000), 21. yüzyılda psikologlar arasında din ve maneviyata yönelik ilgi de hızlı bir artış yaşanmıştır.

İlgideki bu artış, pek çok araştırmacı tarafından belgelenmiştir (Örn. Emmons & Paloutzian, 2003; Hill ve diğ., 2000; Miller & Thoresen, 2003; Shafranske, 2002; Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999). Özellikle, dindarlık, maneviyat ve sağlık arasındaki ilişki

dikkatleri üzerine çekmiş ve konu, *American Psychologist* Dergisi-nin Ocak 2003 basımının odak noktası olmuştur. Mills tarafından da belirtildiği üzere (2002, nakl. Shafranske, 2002), PsychINFO veya Medline gibi veritabanlarında *din ve sağlık* veya *maneviyat ve sağlık* kelimelerini içeren atıflar, 1994'ten 2001'e kadar beş katına çıkmıştır. Dindarlık ve maneviyatın psikolojik davranışla enteg-rasyonunu betimleyen makale ve kitaplar da halen yaygındır (Örn. Miller, 1999; Richards & Bergin, 1997, 2000; Shafranske, 1996; Zinnbauer & Pargament, 2000).

Bu akademik ve bilimsel araştırma, dindarlık ve maneviyat ile ilgili oldukça fazla sayıda teori, veri ve bilgi üretmiştir. Aslında, bu *Din ve Maneviyat Psikolojisi El Kitabı* da, başlı başına, pek çok bilim adamı ve akademisyenin geçmişte ve günümüzde göstermiş oldukları verimli teorik ve ampirik çabaların bir sonucudur. Bu artan bilgi tabanına bakılarak, psikologlar arasında dindarlık ve maneviyatın doğası ve tanımına dair net bir görüş birliği (konsensüs) olduğu zannedebilir. Ne yazık ki durum böyle değildir. Günümüzde din psikolojisi, anahtar kavramlarının anlamı hakkında karmaşanın tam ortasındadır. Bir önceki araştırma, araştırmacılar ve onların takipçilerinin, dindarlık ve maneviyat tanımlarının çeşitliliğini ortaya koymuştu (Özet için bkz. Zinnbauer, Pargament, & Scott, 1999). Coe (1900) ve Clark (1958) tarafından yapılan ilk çalışmalardan, McReady ve Greeley (1976) ile Scott'un (1997) yaptığı daha güncel çalışmalara kadar bu terimler, çeşitli inançlar, davranışlar, duygular, bağlanmalar, ilişkiler ve tecrübelerle ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde, Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) içerik analizlerinin yanı sıra Pargament, Sullivan, Balzer, Van Haitsma ve Raymark'ın (1995) PC tekniği¹ ile yaptıkları çalışmalar ve Zinnbauer ve Pargament'in (2002) çalışması da, insanların bu terimlerin anlamlarına dair net fikirle-

¹ PC (policy capturing) tekniği sosyal psikolojide kullanılan ve bir kimsenin yargısı ile onu bu yargıya götüren bilgi arasındaki ilişkiyi ölçen istatistiksel bir yöntemdir. PC değerlendirmeleri regresyon analiz modellerine dayanır (ç.n.).

rinin olduğunu, kendilerinden emin bir şekilde inançlarını tanımlayabildiklerini ve dindarlık ve maneviyatı diğer yapı ve fenomenlerden ayırabildiklerini göstermiştir. Bununla birlikte eksik olan şey, din psikolojisi topluluğunun kendi aralarında bir uzlaşmanın olmayışıdır. Nihayet, literatürde bazı olumlu işaretler ortaya çıkmaktadır. Ancak araştırmacılar arasında dindarlık ve maneviyat tanımları, birbiriyle uyuşmamayı sürdürmektedir.

Bu konuda bir ittifakın olmayışı, din psikolojisi için kritik bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Alanın gelişmesi, anahtar kavramlarının kimliği ve anlamı ile en çok ilgi odağı halindeki fenomenlerin yapısına dair belli bir dereceye kadar anlaşma sağlanmasına bağlıdır (Emmons & Paloutzian, 2003; Hill ve diğ., 2000; Moberg, 2002; Shafranske, 2002). Böyle bir uzlaşma olmadığı takdirde alan, odak noktasını kaybetmekte, alanın sınırları belirsizleşmekte ve çalışmalar arasında genelleştirilmeyen bulgular üretilmektedir (Zinnbauer ve diğ., 1997).

Bu bölüm, dindarlık ve maneviyatı tanımlamaya çalışan psikologların karşılaştıkları tarihsel trendlerin ve güncel zorlukların incelenmesi ile başlamaktadır. Ardından dindarlıkla maneviyatı birbirinden farklılaştırma ve kutuplaştırma yönündeki modern eğilimler ele alınarak değerlendirilmektedir. Bu yapıların kavramlaştırılması ve ölçülmesine ilişkin bazı zorluklar ve imkânlar üzerinde de durulmaktadır. Bölüm, geçmiş ve güncel tutaklardan kaçınılarak oluşturulan ve çok düzeyli-çok boyutlu analiz ile gelişimsel değişim kavramlarını bir araya getiren dindarlık ve maneviyat tanımlarının sunulmasıyla sona ermektedir.

GELENEKSEL AÇIDAN DINDARLIK VE MANEVİYATI TANIMLAMAK

Yüz yılı aşkın süredir “dindarlık” ve “maneviyat” terimleri, psikologlar tarafından çok farklı şekilde tanımlanmış olmasına rağmen (Bkz. Zinnbauer ve diğ., 1997; Zinnbauer ve diğ., 1999; Zinnbauer & Pargament, 2002), her iki kavramın da çok boyutlu olduğu konusunda genel bir uzlaşma vardır (Hill ve diğ., 2000;

Moberg, 2002). Bunun da ötesinde geleneksel olarak psikologlar, dinî, "kapsayıcı" (broad-band) bir kavram olarak ele almışlar ve onu maneviyattan açıkça ayırmamışlardır (Hill ve diğ., 2000; Pargament, 1999; Zinnbauer ve diğ., 1997, 1999). Bu açıdan bakıldığında, dinî ve manevî fenomenler, dinî yapının geniş şemsiyesi altında sınıflandırılmıştır veya *din* ve *maneviyat* terimleri birbirinin yerine kullanılmıştır (Spilka & McIntosh, 1996). Geçmiş ve günümüzdeki dindarlık ve maneviyat tanımlarından seçilen bazıları Tablo 2.1 ve 2.2'de görülebilir.

Tablo 2.1. Geçmiş ve Güncel Din Tanımları

Argyle and Beit-Hallahmi (1975, s. 1): İlahi veya insanüstü bir güce duyulan inançlardan ve böyle bir güce yapılan ibadet fiillerinden veya diğer ayinlerden oluşan bir sistemdir.
Batson, Schoenrade, and Ventis (1993, s. 8): Bizim ve bizim gibi olan başkalarının canlı olduğumuzun ve öleceğimizin farkında olmamız sebebiyle karşı karşıya kaldığımız meselelerle yüzleşmek için bireyler olarak yaptığımız her şeydir.
Bellah (1970, s. 21): İnsanı, varoluşunun nihaî koşullarına bağlayan bir dizi sembolik şekil ve eylemlerdir.
Clark (1958, s. 22): 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 tecrübedir.
Dollahite (1998, s. 5): Kutsal arayışını güçlendiren öğreti ve anlatıları olan ahit ve inanç cemaatidir.
James (1902/1961, s. 42): Bireylerin ilahi olduğunu düşündükleri herhangi bir şey ile kendilerini ilişki içinde görmeleri bakımından tek başlarına yaşadıkları duygular, eylemler ve tecrübelerdir.
O'Collins and Farrugia (1991, s. 203): Takipçilerinin kutsal kitapları, sır ayinleri ve ahlaki davranışları da dahil olmak üzere ilahi olana (the divine) ilişkin inanç ve mukabelede bulunma sistemleridir.
Peteet (1994, s. 237): Belli geleneklere has inanç ve fiillere gösterilen bağlılıklardır.

Tablo 2.2. Geçmiş ve Güncel Maneviyat Tanımları

Armstrong (1995, s. 3): Kişinin dünyada faaliyette bulunma şeklini etkileyen bir Yüce Güçle (a Higher Power) olan bir ilişkinin varlığıdır.
Benner (1989, s. 20): Tanrı'nın Kendisiyle ilişki kurulmasına yönelik merhametli (gracious) çağrısına insanın cevabıdır.
Doyle (1992, s. 302): Vaoluşsal anlam arayışıdır.
Elkins, Henderson, Hughes, Leaf, and Saunders (1988, s. 10): Aşkın bir boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisi ile, hayatla ve Nihaî gördüğü şeyle ilişkili olarak tanımlanabilir bazı değerler tarafından karakterize edilen oluş ve tecrübe ediş biçimidir.
Fahlberg and Fahlberg (1991, s. 274): Bireydeki İlahi benlik (the Self) veya beşeri benlik (the self) içindeki ilahi varlıkla iletişime geçme ile alakalı şeydir.
Hart (1994, s. 23): Kişinin inancını günlük hayatında yaşama şekli, bir kimsenin varoluşun nihaî koşullarıyla ilişki kurma şeklidir.
Shafranske and Gorsuch (1984, s. 231): İnsan tecrübesindeki aşkın boyut... kişisel varoluşun anlamına ilişkin bireysel sorular ve kendini (self) daha geniş bir ontolojik bağlama yerleştirme çabaları esnasında birden keşfedilen aşkın boyuttur.
Tart (1975, s. 4): nihaî hedefler, yüce varlıklar, Tanrı, aşk (sevgi), merhamet ve amaçla ilgili geniş insan potansiyelidir.
Vaughan (1991, s. 105): Kutsalın öznel tecrübesidir.

Geleneksel yaklaşımların özelliği, dinî fenomenleri hem özsel (substantive) hem de işlevsel (functional) açılardan anlamalarıdır. Özsel yaklaşımlar dinî, onun özüyle yani kutsal olanla (the sacred) tanımlar. Buna bağlı olarak da araştırmalar, aşkın ya da yakında olan bir güç (a transcendent or imminent power) ile doğrudan ilgili olan (Bruce, 1996) veya bizzat kendisi kutsal nitelikler kazanmış olan (Pargament & Mahoney, 2002; Emmons, 1999) duygular, düşünceler, davranışlar, ilişkiler ve benzerini konu edinmiştir. Argyle ve Beit-Hallahmi'nin (1975) din tanımları buna örnek olarak verilebilir: "Din, ilahi veya insanüstü bir güce duyulan

lan inançlardan ve böyle bir güce yapılan ibadet fiillerinden veya diğer ayinlerden oluşan bir sistemdir" (s.1).

İşlevsel yaklaşımlar ise, dindarlığın bireyin hayatına sunduğu amaçları inceler. İnanç, duygu, uygulama ve tecrübeler, anlam, ölüm, acı, tecrit ve adaletsizlik gibi temel varoluşsal konularla ilintili olagelmış işlevsel mekanizmalar olarak ele alınır (Bruce, 1996; Pargament, 1997). Batson, Schoenrade ve Ventis'in (1993) dindarlık tanımı, işlevsel yaklaşımı yansıtmaktadır: "Dindarlık, bizim ve bizim gibi olan başkalarının canlı olduğumuzun ve öleceğimizin farkında olmamız sebebiyle karşı karşıya kaldığımız meselelerle yüzleşmek için bireyler olarak yaptığımız her şeydir (s.8).

