

## Maneviyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı\*

Carlos Del M. RIO ve Lyle J. WHITE\*\*  
(trc. Selma BAŞ \*\*\*)

### Özet

Maneviyat (*spirituality*) nedir sorusu aslında mantıklı bir sorudur. Düalist<sup>1</sup> ve hilomorfik insan tabiatı görüşlerinin önemli neticelerini değerlendirirken biz bu duruşu muhafaza ederiz. Biz, 21. yüzyıl Amerika'sında maneviyatın dindarlıktan ayrı düşünülmesi gerektiğini savunuyor, maneviyatın incelenebilmesi için kavramsal olarak netleştirilmesi gerektiğini ileri sürüyoruz. Her insanın beden ve ruh şeklinde birbiri ile uyumlu iki prensipten oluşan bir öz olduğu ve bu özün doğasının da maneviyat olduğu düşüncesini destekliyoruz. İdrak ve irade maneviyatın işlevleridir ve bu işlevlerin gerçek neticeleri de hakikat ve iyiliktir. Sağlık disiplinlerindeki ahlakçı, teorisyen, araştırmacı ve pratisyenleri, maneviyatın bu yönleri arasındaki etkileşime odaklanmaya davet ediyoruz. Maneviyatı, hayata yönelik bir tutum, hayatı anlamlandırmak, başkalarıyla ilişki kurmak ve aşkın olanla bütünleşmek arayışı şeklinde tanımlıyoruz. DSM'de (Tanı Ölçütleri Kitabı, 4. Edisyon Amerikan Psikiyatri Derneği, 1994) yer alan

\* "Separating Spirituality From Religiosity: A Hylomorphic Attitudinal Perspective", *Psychology of Religion and Spirituality*, 2012, c. 4, sayı: 2, s. 123-142. Bu makale Carlos M. Del Rio'dan izin alınarak yayıma hazırlanmıştır

\*\* Carlos M. Del Rio ve Lyle J. White: Department of Educational Psychology and Special Education, Southern Illinois University Carbondale

\*\*\* Selma Baş: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bilim Dalı, (selmaaygulbas@hotmail.com)

1 Düalizm: felsefede bilme sürecini analiz etmek için (epistemolojik düalizm) ya da gerçekliğin tamamını veya gerçekliğin bazı genel boyutlarını (metafizik düalizm) açıklamak için iki indirgenemez, heterojen ilkenin (bazen çelişkili bazen de birbirini bütünleyici) kullanılmasıdır. Epistemolojik düalizme varlık ve düşünce, özne ve nesne, duyu ve eşya örnek olarak verilebilir. Metafizik düalizme örnek ise Tanrı ve dünya, madde ve ruh, beden ve zihin, iyi ve kötüdür. Düalizm yalnızca tek bir ilkeyi kabul eden monizmden ve iki temel ilkeden fazla ilkeye başvuran pluralizmden farklıdır. Filozoflar bazen birden fazla düalizm kullanırlar, örneğin Aristo eş zamanlı olarak madde ve form, ruh ve beden, maddi olan ve olmayan özü kullanır (çev. notu, kaynak: "dualism". Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Web. 20 May 2016 <http://global.britannica.com/topic/dualism-philosophy>)

maneviyat kodlamasına karşı çıkıyoruz. Maneviyat, dindarlıkla eş anlamlı veya inanç kaybı ile ilgili veyahut da kültürel çeşitliliğin bir unsuru olmadığı için bu maddenin yeniden ele alınması veya tamamen DSM'den çıkarılmasını öneriyoruz. İnsanların dindar değil ve fakat manevi doğdukları konusunda ısrar ediyor ve bu iki kavram arasındaki farkları her zaman gösteriyoruz. Söz konusu iki terim hakkında işe yarar epistemik<sup>2</sup> çabalar elde edilmek isteniyorsa maneviyyatın dindarlıktan ayrılması gerektiği sonucunu çıkarıyoruz. Dini-maneviyat (religious-spirituality) şeklindeki güncel birlikte kullanımları doğru bulmuyoruz.