Geleneksel psikolojik araştırma, dindarlığın kişisel yönlerini de vurgulamaktadır (Miller & Thoresen, 2003). Her ne kadar din sosyologları, tipik olarak, dinî hayatın sosyal veya toplumsal yönlerini din sosyolojisi kavramlarına dâhil etseler de din psikologları, geleneksel olarak, bireyin inanç, duygu, davranış, motivasyonları ve benzeri üzerine yoğunlaşmışlardır (Pargament, 1997). William James'in (1902/1961) dindarlık tanımı, bu bireysel odağı aydınlatmaktadır: "Dindarlık, bireylerin ilahi olduğunu düşündükleri herhangi bir şey ile kendilerini ilişki içinde görmeleri bakımından tek başlarına yaşadıkları duygular, eylemler ve tecrübelerdir" (s. 42).

Geleneksel araştırma, aynı zamanda, dindarlık ve maneviyatın hem olumlu hem de olumsuz formları olabileceği düşüncesine dayanır (Hill ve diğ., 2000; Hood, Spilka, Hunsberger, & Gorsuch, 1996; Zinnbauer ve diğ., 1999). Dinî bir yanılsama veya patolojik bir olgu olarak tasvir eden birkaç yazarın çabalarına rağmen (örn., Ellis, 1980; Freud, 1927/1961), çoğu araştırmacı, dengeli betimlemeler yapmışlardır. Örneğin, Fromm (1950), daha büyük bir güç ile ilişkilerinde insanların kendilerini alçalttıkları *otoriter din* ile Tanrı'nın bireylerin dayanma gücü ve kendini gerçekleştirmelerini (self-realization) temsil ettiği ve bunu güçlendirdiği *hümanist din* birbirinin karşısına koymuştur. Allport'un (1966),

içsel din ve *dışsal din* şeklinde meşhur bir ayrımı da vardır. İçsel inanan, dinini "yaşar" ve inancı, kendi içinde nihaî bir değer olarak görür. Bunun aksine dışsal inanan, güvenlik, sosyal statü ya da diğer seküler veya din karşıtı amaçlar elde etmek için oldukça faydacı bir yaklaşımla dinî "kullanır".

Geleneksel yaklaşımlar, özsel ve işlevsel çerçeveleri, bireysel analiz düzeyini ve olumlu ve olumsuz formların betimlemelerini kullanmaları ile göze çarparken tanımlama değişmiştir. Kayda değer en büyük değişim ise, maneviyat kavramının popülaritesinin ve kabulünün artmasıyla ortaya çıkmıştır.

MANEVİYAT VE ZITLIKLARIN ORTAYA ÇIKIŞI

Çeşitli kaynaklarda değinildiği üzere (Hill ve diğ., 2000; Hood, 2003; Wulff, 1997; Zinnbauer ve diğ., 1999) son yıllarda maneviyat, ayrı bir kavram ve araştırma odağı olarak ortaya çıkmıştır. Önceden dindarlıktan ayrı görülmezken 1980'lerden itibaren, "maneviyat" adı altında çok sayıda inanç şekilleri popülarite kazanmıştır. Religion Index'te maneviyata yapılan atıflar, 1940 ve 1950'lerden günümüze kadar önemli derecede artmıştır (Scott, 1997) ve maneviyat, ölçme ve ölçek geliştirme açısından psikolojinin artan ilgisinin odağı olmuştur. Bu değişimler, geleneksel dinî kurumların azalışı, inancın ifadesinde bireysel formların artışı, kutsalın doğrudan tecrübe edilmesini vurgulama temayülü ve dinî çoğulculuk şeklindeki Amerikan kültürü (Bkz. Hill ve diğ., 2000; Hood, 2003; Roof, 1993; Zinnbauer ve diğ., 1999) şeklindeki arka plana karşıt olarak ortaya çıkmıştır. Maneviyatla alakalı konular hakkında yazılmış ve sayısı gittikçe artan kitle-pazar kitaplarında görüldüğü üzere popüler kullanımda da maneviyat dindarlıkla yer değiştirmiştir.

Maneviyatın ortaya çıkışı ile dindarlık ve maneviyat kavramları arasında bir gerilim de meydana gelmiştir. En uç şekliyle, bu iki terim katı bir düalist çerçevede tanımlanmıştır. En felaket

örnekler, özsel, statik, kurumsal, nesnel, inanç temelli "kötü" dindarlığı, işlevsel, dinamik, kişisel, öznel, tecrübe temelli "iyi" maneviyatın karşısına konumlandırırlardır.

Özsel Din - İşlevsel Maneviyat Karşıtlığı

Önceleri din için kullanılan işlevsel betimlemeler şimdi maneviyatın alanı haline gelmektedir. Maneviyat, bireylerin hayatlarındaki anlam bulma, bütünlük, içsel potansiyel ve diğerleriyle bağlantı halinde olma gibi çeşitli kutsal veya varoluşsal hedeflere ulaşma çabalarını temsil eder hale gelmiştir. Örneğin, maneviyat artık, evrensel hakikati aramanın (Goldberg, 1990) yanı sıra bireyi dünyaya bağlayan ve varoluşa anlam ve açıklama getiren bir inanç formu (Soeken & Carson, 1987) olarak tasvir edilmeye başlanmıştır. Bunun aksine özsel olarak dindarlık, formel inanç, grup halinde uygulama ve kurumlarla ilişkilendirilmiştir. Aslında genellikle dindarlık, bu varoluşsal işlevleri çerçeveleyen sınır olarak betimlenmiştir (Pargament, 1999).

Bu kutuplaşma, takipçilerin çalışmalarında da açık hale gelmektedir. Ağır hastalarla yaptıkları inanç ile ilgili bir mülakatta Woods ve Ironson (1999) şu bulguya ulaşmışlardır: Kendilerini "dindar" olarak tanımlayanlar, inançlarını, kurumsal, geleneksel, ritüel haline getirilmiş ve sosyal ifadelerle ilişkilendirme eğilimindedir. Bunun aksine kendilerini "manevî" olarak tanımlayanlar ise inanç ve uygulamalarını, aşkınlık (transcendence) ve bağlanmışlık (connectedness) için mekanizmalar şeklinde ifade etmişlerdir.

Statik Din - Dinamik Maneviyat Karşıtlığı

Bu zıtlıktan bahsederken Wulff (1997), geleneksel olarak dinin fiil şeklinde kavramlaştırıldığını ifade etmiştir. Bununla birlikte yakın geçmişte bu kavram isme dönüşmüştür. Zaman geçtikçe de çoğu kişi için bu terim statik bir varlık haline gelmiş (Pargament, 1997), öğelerine indirgenmiş ve işlevi ortadan kaldırılmıştır. Di-

nin statik tasvirleri, "dinin ne yaptığını veya nasıl işlediğini değil onun ne olduğunu" betimlemiştir (Zinnbauer ve diğ., 1999, s. 904). Bunun aksine maneviyat, dinamik fiil ve sıfatlarla ilişkilendirilmiştir (Emmons & Paloutzian, 2003). Hill ve diğerleri (2000) tarafından ele alındığı gibi, modern söylemde maneviyat, sıklıkla, *tatmin edici (fulfilling)*, *duygulandırıcı (moving)* veya *önemli (important)* gibi kelimelerin yerine kullanılmıştır.

Kurumsal Nesnel Din - Kişisel Öznel Maneviyat Karşıtlığı

Bireysel inanç, duygu ve tecrübelerin geleneksel analizlerinden ayrılan pek çok yazar artık, dinin "kurumsal", "örgütlü" ve "sosyal" yönlerini, maneviyatın "kişisel", "aşkın" ve "ilişki" nitelikleriyle mukayese etmektedir (Örn. Miller & Thoresen, 2003). Peteet'in (1994) bu terimleri psikoterapi içerisinde kavramlaştırması, bu tezada örnek teşkil etmektedir. *Dindarlık*, "belli geleneklerin karakteristiği olan inanç ve uygulamalara bağlılığın yansıtılması olarak tanımlanmış; *maneviyat* ise, insan olma durumunu daha geniş ve aşkın bir bağlamda görmek ve bu nedenle, hayatın anlam ve amacının yanı sıra bir kimsenin yüce varlıkla ilişkisi gibi görülmeyen gerçekliklerle ilgili olmak şeklinde karakterize edilmiştir (s. 237).

Bu zıtlık, araştırmacılar ve onların takipçileri arasında açıktır. Örneğin, Emblen (1992), hemşirelik literatürünün son 30 yılında ortaya çıkan, dindarlık ve maneviyata yönelik referanslara içerik analizi uygulamıştır. Bu iki kavram ile tanımlanan anahtar kelimeler listesi oluşturulduktan sonra ortaya çıkan en yaygın çağrışımlara dayanarak dindarlık ve maneviyat tanımları ortaya konmuştur. Böylelikle *dindarlık*, "örgütlü inançlar ve kişinin fiili olarak uyguladığı ibadetlerden oluşan bir sistem" şeklinde; *maneviyat* ise, "Tanrı ile ilişkinin aşkın niteliğine canlılık kazandıran kişisel yaşam ilkesi" şeklinde tanımlanmıştır (s. 45).

Bu terimlerin kavramlaştırılmasındaki yönelimleri dikkatle inceleyen Hill ve diğerleri (2000) de, maneviyat ile dindarlığı birbirinden ayırmak için bireysel-kurumsal boyutları kullanmış-

lardır. Bununla birlikte onlar, her iki kavramın özünde de kutsalın (the sacred) yer aldığını ileri sürerken din, aynı zamanda, "belirli bir grup insan tarafından geçerliliği kabul edilmiş ve desteklenmiş kutsal arayışının araç ve yöntemlerini" de kapsamaktadır (s. 66).

Bu zıtlık, genel kültürde daha da açık hale gelmektedir. Walker ve Pitts'in (1998) ahlakî olgunluk çalışması, katılımcılara kendilerinin prototip olarak ne ölçüde ahlaklı, dindar veya manevî bir insanı temsil ettiklerini birtakım açıklamalarla değerlendirmelerini isteyen bir soru grubunu içermektedir. Sonuçlar, ahlaklı karaktere sahip olmak ve daha yüce bir güce inanmanın hem dindar hem de manevî insanların temel açıklayıcıları olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte, "maneviyatın, kurumsal kilise örgütleri ile ilişkilendirilmiş inanç ve ritüeller şeklindeki ifadesi" olarak görülen dinin aksine maneviyat, "aşkın olanın kişisel olarak tasdik edilmesi" şeklinde ele alınmıştır (s. 409).

Benzer şekilde, Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) dinî ve manevî tanımlar üzerine yaptıkları içerik analizinde, kutsala yönelik kişisel inançların, her iki kavramın tanımlarında da yaygın olduğu ortaya çıkmıştır. Bununla beraber dindarlık tanımlamaları çoğunlukla, örgütsel uygulama ve aktivitelere, hizmetlere katılmaya, ibadetlerin yerine getirilmesine, kilise üyeliği veya bağlılığına, örgütsel inançlara olan bağlılığa ya da kurumsal temelli inanç sistemlerine olan bağlılığa yapılan atıfları içermektedir. Bunun aksine maneviyat tanımları genellikle, kutsal varlık veya kutsal güçlere bağlanışlık veya onlarla kurulan ilişki ile ilgili duygu ve tecrübelerle gönderme yapmaktadır. Zinnbauer ve Pargament'in (2002) PC tekniği ile yaptıkları çalışmalarında hemşirelerden oluşan katılımcı grup, dindarlığı, formel/örgütsel din açısından; maneviyatı da Tanrı'ya yakınlık veya dünya ve canlı varlıklarla karşılıklı bağlantılı olma duyguları açısından niteleme eğiliminde olmuşlardır.

İnanç Temelli Din - Duygu/Tecrübe Temelli Maneviyat Karşıtlığı

Bu kutuplaşma, hem teorik yazılarda hem de ampirik çalışmalarda görülebilir. Örneğin Elkins (1995) *dinî*, kurumsal, dogmatik ve teolojik olarak tanımlarken *maneviyatı*, "aşkın boyutun farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve kişinin kendisi, diğerleri, doğa, hayat ve Nihaî olarak gördüğü her ne varsa onunla ilişkili olarak tanımlanabilir bazı değerler tarafından karakterize edilen oluş şekli" olarak ele almıştır (Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, 1988, s. 10).

Araştırma literatürü de bu karşıtlığı içermektedir. 42 Afrika-İ-Amerikalı ve 37 Avrupalı-Amerikalı yaşlı ile yaptıkları mülakatla Nelson-Becker (2003), dindarlık ve maneviyat terimlerinin kişisel tanımlarını toplamışlar ve şu sonuca ulaşmışlardır: Din çoğunlukla inançlarla, maneviyat ise çoğunlukla bağlantı (*connection*) veya kalpteki bir his (*a feeling in the heart*) ile ilişkilendirilmiştir. Bu iki kavram, her zaman birbirinden net çizgilerle ayrılmış değildir; ancak sadece dinî açıklayan kelimeler, miras, temel prensipler (amentü), bir düşünme şekli ve görev unsurlarını içerirken, sadece maneviyatı açıklayan kelimeler, Tanrı ile bağlantı (*connection with God*), diğerleri ile ilişki içinde olma ve seçim şeklinde sıralanmıştır.

Olumsuz Din - Olumlu Maneviyat Karşıtlığı

Bir diğer zıtlık da, bu iki terime atfedilen değerdir. Pek çok yazıda maneviyat, hayatın daha ulvi yönü, insan potansiyelinin en üst noktası, hoş giden duygusal durumlar gibi olumlu özelliklerle ilişkilendirilmiştir. Dindarlık ise olumsuz nitelikler tarafından kuşatılmıştır: sıradan inanç, günün şartlarına uymayan doktrin ya da insan potansiyeli önündeki kurumsal engeller. Örneğin, karşıt kültürün karışıklık döneminde yazan Tart (1975), dindarlığın "büyük ölçüde, doğrudan manevî tecrübeden çok daha fazlasını

kapsayan muazzam sosyal yapılara" işaret ettiğini belirtmiştir. Din, "papazlar, dogmalar, doktrinler, kiliseler, kurumlar, politika-kaya karışma ve sosyal örgütlerle" ilişkilendirilmiştir (s. 4). Bunun aksine "'manevî'... terimi doğrudan doğruya insanların, hayatın anlamı, Tanrı, yaşam şekilleri vs. gibi konulardaki tecrübelerini ifade etmektedir." Tart'a göre maneviyat, "insanın, nihai amaçlar, daha yüce varlıklar, Tanrı, hayat, merhamet (*compassion*) ve gayeyle ilgili potansiyelinin engin genişliği" dir (s. 4).

KUTUPLAŞTIRMAYA ELEŞTİRİLER

Genel olarak, dindarlıkla maneviyatı kutuplaştırmanın faydalı olup olmadığı konusu da net değildir. Zaman içinde bu kavramların profesyonel ve popüler kullanımlarında bir değişimin söz konusu olacağı muhakkaktır. Ancak terimlerin dar bir çerçevede tanımlanması veya bu iki kavramın birbiriyle uyuşmayan zıtlar olarak kutuplaştırılması, çeşitli nedenlerden dolayı din psikolojisi araştırmalarını engelliyor görünmektedir.

İlk olarak, özsel statik din ile işlevsel dinamik maneviyat kutuplaştırması, gereksiz yere daraltmaya gitmektir. Salt özsel tanımları dindarlığı, dinin işe yarama şeklini ifade etmeyen ve bireyin hayatı içerisinde evrilen sabit varlıklara indirgemıştır. Sonuçta, zaman içinde donmuş, kişisel olmayan bir din ortaya çıkmıştır (Pargament, 1997). Aynı şekilde, salt işlevsel tanımları da maneviyatı, belli belirsiz sınırlar içinde bırakmıştır (Bruce, 1996). Özsel anlamda kutsal bir nüve olmaksızın, maneviyatı, varoluşsal konulara verilen diğer cevaplardan; din psikolojisini de, felsefe, insan bilimleri ve psikolojinin diğer alanları (Örn. toplum psikolojisi, hümanist psikoloji) gibi disiplinlerden ayıran çok az fark vardır. En kötüsü de, maneviyatı sayısız seküler tecrübeler, varoluşsal arayışlar ve kişisel değerlerle tanımlamak, onu anlamsız değilse de bulanık hale getirmektir (Spilka, 1993; Spilka & McIntosh, 1996).

Kurumsal din ile kişisel maneviyatın birbiriyle uyuşmayan zıtlar olarak kutuplaştırılması da problemli bir konudur. Psikolojik araştırma, bireye yönelik geleneksel odaktan sosyal, politik, tarihsel ve ekonomik bağlamı içerecek kadar genişlemesine rağmen (Chatters & Taylor, 2003; American Psychological Association, 2003) araştırma alanındaki bu genişleme, henüz din psikolojisi içerisinde benimsenmemiştir. Dindarlığı sadece sosyal bağlamla sınırlayarak ve bireyle onun bağlantısını keserek biz, her büyük dinî kurumun temelinde kişisel inanç, duygu, davranış ve tecrübelerle ilgili olduğunu gözden kaçırdık. 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 içerisinde yorumlanmaz ve ifade edilmez. Bireyciliğe 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.

Maneviyatın popüleritesinin, 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). İlginçtir ki, bu kavramı çevreleyen kurumsal olmayan retoriğe rağmen manevî örgüt ve gruplar ortaya çıkmış ve popülerlik kazanmıştır (Hood ve diğ., 1996). Manevî uğraşlar için geleneksel dinleri terk edenler çoğu kez kendileri gibi düşünen diğer kişilere katılmışlardır. Böylece, var olan dinlerden sadece yeni oluşlarıyla ve inançlarının kapsamı noktasında farklılık gösteren manevî örgütler kurulmuştur. Bu farklılık, örgütsel analiz düzeyine karşı kişisel analiz düzeyi temelinde bir fark değildir.

Söz konusu kutuplaşma, kelimelerin yanlış seçimi ile ilgili olarak da ortaya çıkmıştır. Nitekim bir önceki tartışmaya ilişkin ikiden ziyade dört tane terim vardır: Din (*religion*), dindarlık (*religiousness*), mana/ruh (*spirit*) ve maneviyat (*spirituality*). Miller ve Thoresen (2003) tarafından ele alındığı üzere *din*, çoğunlukla kurumsal ve maddi bir fenomen olarak karakterize edilmiş; *dindarlık* ise bireysel inanç ve uygulama açısından betimlenmiştir. Benzer şekilde, dışsal aşkınlık (*external transcendent*) veya içsel canlandırıcı güç olan *ruh*, insanın kutsal aktivitesi olan *maneviyattan* ayrılabilir. Daha uygun olan ise, dinî, ruh ile; dindarlığı da maneviyat ile karşılaştırmak gerektiğidir. Bununla birlikte, Descartes'i hatırlatan bir düalizmde din, çoğunlukla maneviyattan ayrılır. Diğer bir deyişle objektif dışsal varlık (madde) olan din, sübjektif içsel insanî özellik veya süreç olan maneviyattan ayrı görülür. Böylece, bu kavramları sosyal-kişisel ve objektif-sübjektif boyutlar temelinde farklılaştıran "bulgular", belki de, sözcüklerin a priori seçimi ile ilgili olabilir. Kafa karışıklığını en aza indirmek için, kavramları aynı analiz düzeyinde karşılaştırırken (Örn. dindarlık ve maneviyat) veya analiz düzeyleri arasında karşılaştırma yaparken (Örn. din ve maneviyat) araştırmacılar bu kavramları anlasalar iyi ederler.

Bilişsel din ile duygusal maneviyat arasındaki ayrım sınırlılıklarla doludur. İmanına (*faith*) sadece bir fikir, bir kavram veya bir inanç (*belief*) nedeniyle bağlanmış bir dindar tasavvur etmek güçtür. Bağlılığı, inançlar veya bilişsel aktiviteden yoksun manevî bir kimse tasavvur etmek de güçtür. Düşünce ve duygular beraber ortaya çıkar ve birbirini etkiler. Aslında tutku içermeyen dinî inanç da düşünce içermeyen manevî tecrübe de mümkündür. Ancak bunlar, hem dindarlık hem de maneviyata işaret eden düşüncelerin, duyguların, davranışların, motivasyon ve tecrübelerin bir araya gelme şekillerinin çeşitliliğini temsil etmezler.

Son olarak, maneviyatın "iyi" dinin ise "kötü" olarak ikiye ayrılması, diğer teorilere yöneltilmiş olan eleştirileri hatırlatmaktadır: değerlendirmeler betimlemelerle karıştırılmıştır (Hood ve

diğ., 1996). Bir dizi inanç veya uygulamanın olumlu veya olumsuz sonuçlara yol açıp açmadığının belirlenmesi ampirik bir sorudur. Kavramların yapı itibarıyla iyi ya da kötü olarak tanımlamak, psikolojik araştırmayı ciddi bir şekilde sınırlar ve bilgi temelli analizden ziyade sadece bir önyargıyı yansıtabilir.

Dindarlık ve sağlık hakkında giderek artan literatür de, dinî bağlılığın patolojik veya kötü olarak karakterize edilmesine ters düşmektedir (Bkz. Hill ve diğ., 2000; Miller & Thoresen, 2003; Pargament, 1997; Powell, Shahabi, & Thoresen, 2003; Seeman, Dubin, & Seeman, 2003). Kayda değer ölçüde çalışma, dinî kurumlara bağlanmanın özellikle bulundukları ülkede hakları elinden alınanlar (*disenfranchised*)* üzerindeki destekleyici etkilerini belgelemiştir (Örn. Hill ve diğ., 2000; Pargament, 1997). Yeni ortaya çıkan "iyi" maneviyat fikri, araştırmacıların, manevî hayatın potansiyel olarak yıkıcı tarafını göz ardı etmelerine de yol açabilir. Diğerkâmlık (*altruism*) ve merhamet (*compassion*) aracılığıyla Tanrı ile yakınlaşmak için çabalayanların yanı sıra kutsal amaçlarına ulaşmak için kendilerini uç şekillerde cezalandıran, intihar bombacısı olan, kitleleri katleden ve bunları maneviyat arayışı için yapan çok sayıda kişi de vardır. Tanımında maneviyatın karanlık tarafını dikkate almamak, bu fenomeni eksik veya çarpıtılmış olarak tasvir etmek demektir.

Şu konuya değinmek de önemlidir: dindarlık ve maneviyatı birbirine zıt kutuplar olarak ayırmak, araştırmaya katılan herkesin görüşünü yansıtmamaktadır. Yakın zamanlarda yapmış oldukları ampirik bir çalışmada Zinnbauer ve diğerleri (1997), örneklemin çoğunun (%74) kendilerini 'hem manevî hem de dindar' olarak tanımladıklarını; bunun aksine %19'unun kendilerini 'manevî ama dindar değil' ve %4'ünün de kendilerini 'dindar ama manevî değil' şeklinde tanımladıklarını bulmuştur. Benzer şekil-

* Disenfranchised: oy hakkı olmayan, meclise temsilci göndermeyen azınlıklar (ç.n.).

de, geniş çapta yaptıkları bir çalışmalarında Corrigan, McCorkle, Schell, ve Kidder (2003), katılımcıların %63'ünün kendilerini 'manevî ve dindar', %22'sinin kendilerini 'manevî ancak dindar değil' ve %4'ünün de kendilerini 'dindar ancak manevî değil' şeklinde tanımladıkları sonucuna ulaşmışlardır. Amerikalı örneklem üzerine uygulanan bir başka geniş çaplı araştırmaya göre ise (Shahabi ve diğ., 2002), ankete katılanların %52'si kendilerini 'oldukça veya kısmen dindar ve manevî', %10'u kendilerini 'oldukça veya kısmen manevî ama çok az dindar veya hiç dindar değil', %9'u ise kendilerini 'oldukça veya kısmen dindar ama çok az manevî veya hiç manevî değil' ve %29'u da kendilerini 'çok az manevî ve dindar veya hiç manevî ve dindar değil' şeklinde tanımlamışlardır. Zinnbauer ve diğerleri (1997) ve Shahabi ve diğerlerinin (2002) çalışmalarında da dindarlık ve maneviyata dair benlik algıları arasında oldukça yüksek ilişki ortaya çıkmıştır. Bu çalışmalara göre çoğu insan kendilerini hem dindar hem de manevî olarak görmektedir (Bkz. Cook, Borman, Moore, & Kunkel, 2000) ve pek çok kimse için manevî gelişim, destekleyici dinî çevre bağlamında ortaya çıkabilmektedir.