**Anahtar kelimeler:** Maneviyat, bireysel ya da sistemik danışan, düalizm, hilo-morfizm, sağlık hizmeti.

Birleşik Devletlerde (dini) maneviyat literatürünün giderek artmasına pek çok olay katkıda bulundu. Örneğin, dindarlık ve (dini) maneviyyatın DSM<sup>3</sup>'de kodlanması, (dini) maneviyyatla ruh sağlığı<sup>4</sup> arasındaki ilişkinin incelenmesine neden oldu. DSM-IV kodlamasının neden olduğu (dini) maneviyyat ve sağlık arasındaki ilişkinin incelenmesine katkı sağlayan diğer olaylar ise şöyledir: a) akreditasyon kurumlarının eğitim kalitesini ve mesleki sorumluluğu desteklemesi, b) profesyonel kuruluşların fertlerin ve kurumların (dini) manevi ihtiyaçlarının önemini kabul eden ahlak kuralları ve uygulama rehberleri yayımlaması ve c) (dini) manevi tedavi sunmak için uzman yeterliliğinin gelişmesi.

Araştırmadan da anlaşılacağı üzere maneviyyatı kavramsallaştırmaya çabalayan başka yayımlarda mevcuttur. Bununla birlikte (dini) maneviyyat hakkındaki bütün yayımlarda, dindarlıkla maneviyyatın mütemediyen bir arada kullanılması sıkça rastlanan bir durumdur. Bu kullanım şekli profesyonel yayımlarda bir tür “dini-maneviyyat” (bir önceki paragrafta parantez

2 Epistemoloji: insan bilgisini tabiatını, kökenini ve sınırlarının incelenmesidir. Terim Grekçe *epistēmē* (“bilgi”) ve *logos* (“akıl”) kelimelerinden çıkarılmıştır. Dolayısıyla alana bazen bilgi teorisi olarak atıfta bulunulur. Epistemoloji antik Yunanla başlayan ve günümüze kadar uzanan uzun bir tarihe sahiptir. Epistemoloji metafizik, mantık ve ahlakla birlikte felsefenin dört ana kolunu oluşturur ve neredeyse bütün büyük filozoflar alana katkıda bulunmuştur (çev. notu, kaynak: “epistemology”. *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Web. 20 May. 2016* <<http://global.britannica.com/topic/epistemology>>

3 *DSM-IV*, American Psychiatric Association, 1994, c. 62.61, 4.eds. D. Lukoff, F. Lu, & R. Turner, “From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the *DSM-IV* Category”, *Journal of Humanistic Psychology*, 1998, c. 38, sayı: 2, s. 21-25

4 Örneğin, M. A. Fukuyama & T. D. Sevig, “Spiritual Issues in Counseling: A New Course”, *Counselor Education and Supervision*, 1997, sayı: 36, s.233-244. Lukoff, ve arkd., 1998. A. J. Weaver, K. I. Pargament, K. J. Flannely & J. E. Oppenheimer, “Trends in The Scientific Study of Religion, Spirituality, and Health: 1965-2000”, *Journal of Religion and Health*, 2006, sayı: 45, s. 208-214

İNİNDE “dini” sıfatını kullanmak suretiyle ima ettiğimiz gibi) kullanımına yol açmıştır. Bazı yazarlar dini-maneviyatı iç kaynaklı dindarlığın bir benzeri olarak gördüler. Ancak daha yakından incelendiğinde olası bazı birleşik önermeler dini-maneviyatın<sup>5</sup> daha ziyade dış kaynaklı dindarlığa karşılık geldiğini<sup>6</sup> ortaya koyar.

Bazı yazarlar maneviyat ile dindarlığın aynı şey olduğunu savunurlar. Diğer bir grup yazar ise maneviyat ile dindarlığın aynı şey olmadığını ileri sürer.<sup>7</sup> Yine bir başka grup, maneviyatın dindarlığı kapsadığını farz ederken<sup>8</sup> bir başkası dindarlığın amacının maneviyatı desteklemek olduğunu ileri sürer. Yine de gerçek ortadadır: Yazarlar ister bu yapıyı birleştirmeye, isterse birbirinden ayırmaya çabalsınlar, her iki yapıyı da değişimli olarak kullandıkları (karşıt anlayışları savunan aynı yayım içinde dahi) ve okuyucularının değişimli kullanılan bu ikilinin ne anlama geldiğini anladıklarını varsaydıkları gerçeği ortadadır. Çeşitli mecazi kullanımlarıyla birlikte birleşik terimlerin kelime anlamlarıyla ilgili sorun mantık problemlerine yol açar; bu da ontolojik doğrulama ya da kavramsal açıklıktan mahrum yanıltıcı çıkarımlara götürür. Mantıken şu sorulabilir: Kişi tek tek ne anlama geldiklerini incelemek için gereken zamanı bile ayırmamışken nasıl olurda birleştirilmiş kelimelerden bahsedebilir ya da onlar hakkında yazabilir? Bir taraftan, terimlerin birlikte kullanımı, insanların bir terimin diğerine de-