Hood (2003) ve Roof'un (1993, 1998) ele aldıkları ve Zinnbauer ve diğerleri (1997) ve Shahabi ve diğerlerinin (2002) atıfta bulundukları şu bulgu da kayda değerdir: İnançlı kimsele- rin, kendilerini 'manevî ama dindar değil' olarak karakterize eden alt grubu, gerçekten, dindarlığa karşı olumsuz bir görüş taşımaktadır ve dindarlık ve maneviyatın kutuplaştırıldığı fikirlerin kalıcılığını sağlayabilir. Kendilerini 'hem dindar hem de manevî' olarak tanımlayanlara kıyasla bu grup, manevî gelişimle ilgili daha çok mistik tecrübe ve grup tecrübesi yaşadıklarını bildirmişler; onlara göre daha az dinî bağlılık ifade etmişlerdir. Bu manevî mistikler (Hood, 2003) için dinden ayrılma, manevî kimliklerini tanımladıkları bir unsur olabilir. Ancak, bu grubun Amerika'daki insanların çoğunluğu olmaktan ziyade bir alt grup olduğunu da unutmamak gerekir.

Önceki eleştirel özetler ve araştırma girişimlerine dayanarak, dindarlık ve maneviyatın anlamlarına dair birtakım genel sonuçlar ileri sürülebilir (Bkz. Emmons & Paloutzian, 2003; Hill ve diğ., 2000; Hood, 2003; Shafranske, 2002; Shafranske & Bier, 1999):

1. Dindarlık ve maneviyat kültürel "gerçekler"dir ve diğer süreç veya fenomenlere indirgenemezler.
2. Çoğu insan kendilerini 'hem dindar hem de manevî' olarak tanımlamaktadır.
3. Tanımlanabilir (*identifiable*) küçük bir grup, kendilerini 'manevî ancak dindar değil' şeklinde tanımlamaktadır ve maneviyatı dini reddetme aracı olarak kullanmaktadır.
4. Dindarlık ve maneviyat, Amerika nüfusunda çoğunlukla iç içe geçmiştir ve bu kavramlar genellikle "birbiri ile ilişkili ama aynı değil" şeklinde ele alınmıştır.
5. Dindarlık ve maneviyat çok boyutlu, kompleks yapılardır.
6. Dindarlık ve maneviyat, psikolojik sağlıkla (mental health) olduğu kadar duygusal sıkıntı (*emotional distress*) ile de ilişkilendirilebilir.
7. Gerek dindarlığın gerekse maneviyatın hem özsel (substantive) hem de işlevsel yönleri vardır.
8. Dindarlık ve maneviyat, çok düzeyli (*multilevel*) yapılardır. Yani bunlar biyolojik, duygusal, bilişsel, ahlaki, ilişkisel, kişilik veya öz kimlikle alakalı, sosyal, kültürel ve global fenomenlerle ilgilidir.
9. Bireyler ve gruplara göre dindarlık ve maneviyat, zaman içinde gelişebilir ve değişebilir.
10. Kullanımları değişikçe dindarlık ve maneviyat, farklı şekillerde ifade edilmektedir. Dindarlık sıklıkla sosyal veya grup analiz düzeyiyle ilişkilendirilirken maneviyat, çoğunlukla, bireysel analiz düzeyiyle ilişkilendirilmiştir.

ZORLUKLAR VE İMKÂNLAR

Yukarıdaki tarihsel ve sözcüklere ait trendler, 21. yüzyıla doğru giden din psikolojisi için çok önemli sorunlara işaret etmektedir. Bu bölümde, tanımların ve psikolojik araştırma için bir çerçevenin sunulmasının ardından bu sorunların bir kısmına değinilecektir.

Görüş Birliği

Alan için belirgin zorluklardan biri, çeşitli fenomenolojik nüanslarına da duyarlı kalarak dindarlık ve maneviyatın tanımlarına ilişkin bir dereceye kadar profesyonel görüş birliği (konsensüs) 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”. Bu sağduyulu hatırlatma, Hill ve diğerleri (2000), Moberg (2002) ve Shafranske (2002) tarafından da ileri sürülmüştür ve kümülatif bilgi tabanı oluşturmak için tanımlarda bir dereceye kadar grup içi güvenilirlik ihtiyacını dile getirmiştir. Böyle bir tutarlılık olmadığı takdirde, çalışmalardan elde edilen bulguların genelleştirilmesine imkan sağlayan alan içi iletişim bozulmaktadır (Zinnbauer ve diğ., 1997).

Diğer taraftan, eğer araştırmacılar bu terimleri, popüler kullanımlardan tamamen uzak veya dinî ve manevî alanın önemli bölümlerini dışarıda bırakacak şekilde dar bir çerçevede tanımlarlarsa, alanın meşruluğu veya geçerliği sorgulanabilir bir hal alır. Dinî ve manevî tecrübe çeşitleri insanların farklılığına dair dikkate değer ölçüde örnek sağlamaktadır. *Bütün* insanların dindarlık ve maneviyatları hakkındaki evrenselci varsayımlar, bazı insanların inanç ve uygulamalarındaki önemli varyasyonları gölgede bırakmakta, (Moberg, 2002) en kötüsü de, azınlıkları aşağılama ve

onlara baskı yapma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle, son zamanlarda, çeşitli gruplar arasındaki dinî ve manevî farklılıklara yönelik artan dikkate dair pek çok çağrı ve çoğunlukla beyaz Protestanları temsil eden hâlihazırdaki araştırma ve teorilere karşı ise pek çok uyarı vardır (Hill & Pargament, 2003; Moberg, 2002).

Şu da belirtilmelidir ki, psikoloji, tanım ile ilgili konularda mücadele veren ne ilk ne de son disiplindir. Örneğin, “Şamanizm” terimi üzerine antropolojik bir tartışmada Bourguignon (1989), emik ve etik kelime bilgilerini birbirine bağlayan kavramlaştırmaları düzeltme çabalarının uzun tarihini ele almıştır. *Emik açıklamalar* kültüre özgüdür ve o kültürde yaşayanlar tarafından tanınabilir. *Etik açıklamalar* ise kültürün ötesindedir ve böylece karşılaştırmalı araştırmaya imkân sağlamaktadır. Emik kavramlaştırmalar, yerel kavramlar ve terminolojiyi kullanarak, bir grup veya kültürün yüklediği anlamın özünü yakalayabilir. Öte yandan etik açıklamalar da, farklı gruplar arasındaki ortak noktaların tespit edilmesine imkân sağlamaktadır. Her iki yaklaşım da önemlidir. Yalnızca emik bilim, tek tek olayların toplamından biraz fazlasını ortaya koyabilir (Bourguignon, 1989); yalnızca etik bilim ise önemli kültürel farkları küçültebilir veya tahrif edebilir.

Bu durum, derin konuları çözmeye çalışmaktan kaçınmak için sığ sulara yüzmeye çalışmak olabilir. Dindarlık ve maneviyat çalışmalarını, hafta içinde kiliseye gitme sayısı ya da her gün yerine getirilen dua davranışının sayısı gibi basit nicel (kantitatif) davranışlarla sınırlamak, gözlemlenebilir ve sayılabilir olmanın büyük avantajını taşımaktadır. Ancak bu yaklaşım, dindarlık ve maneviyatın etki ettiği insanî tecrübenin derinliğinin ancak çok az bir kısmına inebilir. Bu kavramların, insan psişesinin merkezî taraflarını yönlendiren, motive eden ve şekillendiren temel kutsal unsurları kapsadığını kabul edersek, araştırmaları, ölçüm kolaylığına dayanan incelemelerle sınırlamamız gerekir. Zor olan ise, bilimsel

araştırmanın gerektirdiği kesinliği sağlamaya çalışarak, dindarlık ve maneviyatın zenginliğini de kapsayabilen çalışmalar üretmektir.

Bu durum, ayrıca, maneviyatı ölçen yeni ölçeklerin gelişimine binaen bu konulardan kaçınmaya çalışmak da olabilir. Ancak, bazı örneklerde, yeni ölçekler daha önceki din ölçekleriyle örtüşmektedir. Örneğin, yeni olduğu iddia edilen manevî tecrübe indeksi INSPIRIT, Tanrı'ya yakınlık ve mistik tecrübe gibi daha önceden din psikolojinde ölçülmüş olan kavramlardan istifade eden bölümlerden oluşmaktadır (Kass, Freidman, Lesserman, Zuttermeister, & Benson, 1991). Diğer manevî ölçekler de, hayat doyumu, mutluluk ve iyi olma gibi seküler ölçeklerde kolayca bulunabilecek maddeleri içermektedir. Örneğin, Brady, Peterman, Fitchet, Mo ve Cella (1999) tarafından geliştirilen manevî iyi oluş ölçeği, Tanrı'ya veya bir inanç geleneğine açıkça atıfta bulunmadan hayatın anlamını ve hayatta huzuru değerlendiren maddeleri kapsamaktadır. Bu sebeple, daha fazla ölçek geliştirmenin, alandaki ve bizzat alanın tanım problemlerini çözeceği şüphelidir. Bir sonraki ölçüm dalgasının başlangıcı olarak tanım ve teori geliştirme üzerine odaklanmak, araştırmacı topluluğuna daha çok hizmet edecektir (Bkz. Hill, 3. bölüm)

İndirgemecilik ve Analiz Düzeyi

Ölçme ve tanımlama tartışmalarında ortaya çıkan anlaşmazlık, *indirgemecilik* kaynaklıdır ki bu, büyük olasılıkla bir fenomeni, daha temel süreçlere indirgeyerek tek bir analiz düzeyinde anlama sürecidir (Bkz. Idinopulos & Yonan, 1994 ve Wilber, 1995). Bilimsel çalışmada bu süreç bir bakıma kaçınılmazdır (Moberg, 2002; Segal, 1994). Bununla birlikte indirgemecilik, çoğu kez bilgi kaybını da beraberinde getirmektedir. Örneğin, evrenle bir olma şeklindeki mistik tecrübenin nörotransmitler* düzeyindeki değişime indirgenmesi, diğer bütün düzeylerdeki bilgileri yok etmek-

* Sinirler arası bağlar (ç.n.)

tedir (örneğin, kültürel, sosyal, ailevî, duygusal, bilişsel ve davranışsal düzeyler). Gerçekten böyle bir tecrübenin önemli fiziksel bağlarla ilgisi olabilir ama diğer yorum ve anlama şekillerinin konuyla ilgisini veya bu şekillerin değerini inkâr etmek, indirgemecilik hatası yapmaktır.

İndirgemeci incelemelerden kaçınmanın bir yolu, analiz düzeyi kavramına dikkat etmektir. Burada da kullanıldığı gibi bu da, atom altı düzeyden global düzeye uzanan ve birbirine bağlı farklı bilgi düzlemlerini gerektirmektedir. Wilber (1995) bu fikri, mikroskobik düzeyden makroskobik düzeye doğru şu sırayla ele almaktadır: atom altı partiküller, atomlar, moleküller, organeller, hücreler, dokular, organ sistemleri, kişi, aile, topluluk, kültür/alt kültür, toplum/ulus, biyosfer. Felsefi gelenekten "büyük varlık zinciri"* (*great chain of being*) kavramına (Huxley, 1944; ayrıca bkz. Wilber, 1995, 1999) atıfta bulunarak denilebilir ki, her bir üst düzey, bir önceki düzeyi içerir, onu aşar ve bir önceki düzeylere indirgenemeyen yeni düzeylerin her birinde ortaya çıkan fenomenleri açığa çıkarır. Temel düzeyler gereklidir ama daha yüksek düzeylerin teşekkül etmesi için yeterli değildir. Böylece, organlar hücrelerden oluşur ancak organların işlevi tamamen hücre düzeyinde ortaya çıkmaz ve hücrelere sahip olmak, organ sistemlerinin gelişimini garantilemez. Gruplar bireylerden oluşur ancak grup süreçleri ve davranışlar, grup içindeki bir kişi üzerine çalışarak elde edilmez. Nedensellik, analiz düzeyini yukarı veya aşağı çekebilir ve tek bir düzeydeki bir fenomenin, farklı düzeylerde ilişkileri olabilir.

Dindarlık ve maneviyat kavramalarını farklı araştırmacılar, farklı analiz düzeylerinde tanımladıkları ancak tanımlarının bu şekilde olduğunu belirtmedikleri zaman, bu kavramların çahışıl-

* Varolan her şeyin tek bir çizgi ya da zincir içinde sınıflanabileceğini dile getiren tasarım. Bkz. A. Cevizci (1999). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma. (ç.n.).

ması noktasındaki kafa karışıklığı artabilir. Dindarlığı sosyal, maneviyatı da bireysel bir fenomen olarak tasvir etmek ve ardından onları bağdaştırılamaz zıtlar olarak ayırmak, bu türden bir hatadır. Örneğin din değiştirme fenomeni, çoklu düzeylerde anlaşılabilir: hücre düzeyinde değişimler, sinir sistemindeki değişimler, bilişsel-duygusal-davranışsal değişimler, sosyal değişimler, kültürel değişimler ve global değişimler. Diğerlerini dışarıda bırakarak dar bir açıyla tek düzeye odaklanmak, tanımlamayı bozabilir ya da indirgemecilik tuzağına düşebilir. Dini reddedip manevî bireyselliğe sarılan ve kendilerini "manevî ama dindar değil" şeklinde tanımlayan kişiler, (polemik gibi görünse de) sosyal/kurumsal bir analiz düzeyinde de anlaşılabilir. Bu, "bütün analiz düzeyleri her zaman eşit derecede öne çıkar" demek değildir. Önemli olan, farklı düzeylerin kesinlikle birbiriyle bağdaşmaz olmayışıdır. Tablo 2.1 ve 2.2'ye bakıldığında, güncel tanımların çoğunun tek bir analiz düzeyini kapsadığı veya bilgi düzlemi dizisini ifade etmede başarısız olduğu görülür.

Dindarlık ve maneviyatı kendi içinde tanımlama süreci, bireysel, sosyal, kültürel ve global düzeylerde ele alınabilir. Yukarıdaki tartışmada, sosyal değişimlerin kişisel maneviyata yönelik yeni bir vurgu ortaya çıkardığı ele alınmıştır (Bkz. Hood, 2003). İsa, Muhammed ve Buda'nın yoğun kişisel mistik tecrübelerinin, sosyal, kültürel ve global seviyelerde dindarlık ve maneviyata yönelik bilinçte değişimlere yol açtığı da ifade edilebilir. Akademik psikoloji topluluğunun içindeki ve dışındaki sosyal baskılar, dindarlık ve maneviyat terimlerinin tanımlarına yön vermiş de olabilir. Çok yönlü disiplinlerarası paradigma (Emmons & Paloutzian, 2003) gibi din psikolojisinde yer alan yeteri kadar teori, düzeyler arası etkileşimi inceleyerek, belli bir fenomeni ele alırken farklı düzeylerden dikkat çeken unsurları belirleyerek ve indirgemecilik tuzağına düşmekten kaçınarak çeşitli analiz düzeylerinde ele alınan araştırmalara kapı aralayacaktır.

Çok Boyutlu Dindarlık ve Maneviyat

Dindarlık ve maneviyatın boyutları, farklı analiz düzeyleri ile insan davranış ve tecrübelerinin farklı aşamalarını içerir. Bu fenomenlerin çapraz disiplinli* (*cross-disciplinary*) karakteri ve kapsamı, din psikolojisinde iki açıdan değer kazanmıştır. Bunlardan ilki, diğer bilimlerle işbirliğine artan bir vurgunun söz konusu olmasıdır (Belzen, 2002; Emmons & Paloutzian, 2003; Shafranske, 2002). İkinci ise, uygulamalı klinisyenlerle ilişki içerisinde, gerçeklik (reality) ve psikolojik fenomenlerin çoklu düzeylerine itibar eden daha kompleks ve geniş kapsamlı modellere yönelik ihtiyaçtır (Vande Kemp, 2003). Emmons ve Paloutzian'ın (2003) da belirttiği üzere, bilişsel bilimler, nörobiyoloji, evrimsel psikoloji ve davranışsal genetik alanlarında dinin incelenmesindeki yeni gelişmeler, "çok düzeyli disiplinlerarası paradigma" içerisindeki araştırmaların başlangıcı niteliğindedir (s. 395). Hall ve Gorman'ın (2003) nesne ilişkileri, bağlanma teorisi ve kişiler arası nörobiyolojinin unsurlarını içeren ilişkisel metapsikoloji (*relational metapsychology*) hakkındaki sunumu ile Reich'in (1998) çoğulcu dinî teori (*pluralistic religious theory*) tartışması, bu yönde atılan adımlardır. Bu ciltte yer alan bölüm başlıklarına göz atmak, dindarlık ve maneviyat üzerine yapılan araştırmaların genişliği hakkında bilgi verecektir. Tek koldan yapılan tanımlar, teorik gelişmelere yönelik güncel talepleri karşılamada yetersizdir. Dindarlık yalnızca Tanrı hakkındaki inançlar değildir. Maneviyat da yalnızca yaşam ile bir olma değildir. Her iki kavram da, biyoloji, duyum, duygu, biliş, davranış, kimlik, anlam, ahlak, ilişkiler, roller, yaratıcılık, kişilik, öz farkındalık (self-awareness) ve dikkat (salience) gibi çoklu boyutları içerir ancak bunlarla sınırlı değildir.

* Bir disipline bir başka disiplin perspektifinden bakılması. Bkz. Gündüz Ulusoy (2007). "Disiplinlerarası Araştırma ve Eğitim", ss. 389-398. Coşkun Can Aktan (ed.). *Değişim Çağında Yüksek Öğretim: Global Trendler - Paradigmal Yönelimler*. İzmir: Yaşar Üniversitesi. (ç.n.).

Kafa karışıklığının nedenlerinden bir diğeri de, dindarlık ve maneviyatın tanımlarında gelişimsel değişimlere yer vermemektir. Dinî ve manevî inanç, davranış, algı ve benzerinin araç ve amaçları, bireyler ve gruplar için farklı gelişim aşamalarını yansıtır ve bu aşamalarla değişir (Worthington, 1989). Dindarlık ve maneviyatın kendilerine has bir gelişim seyirleri vardır (ve bu, diğer gelişim kollarına indirgenemez) fakat biliş, duygu ve ahlak alanlarındaki gelişimler gibi diğer değişimlerden de etkilenir (Bkz. McFadden, 9. Bölüm). Bu nedenle dindarlık, maneviyattan daha aşağı bir gelişim düzeyi olmadığı gibi tersi de söz konusu değildir. Hill ve diğerlerinin (2002) de ifade ettikleri gibi dindarlık da maneviyat da hayat boyunca gelişir. Her ikisi de, insan gelişiminin diğer kollarına yansır ve aynı zamanda bunlarla karşılıklı ilişki halindedir. Örneğin, gelişimin büyüsel düşünme aşamasındaki bir çocuk, Tanrı'nın doğası hakkında çeşitli inançlar taşıyabilir. Büyüyüp bilişsel açıdan olgunlaştığında ise aynı dinî geleneğe mensup olmaya devam etse, aynı ölçüde dindar olduğunu ifade etse ve her yıl aynı sayıda kilise hizmetine katılsa bile muhtemelen inançları daha sofistike hale gelecektir. Dindarlık ve maneviyatı yeterince anlamak için zaman içerisindeki gelişim ve değişim sürecini göz önünde tutmak gerekir. Benzer şekilde, dindarlık ve maneviyatın diğer gelişim kollarıyla karşılıklı etkileşimini de bilmek gerekir.

Böylece, dindarlık ve maneviyata uygun bir şekilde yaklaşmak için çeşitli unsurlar önerilmiştir. İlk olarak bu alan, terimlerini tanımlama noktasında daha fazla uzlaşmaya yönelmelidir. İkinci olarak tanımlar, bir taraftan kültür ve bağlam farklılıklarını hesaba katarken diğer taraftan da dinî ve manevî tecrübenin çeşitlerini açıklamak için yeterince geniş olmalıdır. Etik ve etik ilgilere dikkatlice ifade edilmeli ve dinî ve manevî fenomenleri çarpıtan indirgemecilikten kaçınılmalıdır. Üçüncü olarak ise, analiz düzeyleri ve gelişimsel değişimler şeklindeki bakış açıları göz önünde tutulmalıdır.

DİNDARLIK VE MANEVİYATI TANIMLAMADA ÖNERİLEN İKİ YOL

Bu bölümde, dindarlık ve maneviyat tanımlarında, kritik olduğuna inandığımız birkaç terim ve nitelik ileri sürüyoruz. Ardından bu ortak kavramlara dayanarak, maneviyatı üst yapı olarak ele alanların aksine dindarlığın daha kuşatıcı bir süreci temsil ettiğini iddia eden zıt akımları da yansıtacak şekilde, dindarlık ve maneviyatı tanımlamada iki ayrı yol öneriyoruz.

Kritik Terimler

Hem dindarlık hem de maneviyat için önemli olan ilk kavram "anlam" (significance) kavramıdır. Pargament (1997) tarafından da açıklandığı üzere anlam, bir dereceye kadar, umursama, etkilenme veya bağlanma tecrübesini içeren fenomenolojik bir kavramdır. Bir anlam hissinden veya anlam duygularından bahsedebiliriz. Anlam, değeri, gayeyi ya da nihaî ilgileri barındıran bir gruba da tekabül eder. Bu ilgiler psikolojik (örn. büyüme, özgüven, refah), sosyal (örn. yakın ilişki, sosyal adalet), fiziksel (örn. sağlık, zindelik), maddi (örn. para, yemek, arabalar) veya ilahi (örn. Tanrı'ya yakınlık, dinî tecrübe) olanla ilgili de olabilir.

"Arayış" (search) kavramı, hem dindarlık hem de maneviyatın ikinci kritik niteliğidir (Bkz. Pargament, 1997). Arayış terimiyle biz, insanların, önem atfettikleri her şeyin peşine düşen, amaç yönelimli varlıklar olduklarının altını çiziyoruz. Arayış süreci, önemli olanı keşfetme çabasını içerir. Ancak bu süreç keşifle sona ermez. İnsanlar hayatlarında önem atfedecekleri bir şey bulduklarında ona sıkı sıkıya tutunmaya veya onu korumaya çalışırlar. Önemli olanı ayakta tutma girişimlerinde sıklıkla başarılı olsalar da bireysel ya da bireyin dünyasındaki baskılar, aniden köklü bir değişime neden olabilir. Bazen de arayış süreci, insanın önemli olan anlayışı veya onunla ilişkisinde bir değişimi kapsar (Bkz. Paloutzian, 18. bölüm). Ardından arayış süreci, bu

yeniden dönüştürülmüş önemi koruma girişimi şeklinde bir kez daha başa döner. Böylece anlam arayışı -keşif, koruma ve dönüşüm- hayat boyunca kendini gösterir.