- 5 Dindarlık, maneviyat birleşimi ve ayırımıyla ilgili bazı varsayıma dayanan düşünceler şöyledir: 1-Eğer Maneviyat (M) ve Dindarlık (D) ise o halde MD'dir (manevi-dindarlık). Bunun anlamı MD iç kaynaklı dindarlığa denktir. 2-Eğer D ve M ise, o halde DM (dini-maneviyat)tır. Bu da DM'nin dış kaynaklı dindarlığa denk olması anlamına gelir. 3-Eğer M ya da D ise o halde ~DM (dini-maneviyat değil) demektir. Yani ~DM sadece maneviyat anlamına gelir. 4-Eğer D ya da M ise bu durumda ~MD (manevi dindarlık değil) demektir. Yani ~MD sadece dindarlık anlamına gelir.
- 6 İç kaynaklı ve dış kaynaklı dindarlık arasındaki farklılık için bk. S. W. Allport & J. M. Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 1967, sayı: 5, s. 432-443
- 7 Bk. W. A. Burgess, *Psychiatric Nursing*, CT: Appleton & Lange, Stamford 1997; D. N. Elkins, “Psychotherapy and Spirituality: Toward a Theory of the Soul”, *Journal of Humanistic Psychology*, 1995, sayı: 35, s. 78 - 89; A. Ribaudo & M. Takahashi, “Temporal Trends in Spirituality Research: A Meta-analysis of Journal Abstracts between 1944 and 2003”, *Journal of Religion, Spirituality and Aging*, 2008, sayı: 20, s. 16-28; P. H. Van Ness, *Spirituality and the Secular Quest*, SCM, London 1996
- 8 R. P. Turner, D. Lukoff, R. T. Barnhouse & F. G. Lu, “Religious or Spiritual Problem: A Culturally Sensitive Diagnostic Category in the DSM-IV”, *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995, sayı: 183, s. 435-444

lalet ettiğini düşünerek yüzeysel bir anlam değerlendirmesi yaptıklarında ortaya çıkar. Toplumlar dindarlık ve maneviyatla ilgili olarak, her bir terimin beraberinde getirdiği derin farklılıkları görmezden gelerek her ikisini bir görmeye başlarlar. Öte yandan sözlük anlamlar, terimlerin değişmeyen gerçek anlamlarına ya da terimlerin en çıplak ve temel anlamlarına işaret ederler.<sup>9</sup> Daha önemlisi, biz burada dindarlıkla maneviyatı birleştirmekten kaynaklanan, sağlık hizmetleri terminolojisi içindeki mesleklerle ilgili ve maneviyatı anlamak için sistem geliştirme, araştırma uygulamaları ve klinik uygulamalarda zorunlu kavramsal açıklıkla ilgili olası problemlerle ilgilenmekteyiz. Ayrıca hâkim “dini-maneviyat” birlikte kullanımının ontolojik insan tabiatı incelemesini gerektirdiğinin de farkındayız.

Niyetimiz alternatif bir maneviyat anlayışı sunmaktır. Bu anlayış, maneviyatı dindarlıktan farklı ve ayrı bir şekilde değerlendirme ve aslen maneviyatı doğası gereği bütün insanlıkla ilişkilendirme imkânı sağlayacaktır. Dahası, geleneksel dini-maneviyat anlayışı birlikte kullanıldığında ve çoğunlukla yanıltıcı olduğu için ilk önce maneviyatla ne kastettiğimizi açıklamalıyız. Aristocu hilomorfizm<sup>10</sup> ve Skolastik Thomas’cılıktan

9 Mecaz anlamlar spesifik bir terime ya da yapıya çeşitli anlamların verilmesini mümkün kılarken, literal anlam ise spesifik bir terim ya da yapının açıkça ne anlama geldiğini gösterir. Makale boyunca kavramsal netlik, kavramsal doğruluk, yapısal doğruluk ve ontolojik destek ifadelerini kullandığımızda işte bu literal anlamı kastediyoruz. Dahası mecaz anlamlar sembolize ettikleri şeyi olabildiğince ve eşit derecede (zorunlu ve özdeş değil) temsil ederken, literal anlamlar sembolize ettikleri şeyi zorunlu olarak ve özdeş olarak (sadece olası ya da eşit derecede değil) temsil ederler. O halde mecaz anlamlar terimlerin birlikte kullanılmalıklarına olanak sağlarken, literal anlamlar terimleri birbirinden ayırır. Örneğin birlikte kullanılan terimlerin “literal anlamına göre ayrıştırılması” her bir terim için asıl olanın belirlenmesi yoluyla birbirlerinden farklılaşmasını sağlayacaktır.