Son kavram ise, dindarlık ve maneviyatı diğer fenomenlerden ayıran ve her ikisinin de özsel merkezinde yer alan "kutsal" kavramıdır. *Kutsal (the sacred)*, Tanrı, yüce güçler, aşkın varlıklar kavramlarını veya yaşamın kutsallaştırılmış diğer yönlerini ifade eder (Bkz. Idinopulos & Yonan, 1996). Neredeyse bütün boyutlar kutsal (*holy*) yani saygı ve hürmet edilesi olarak algılanabilir. Durkheim (1915) tarafından da belirtildiği gibi "kutsal denince sadece Tanrı veya ruhlar olarak adlandırılan kişisel varlıklar anlaşılmamalıdır. Bir kaya, bir ağaç, bir yay, bir çakıl taşı, bir tahta parçası, bir ev, kısacası herhangi bir şey kutsal olabilir" (s. 52). Bu durumda kutsal, sadece yüce güçlerle (*higher powers*) veya mutlak güçlerle (*imminent forces*) ile sınırlı değildir; aynı zamanda hayatın, kutsalla (*holy*) ilişkisi veya kutsalın (*holy*) temsili aracılığıyla ilahi karakter ve anlam taşıyan diğer yönlerini de kapsar (Pargament & Mahoney, 2002).

Hayatın kutsal (*sacred*) yönleri, çoklu analiz düzeylerinde bulunabilir: sağlık (vejeteryanizm, tapınak olarak beden*), psikolojik öznitelikler (benlik, anlam), insanlar (azizler, kült liderleri), roller (evlilik, anne baba olmak, iş), sosyal öznitelikler veya sosyal ilişkiler (merhamet, vatanseverlik, toplum), kültürel ürünler (müzik, edebiyat) ve global ilgiler (Gaia*, dünya barışı). Bunlar aynı zamanda, bireyle Tanrı veya bireyle toplum arasındaki ilişkinin niteliği ya da kişinin dinî inançları ile sosyal veya politik düzen arasındaki çatışma gibi analiz düzeyleriyle de kesişir. Bir kimse, aynı inancı paylaştığı kimselerle kurduğu ilişkiyi kutsal (*sacred*) bir bağlantı olarak algılayabileceği gibi, popüler görüşlerin aksine

* Hristiyanlıkta beden için "tapınak" metaforu sıkça kullanılır. Özellikle New age müzikleri ve Yoga akımları gibi manevî gelenekler bu metaforu öne çıkarmıştır (ç.n.).

* Tabiat ana. (ç.n.).

dinî doktrine bağlı kalmayı kutsal (*holy*) veya asil (*noble*) bir görev olarak da algılayabilir. Bu nesne veya süreçler, iki şekilde değişikliğine uğrayabilir: kutsallaştırma sürecinde bunlar, sekülerden kutsala doğru gidebilir (Pargament & Mahoney, 2002) ya da kutsallığını kabul etmeme sürecinde bunlar, kutsaldan sekülere doğru gidebilir. Zaten, insanların kendilerine göre kutsal kabul ettikleri şeyleri, seküler nesne ve süreçlerden farklı şekillerde değerlendirdiklerine, bunlara farklı tepki verdiklerine ve bunların peşine düştüklerine dair artan sayıda delil vardır (Bkz. Pargament & Mahoney, 2002; Emmons, 1999).

Bu sayılanların dışında, aşağıdaki dindarlık ve maneviyat tanımlarının birkaç ortak özelliği vardır. Bunlardan ilki, analiz düzeyiyle bu iki terimi birbirinden ayıran yaklaşımların aksine bu bakış açısının, gerek bireyler gerekse grupların hem dindarlık hem de maneviyatın peşinden gidebileceğini savunmasıdır. Dahası bunların kendi gelişim seyirleri vardır ve bunlar diğer düzeylerdeki fenomenlerin ilgili gelişimlerinden etkilenir ve hem özsel hem de işlevsel unsurları içinde barındırabilir.

İkincisi, bir önem arayışının kutsal (*sacred*) mı yoksa seküler mi olduğunun belirlenmesinde öncelikli olan unsurun, dinî veya manevî takipçilerin bakış açısının olduğu gerçeğidir. Bu, takipçilere belli bir değer perspektifini empoze etmekten sakınmakla birlikte araştırmacıların bu kavramlara yaklaşım ve değerlendirme şekillerine kısıtlama getirmez. Bu bağlamda, tanımlar emik ilgilere duyarlıdır ancak etik nitelendirmelere de engel olmaz ve araştırmacıları "kutsal" (*holy*) ya da "ilahi" (*divine*) gerçeklerin var olup olmadığına dair ontolojik varsayımlar ileri sürmeye zorlamaz. Çoklu perspektifleri ve çoklu analiz düzeylerini kabul etmek, gelişime açık bir araştırma programı için hayati öneme sahiptir. Dindarlık ve maneviyatın özü ve işlevi kadar, önemin araç ve amaçları da, araştırmacılar tarafından çeşitli kutsal (*sacred*) ve seküler açılardan incelenmiştir ve incelenmeye de devam edecektir. Araştırmacıların kullandıkları yorumlayıcı çer-

çeveye bakılmaksızın dindarlık ve maneviyatın temel özelliğinin, dinî ve manevî takipçilerin kutsal (sacred) olarak algıladıkları şeylerle ilgili yollara yöneldikleri ve/veya bunlarla ilgili hedefler edindikleri olduğu önerilmektedir.

Üçüncüsü, ne dindarlık ne de maneviyatın doğası gereği iyi veya kötü, etkili veya etkisiz olmadığıdır. Her analiz düzeyinde ve her gelişim aşamasında da bu iki kavramın da patolojik formları bulunabilir. Aşırı manevî çilecilik (spiritual asceticism) veya kendinden feragat (self-denial) fizik bedene zarar verebilir, kişinin kendisinin özel olduğuna dair abartılı manevî inançlar narsizme yol açabilir, manevî gruplar kişinin kendisine zarar veren davranışlara kalkışabilir ve üstün olarak kutsallaştırılmış kültürel inançlar iç savaşlara ve soykırıma neden olabilir. "Disiplin" adı altında dinî açıdan haklı gösterilen istismar, bir cinsiyet veya grubun düzenli dinî baskısı ve maddi çıkarlarla yapılan kitle iletişim manipölasyonları da dindarlığın rahatsız edici yönü olarak ele alınabilir.

Sonuncusu ise, dindarlık ve maneviyatın, hem eşsiz hem de evrensel fenomenleri içerebileceğidir. Bunlar, belli kültürel grupların kutsal inanç ve ibadetlerine özgü yönleri gibi yerel hakikatleri veya kutsalın tek başına eşsiz tecrübelerini de kapsayabilir. Bu iki kavram ayrıca, mistik tecrübelerin özünün saptanması gibi kültürü aşan (*supraculture*) hakikatleri (Bkz. Hood, 2003), büyük varlık zinciri gibi dünya görüşlerini (Huxley, 1944; Wilber, 1995, 1999) ve grup ötesi (*metagroup*) gelişim aşamalarını (Örn. Beck & Cowan, 1996) da içerebilir. Bu nedenle, manevî tecrübenin biyolojik unsurları ve dindarlığı tanımlamada global trendler gibi geniş kapsamlı olguları anlamak ve birleştirmek için çoklu perspektiflerden çoklu araştırma formlarına ihtiyaç vardır. Bundan dolayı nitel ve nicel çeşitli metotların kullanılması kaçınılmazdır (Moberg, 2002).

Bu benzerlikleri hatırdta tutarak, artık alanda görülebilen iki temayülü yansıtan maneviyat ve dindarlık tanımları sunuyoruz.

Daha Geniş Bir Kavram Olarak Maneviyat

İlk yazara göre (Zinnbauer) *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 çeşidine yönlendirilmiştir: kutsala (*the sacred*). Bununla birlikte dindarlık, özellikle, geleneksel bir bağlamda veya örgütlü inanç geleneği (*organized faith tradition*) içerisinde ortaya çıkan kişisel veya toplumsal kutsal arayışını temsil etmektedir. Bu bağlam, kutsal konular etrafında odaklanmış ve açıkça, kurumlar, gelenekler ve kültürlerle iç içe geçmiş ya da doğrudan bunlardan kaynaklanan inanç, uygulamalar ve değerler sistemlerini içermektedir. Örneğin, inanan bir kimsenin dindarlığı, dinî metinler üzerinde düşünmeyi, dinî erdemleri ilerletmeyi, ibadetleri yerine getirmeyi, diğer inananların tecrübelerini dinlemeyi, dinî bir cemaate resmi olarak üyeliğe kabul edilmeyi ve dünyanın farklı yerlerinden aynı geleneğe bağlı kişilerle ilişki içinde olmayı gerektirebilir. İnsanlara yaşamlarını kutsallaştırmayı ve görünüşte seküler olan işlere kutsal değer ve anlam yüklemeyi öğretmede dinî ortamlara (örn. kilise, sinagog, tapınak ve mezhep (*denomination*)) yönelik ilgi de dikkate değer ölçüdedir (Pargament & Mahoney, 2002). Dinî hizmetlerin yanı sıra inanç, ayinler ve eğitim programları sistemleri aracılığıyla insanlar, yaşamın pek çok yönünü (örn. fiziksel sağlık, kişisel kimlik, ilişkiler, iş vb.) daha geniş ve aşkın bir perspektiften algılamaya teşvik edilmektedir.

Bazı maneviyat takipçileri onu 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 olabileceği 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 "manevî mistikler" ile Zinnbauer ve diğerlerinin (1997) tespit ettiği "manevî ama dindar değil" görüşünün savunucuları gibi maneviyat takipçileri, dindarlıkla maneviyat arasında daha büyük bir ayırım yapabilir ve kendi kutsal arayışlarını bir dereceye kadar gelenegi reddetme olarak nitelendirebilir.

Bu tanımlara göre maneviyat, dindarlıktan daha geniş bir kavramdır. Maneviyat, geleneksel dinlerle ilişkilendirilmiş en eski yollardan; kutsalı, sosyal veya kültürel olarak tanımlanmış sistemlerin dışında arayan birey veya grupların tecrübelerine kadar uzanan bir dizi fenomeni kapsamaktadır. Örneğin bir bireyin maneviyatı, bağlanma (*devotion*) duygularını, mistik tecrübe hatıralarını, diğer arayış içinde olanlarla yaptığı toplantıları, böyle bir arayışa muhalif olan bir kültüre karşı isyanı ve tüm canlılarla bir olma hissini içerebilir. Bu düzeylerin ya da gelişim aşamalarının herhangi birinde yaşanan önemli değişimler, bizatihi arayışı değiştirebilir. Örneğin ciddi bir hastalığın ortaya çıkması, bağlanma duygularını kafa karışıklığı ve öfkeye dönüştürebilir, toplantılara katılmayı daha zor hale getirebilir ve diğerleriyle kurulan kutsal bir bağlantıdan uzak psikolojik olarak izole olmaya neden olabilir.

Örgütlü dinlerin birincil görevinin bireysel ve toplumsal olarak kutsalın arayışı olduğunu kabul etmek özellikle önemlidir. Üyelerinin manevî gelişimlerini desteklemek için dinî örgüt, aile ve kültürler, sosyal bağ, toplum hizmetleri, eğitim, sağlıklı yaşam tarzına geçiş veya maddi yardım gibi ilave amaçlar da güdebilir.

Örgütlü dinin tanım olarak, kutsalın kişisel tecrübesinin önünde bir engel olduğu yönündeki bazı iddiaların aksine bu makalede kutsal arayışının hem maneviyat hem de dindarlığın en temel işlevi olduğu ve pek çok bireyin kutsalı, hâlihazırdaki gele-

nekler içerisinde aradıkları savunulmaktadır. Muhtelif örgütlü dinlerin bu arayışı besleme noktasındaki başarısı ya da başarısızlığı ise incelemeye açık bir konudur.

Daha Geniş Bir Kavram Olarak Dindarlık

İkinci yazara (Pargament) göre *maneviyat bir kutsal arayışıdır. Dindarlık ise kutsalla bir şekilde bağlantılı olan anlam (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, nihaî bir hedef noktası, bir önem ve hedefe götüren bir yoldan oluşmaktadır. Maneviyat, kutsalın nihaî hedef olduğu bir arayışı ifade etmektedir. Kutsal arayışında insanlar, dua, meditasyon, kilise, sinagog veya camiye devam, oruç, dinî 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 noktası, kutsaldır.

Maneviyat, dindarlığın kalbi ve ruhu, dinî hayatın temel işlevidir. Psikolog Paul Johnson (1959) bir keresinde şöyle yazmıştı: "dindar kişinin her şeyden öte aradığı şey nihaî Sen'sin" (s. 70). Ancak bu ikinci tanım dizisinde dindarlık, maneviyattan daha geniş amaçlara sahiptir. Muhakkak ki pek çok insan kutsalla ilişki kurma arayışı içinde kutsal yollara yönelmektedir ama fiziksel sağlık, duygusal iyi olma, dost edinme, kişisel gelişim ve daha büyük bir topluluğa katılma gibi diğer hedefleri de amaçlıyor olabilirler. Bu bağlamda dindarlık, maneviyattan daha geniş amaçları, ihtiyaçları ve değerleri ifade etmektedir. Çünkü bunlar, maddi olmayan bir niteliğe sahip olduğu kadar maddi nitelikte, sonradan gelişmiş olduğu kadar temelde var olan ve kutsal olduğu kadar da seküler olabilir. Kuşkusuz bu tanım, dindarlığı daha dar bir bakış açısıyla ele almaya yönelik popüler değişim ile daha

az uyumluyken (Zinnbauer ve diğ., 1997) din psikolojisinde giderek büyüyen ve çeşitli dinî inanç ve uygulamaların fiziksel sağlık, zihinsel sağlık ve sosyal faaliyetlerle ilişkisine odaklanan literatürle uyum içindedir (Wulff, 1997).

Din psikolojisi literatüründe pek çok teorisyen ve araştırmacının, dindarlığın bu "dışsal" (*extrinsic*) formlarını henüz geliştirmemiş olarak değerlendirmeleri de kayda değerdir (örn. Allport & Ross, 1967). Bununla birlikte seküler amaçlara ulaşmak için kutsal araçların kullanılmasında bayağı veya uygunsuz olan bir durum yoktur. Bizzat Allport, temel insani ihtiyaçların kutsal yollarla giderilmesinin, daha yüce manevî hedeflerin peşine düşmede bir aşama olduğunu kaydetmiştir. Aslında dinî sosyalleşme süreci büyük ölçüde, hem takipçiler arasında var olan amaç ve değerlerin daha nihai ilgilere dönüşümünü kolaylaştırmak hem de insanlara hayatın sıradan yönlerinde dahi kutsallığı görmeyi öğretmek ile ilgilidir.

Özetle, ikinci tanım dizisinde maneviyat, insan faaliyetlerinin farklı bir boyutu olarak ele alınmıştır. Tek başına maneviyat, bütün ilgilerin en nihai olan kutsal keşfetmeyi, onu korumayı ve tüm ilgilerin ona dönüşümünü ifade etmektedir. Ancak dindarlık, maneviyatla uyumsuz veya ona engel bir unsur olarak görülmemektedir. Aslında maneviyat, dindarlığın en temel işlevidir. Gerçekte, dinî enerjinin büyük bölümü, insanların hayat çizgilerine ve hedeflerine mümkün olduğunca kutsal katmalarını sağlamaya tahsis edilmiştir. Ancak bunu başarmak için din, insanî çabaların bütün çeşitlerini benimser ve bunları ifade etmeye çalışır. Buna bağlı olarak denilebilir ki, yukarıda tanımlandığı üzere insan faaliyetlerinin kutsal ve profan (kutsal olmayan) bütün yönleri göz önünde tutulduğunda dindarlık, maneviyattan daha geniş bir fenomeni temsil etmektedir.

Farklı Tanımların Sonuçları

Bölüm boyunca ortaya koyduğumuz gibi dindarlık ve maneviyatın tanımlanma biçimlerinin psikolojik araştırma için sonuçları vardır. Bu nedenle yukarıda sunulan her bir tanımın farklı güçlükleri vardır.

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 manevî fenomenleri incelemeye başlayan psikoloji alanındaki diğer gelişmelerle (Örn. pozitif psikoloji, iyilik, maneviyat ve tıp, erdemlerin çalışılması) bir bağ kurma potansiyeline de sahiptir (Park, 2003).

Dindarlığı daha geniş bir oluşum olarak ele almak, din psikolojisinde bir asırdır devam eden araştırma ve çalışmaları devam ettirme avantajına sahiptir. Bu aynı zamanda dışsal dindarlık (*extrinsic religiousness*) çalışmayı sağlayarak alanın genişliğini korumaktadır. Dindarlığı geniş ve kapsayıcı şekilde tanımlayarak, seküler amaçlarla yönelinen kutsal yollar, açıkça, psikolojik araştırma fenomenleri içerisine dâhil edilmiştir.

Son olarak dindarlık veya maneviyata herhangi bir bilimsel tanımlama getirmek, belli bir bireyin kendi tanımıyla zıt düşme riskini taşımaktadır. Örneğin yukarıdaki ilk tanımın aksine, bir inanan kendi maneviyatını kilise üyeliği olarak ya da kendi dinini bir hobiyle uğraşmak için kişisel olarak zaman geçirmek şeklinde tanımlayabilir. Daha önce etik ve emik tanımlar tartışmasında değinildiği üzere şüphesiz, tanımların çeşitliliği arasındaki gerilim de, kümülatif bilim de dikkatli bir şekilde ifade edilmelidir. Bilim adamlarının bu terimleri inananlardan farklı tanımladıkları zamanlar olabilir. Böyle durumlarda, terimlerin anlamları konusunda açık ve net olmak, araştırma ve yazma aşamalarında bu kavramları anlaşılır bir şekilde açıklamak ve kullanmak ve zaman

içinde bu yapıların değişmeye veya gelişmeye devam edeceğinin farkında olmak önem kazanmaktadır.

ÖNERİLER VE GELECEK YÖNELİMLER

Bir asırdan fazla süredir dindarlık ve maneviyat, pek çok farklı açıdan incelenmiştir. Bazen karışık sonuçlara ulaşılsa da modern incelemeler, geleneksel araştırmalara kıyasla, terimler arasında daha net sınırlar çizmiştir. Ne yazık ki pek çok güncel nitelendirmeler, dinî ve manevî tecrübenin uzunluğu ve genişliğini yansıtmakta başarısız olmuş, dindarlık ile maneviyatı kutuplaştırmıştır.

Açıkça görülmektedir ki dindarlık ve maneviyat temel insanî süreç ve fenomenlerdir. Dolayısıyla bunlar diğer süreçlere indirgenemez ve tek bir analiz düzeyine sınırlandırılmaz. Bunun yerine incelemeler, dindarlık ve maneviyatın, mikro ve makro, bireysel ve sosyal, özel ve evrensel, öznel ve nesnel yönlerini ve bu terimlerin anlamları ile belirtilerini açıklamalıdır.

Hem dindarlık hem de maneviyat kutsal içermektedir. Kutsal fikri, din ve maneviyat psikolojisi için ihtiyaç duyulan bazı sınırları sunmaktadır. Ancak hem geleneksel hem de geleneksel olmayan açıklamaları kapsayacak kadar da geniştir. Her iki kavramı en iyi şekilde anlamanın yolu, bunların, en önemliyi keşfetme, onu koruma ve dönüşmeyi kapsayan aktif bir arayış süreci olduğunu kabul etmekten geçmektedir. Dahası her iki kavram da, çeşitli analiz düzeylerini genişletip daraltır ve insan gelişiminin diğer bölümlerini yansıtan ve etkileyen nitelikte kendi gelişim seyrine sahiptir.

Bu bölümde tanımla ilgili tüm problemleri çözmeye çalışmadık. Örneğin, dindarlık ve maneviyatın, alanda birbiri ile yarışan trendleri yansıtan iki dizi tanımını verdik: maneviyatın dindarlıktan geniş olduğu inancı ve dindarlığın maneviyattan geniş olduğu inancı.

Bu terimlerim devam etmekte olan dönüşümüne dayanarak ve bu yapıların anlam ve ölçümlerini de göz önünde tutarak aşağıda genel öneriler sunulmuştur. İlk olarak, bireylerin ya da grupların dindarlık ve maneviyatlarını çalışırken bağlamı açıklamak gerekmektedir. Kutsal arayışı, örgütlü inanç geleneklerinin içinde de dışında da ortaya çıkabilir ve tüm analiz düzeylerinde kutsal ve seküler unsurlardan etkilenebilir. İkinci olarak, dindarlık terimi eskiden geniş bir kavramken popüler kullanımda dar bir kavram haline gelmiştir. Araştırmacıların, kutsala dair araştırmalarına hem dindarlık hem de maneviyat ölçeklerini dâhil etmeleri gerekmektedir. Kişinin kendisini değerlendirdiği dindarlığı çeşitli sonuçlara bağlayan çalışmalar, tanımdaki bu değişiklikler nedeniyle bugün geçmişte olduğunda daha farklı sonuçlar verebilir. Son olarak ise, bireyler ve gruplar tarafından dindarlık ve maneviyat terimlerine atfedilen anlamlar, araştırmacıların ve araştırmaya katılanların anlaşma halinde olduklarını garantilemek için gelişmekte olan bir temelde belirlenmelidir. Ortak bir anlayış beklenilemez.

Din psikolojisi alanı, iki temel kavramının çok boyutlu/çok düzeyli (*multidimensional/multilevel*) modelleri ve nitelendirmelerini hoş karşılayan yeni bir araştırma evresine girmeye hazırdır. Böylelikle bugün dindarlık ve maneviyatı inceleyen psikologlar, geçmişte üzerine sınırlı araştırmalar yapılan bölgeleri birleştirme imkânına sahiptir. Etik ve emik farklılıkların, öznel ve nesnel gerçekliklerin, araştırma ve klinik uygulama ilişkisinin, yerel ve evrensel gerçekliklerin ve bilim ve hermenötüğün bağdaştırılmasına başlanabilir. Yapılacak daha çok iş var ama bunu paylaşmak ve sürece hız kazandırmak için pek çok ilgi ve heves gerekmektedir.

Önümüzdeki on yılı aşkın bir sürede kesin olan şudur ki; sosyal ve teknolojik değişimler, hayatın tüm yönlerini etkileyerek insan kültürü ve iletişimini hızlı bir şekilde değiştirmeye devam edecektir. Birtakım en temel insan inançlarını, duygularını ve tecrübelerini merak ederek yarının kapısında durmaktayız. Gü-

nümüzde akla hayale gelmeyen metot ve araçları kullanılır hale gelmesiyle bu alan, zaman içerisinde evrilsen de çok boyutlu / çok düzeyli paradigmalara yönelik güncel akımlar, büyük umutlar vaat eder görünmektedir.

KAYNAKLAR

- Allport, G.W. (1966). The religious context of prejudice. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 447-457.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- American Psychological Association. (2003). Guidelines on multicultural education, training, research, practice, and organizational change for psychologists. *American Psychologist*, 58, 377-402.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge.
- Armstrong, T. D. (1995, August). *Exploring spirituality: The development of the Armstrong Measure of Spirituality*. Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, New York, NY.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Beck, D. E., & Cowan, C. C. (1996). *Spiral dynamics: Mastering values, leadership, and change*. Malden, MA: Blackwell.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond belief*. New York: Harper & Row.
- Belzen, J. A. (2002, Spring). Developing science infrastructure: The International Association for Psychology of Religion after its reconstitution. *Newsletter of the Psychology of Religion*, 27, 1-12.
- Benner, D. G. (1989). Toward a psychology of spirituality: Implications for personality and psychotherapy. *Journal of Psychology and Christianity*, 5, 19-30.
- Berger, P. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- Bourguignon, E. (1989). Trance and shamanism: What's in a name? *Journal of Psychoactive Drugs*, 21, 9-15.

- Brady, M. J., Peterman, A. H., Fitchett, G., Mo, M., & Cella, D. (1999). A case for including spirituality in quality of life measurement in oncology. *Psycho-Oncology*, 8, 417-428.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the modern world: From cathedrals to cults*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Carroll, J., Dudley, C., & McKinney, W. (1986). *Handbook for congregational studies*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Chatters, L. M., & Taylor, R. J. (2003). The role of social context in religion. *Journal of Religious Gerontology*, 14, 139-152.
- Clark, W. H. (1958). How do social scientists define religion? *Journal of Social Psychology*, 47, 143-147.
- Coe, G. A. (1900). *The spiritual life: Studies in the science of religion*. New York: Eaton & Mains. Religiousness and Spirituality 39
- Cook, S. W., Borman, P. D., Moore, M. A., & Kunkel, M. A. (2000). College students' perceptions of spiritual people and religious people. *Journal of Psychology and Theology*, 28, 125-137.
- Corrigan, P., McCorkle, B., Schell, B., & Kidder, K. (2003). *Religion and spirituality in the lives of people with serious mental illness*. Manuscript submitted for publication.
- Dollahite, D. C. (1998). Fathering, faith, and spirituality. *Journal of Men's Studies*, 7, 3-15.
- Doyle, D. (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain and Symptom Management*, 7, 302-311.
- Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of religious life*. New York: Free Press.
- Elkins, D. N. (1995). Psychotherapy and spirituality: Toward a theory of the soul. *Journal of Humanistic Psychology*, 35, 78-98.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5-18.
- Ellis, A. (1980). Psychotherapy and atheistic values: A response to A. E. Bergin's "Psychotherapy and Religious Values." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.
- Emblen, J. D. (1992). Religion and spirituality defined according to current use in nursing literature. *Journal of Professional Nursing*, 8, 41-47.

- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford Press.
- Emmons, R. A., & Paloutzian, R. F. (2003). The psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 54, 377-402.
- Fahlberg, L. L., & Fahlberg, L. A. (1991). Exploring spirituality and consciousness with an expanded science: Beyond the ego with empiricism, phenomenology, and contemplation. *American Journal of Health Promotion*, 5, 273-281.
- Freud, S. (1961). The future of an illusion. In J. Strachey (Ed. and Trans.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol. 11, pp. 5-56). London: Hogarth Press. (Original work published 1927)
- Fromm, E. (1950). *Psychoanalysis and religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Goldberg, R. S. (1990). The transpersonal element in spirituality and psychiatry. *Psychiatric Residents Newsletter*, 10, 9.
- Gorsuch, R. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist*, 39, 228-236.
- Hall, G. S. (1904). *Adolescence: Its psychology and its relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion, and education* (2 Vols.). New York: Appleton.
- Hall, G. S. (1917). *Jesus, the Christ, in light of psychology*. New York: Doubleday.
- Hall, T.W., & Gorman, M. (2003, Spring). Relational spirituality: Implications of the convergence of attachment theory, interpersonal neurobiology, and emotional information processing. *Newsletter of the Psychology of Religion*, 28, 1-12.
- Hart, T. (1994). *The hidden spring: The spiritual dimension of therapy*. New York: Paulist Press.
- Hill, P. C., & Pargament, K. I. (2003). Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58, 64-74.
- Hill, P. C., Pargament, K. I., Hood, R. W., McCullough, M. E., Swyers, J. P., Larson, D. B., & Zinnbauer, B. J. (2000). Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, 51-77.
- Hood, R. W. (2003). The relationship between religion and spirituality. *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular Religion and the Social Order*, 10, 241-265.
- Hood, R.W., Spilka, B., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. L. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach*. New York: Guilford Press.
- Hunt, R. A. (1972). Mythological-symbolic religious commitment: The LAM Scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 42-52.
- Huxley, A. (1944). *The perennial philosophy*. New York: Harper & Row.
- Idinopulos, T. A., & Yonan E. A. (Eds.). (1994). *Religion and reductionism*. Leiden: Brill.
- Idinopulos, T. A., & Yonan, E. A. (Eds.). (1996). *The sacred and its scholars*. Leiden: Brill.
- James, W. (1961). *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books. (Original work published 1902)
- Johnson, P. E. (1959). *Psychology of religion*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Kass, J. D., Friedman, R., Lesserman, J., Zuttermeister, P., & Benson, H. (1991). Health outcomes and a new index of spiritual experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 203-211.
- McReady, W. C., & Greeley, A.M. (1976). *The ultimate values of the American population* (Vol. 23). Beverly Hills, CA: Sage.
- Miller, W.R. (Ed.). (1999). *Integrating spirituality into treatment*. Washington DC: American Psychological Association.
- Miller, W. R., & Thoresen, C. E. (2003). Spirituality, religion, and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58, 24-35.
- Moberg, D. O. (2002). Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development*, 9, 47-60.
- Nelson-Becker, H. (2003). Practical philosophies: Interpretations of religion and spirituality by African American and European American elders. *Journal of Religious Gerontology*, 14, 85-100.
- O'Collins, G., & Farrugia, E. G. (1991). *A concise dictionary of theology*. New York: Paulist Press.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford Press.

- Pargament, K. I. (1999). The psychology of religion and spirituality?: Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16.
- Pargament, K. I., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: Discovering and conserving the sacred. In C. R.
- Synder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 646-659). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Pargament, K. I., Sullivan, M. S., Balzer, W. K., Van Haitsma, K. S., & Raymark, P. H. (1995). The many meanings of religiousness: A policy capturing approach. *Journal of Personality*, 63, 953-983.
- Park, C. (2003, Fall). The psychology of religion and positive psychology. *Psychology of Religion Newsletter*, 28, 1-8.
- Peteet, J. R. (1994). Approaching spiritual problems in psychotherapy: A conceptual framework. *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 3, 237-245.
- Powell, L. H., Shahabi, L., & Thoresen, C. E. (2003). Religion and spirituality: Linkages to physical health. *American Psychologist*, 58, 36-52.
- Reich, K. H. (1998, Winter). Psychology of religion and the coordination of two or more views: From William James to present day approaches (Part I). *Psychology of Religion Newsletter*, 23, 1-5, 8.
- Richards, P. S., & Bergin, A. E. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Richards, P. S., & Bergin, A. E. (Eds.). (2000). *Handbook of psychotherapy and religious diversity*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby-boomer generation*. San Francisco: HarperCollins.
- Roof, W. C. (1998). Modernity, the religious, and the spiritual. In W. C. Roof (Ed.), *Americans and religions in the twenty-first century*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Scott, A. B. (1997). *Categorizing definitions of religion and spirituality in the psychological literature: A content analytic approach*. Unpublished manuscript. Bowling Green State University, Bowling Green, OH.
- Seeman, T. E., Dubin, L. F., & Seeman, M. (2003). Religiosity/spirituality and health. *American Psychologist*, 58, 53-63.
- Segal, R. A. (1994). Reductionism in the study of religion. In T. A. Idinopulos & E. A. Yonan (Eds.), *Religion and reductionism* (pp. 4-14). Leiden: Brill.
- Shafranske, E. P. (Ed.). (1996). *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association. Religiousness and Spirituality 41
- Shafranske, E. P. (2002). The necessary and sufficient conditions for an applied psychology of religion. *Psychology of Religion Newsletter*, 27, 1-12.
- Shafranske, E. P., & Bier, W. C. (1999, Spring). Religion and the clinical practice: A continuing discussion. *Psychology of Religion Newsletter*, 24, 4-8.
- Shafranske, E. P., & Gorsuch, R. L. (1984). Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 16, 231-241.
- Shahabi, L., Powell, L. H., Musick, M. A., Pargament, K. I., Thoresen, C. E., Williams, D., Underwood, L., & Ory, M. A. (2002). Correlates of self-perceptions of spirituality in American adults. *Annals of Behavioral Medicine*, 24, 59-68.
- Soeken, K. L., & Carson, V. J. (1987). Responding to the spiritual needs of the chronically ill. *Nursing Clinics of North America*, 22, 603-611.
- Spilka, B. (1993, August). *Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept*. Paper presented at the annual conference of the American Psychological Association, Toronto, Canada.
- Spilka, B., & McIntosh, D. N. (1996, August). *Religion and spirituality: The known and the unknown*. Paper presented at the annual conference of the American Psychological Association, Toronto, Canada.
- Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion*. New York: Scribner.
- Tart, C. (1975). Introduction. In C. T. Tart (Ed.), *Transpersonal psychologies* (pp. 3-7). New York: Harper & Row.
- Vande Kemp, H. (2003, Summer). Interpersonal psychologies for a religion of encounter and reconnection. *Newsletter of the Psychology of Religion*, 28, 9-11.

- Vaughan, F. (1991). Spiritual issues in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 105-119.
- Walker, L. J., & Pitts, R. C. (1998). Naturalistic conceptions of moral maturity. *Developmental Psychology*, 34, 403-419.
- Wilber, K. (1995). *Sex, ecology, spirituality: The spirit of evolution*. Boston: Shambhala Press.
- Wilber, K. (1999). Integral psychology. In *The collected works of Ken Wilber* (Vol. 4, pp. 423-717). Boston: Shambhala Press.
- Woods, T. E., & Ironson, G. H. (1999). Religion and spirituality in the face of illness. *Journal of Health Psychology*, 4, 393-412.
- Worthington, E. L. (1989). Religious faith across the lifespan: Implications for counseling and research. *Counseling Psychologist*, 17, 555-612.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: Classical and contemporary*. New York: Wiley.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2000). Working with the sacred: Four approaches to working with religious and spiritual issues in counseling. *Journal of Counseling and Development*, 78, 162-171.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2002). Capturing the meanings of religiousness and spirituality: One way down from a definitional Tower of Babel. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 13, 23-54.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K. M., Scott, A. B., & Kadar, J. L. (1997). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 549-564.
- Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*, 67, 889-919.

3

Din Psikolojisi ve Maneviyat Araştırmalarında Ölçme: Mevcut Durum ve Değerlendirme

PETER C. HILLO

Çeviren: Abdulvahid SEZEN

Emmons ve Paloutzian (2003), din psikolojisinin şu an "çok yönlü disiplinlerarası paradigma" olarak isimlendirdikleri bakış açısını benimsemeye başladığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, manevî ve dinî olgunun değerine ilişkin indirgemeci varsayımlarda bulunmayarak verinin değerini çoklu analiz düzeyinde tanımlamaktadır (s. 395). Gerçekte Emmons ve Paloutzian, dinî ve manevî araştırmanın modern anlamdaki eğilimini belirle-mekte ve doğru bir biçimde bu eğilimin, değer ve tekniklere hâkim bir takımıydızi olduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte paradigma değişimi, fayda sağlayıcı değeri gerçekleştire-ceye kadar birtakım mevcut paradigmanın alana hizmet etmek zorunda olduğunu da belirtmektedir. Gorsuch (1984), yüksek düzeyde etkili "American Psychologist" adlı makalesinde, bilimsel din araştırmasında şu anki paradigmanın bir ölçmeden ibaret olduğunu ileri sürmektedir.