10 Hilomorfizm: Grekçe hylē “madde” ve morphē “form” kelimelerinden türeyen hilomorfizm, felsefede metafizik bir görüştür. Bu görüşe göre her bir doğal beden iki içkin ilkedен meydana gelmektedir. Bu ilkelerden biri potansiyel yani birincil madde ve diğeri gerçek, yani temel formdur. Bu Aristo tabiat felsefesinin ana doktrinidir. Aristo’dan önce İonyalı filozoflar bedenın temel bileşenlerini araştırmış ancak Aristo iki tür ilkeyi birbirinden ayırmanın zorunlu olduğunu müşahade etmiştir. Bir taraftan ilkel elementlere bakmak zorunludur -yani başkalarından türememiş ve başka bütün bedenlerin hepsinin kendisinden oluştuğu. Aristo bu sorunun yanıtını Empedocles’in dört element doktrininde bulur: toprak, su, hava ve ateş. Öte yandan bir bedenın kendisiyle varlığı anlaşılın yaradılışa ait koşullara bakılmalıdır. Bu soruyu yanıtlamak için Aristo hilomorfik doktrinini öne sürer. İlkel elementler bir bakıma modern fiziğin, münferit elementlerin bağımsız mevcudiyete ya da kendilerine ait aktiviteye sahip olabildiği, böylece tecrübe yoluyla doğrudan bilinebilecekleri şeklindeki anlayışıyla örtüşür. Ancak madde ve form bağımsız bir şekilde var olabilecek

(Thomas Aquinas) yola çıkararak vardığımız kanıya göre maneviyat insan ruhunun tabiatıdır; maneviyat kişinin hayatını yaşama, hayatını anlamlandırma ve başkalarıyla ve nihai olarak aşkın olanla münasebet kurarken takındığı tavrıdır.

Tartışmamızın zor işlerinden biri kullandığımız terimlerle ne demek istediğimizi tanımlamak için uygun dili bulmaktır. Bir bakıma sağlık hizmetleri terminolojisi<sup>11</sup> ve örneğin antropoloji, tarih, filoloji, felsefe, fizyoloji, bilim, sosyoloji, teoloji vb. öteki disiplinlere ait uzmanlar arasında anlaşılabilir ya da uzlaştırıcı olabilecek bir dil bulmaktır. Göz önünde bulundurmanız gereken başka bir güçlük de terimleri ne kadar etkili tefrik etsek, okuyucuyu anahtar terim ve tabirlerimizin anlamına sabır göstermeye ne kadar etkili bir şekilde teşvik etsek, okuyucunun zımni şahsi değerlerinin, mezhebinin (ya da bunlara sahip olmamasının) ve ait olduğu disiplinlerin yapısının terimlerimizle ileri sürdüğümüz şeyden neyi nasıl anlayacağını etkilemesi meselesidir. Yine bir başka problem, basitleştirmeye çalıştığımız konunun pek çok felsefi yorum içermesidir. Bu konuları inceden inceye tetkik edemeyeceğimizin farkındayız. Ancak meseleye medeni bir tartışmada yanıtlar aradığımız için umarız durumumuz hoş karşılanır. İşte bu nedenle okuyucudan bu incelemede maneviyata her atıfta bulunduğumuzda, asıl niyetimizin maneviyatla dindarlığın birlikte kullanımını birbirinden ayır-

ya da aktivite gösterebilecek bedenler ya da fiziksel varlıklar değillerdir. Yalnızca bütünlük içinde ya da vasıtasıyla var olabilirler ve aktivite gösterebilirler. Bu nedenle madde ve form yalnızca dolaylı olarak, entelektüel analiz yoluyla bedenlerin metafiziksel temelleri olarak bilinebilirler. Aristo savını temelde “oluş” ya da maddesel değişimin analizi üzerine temellendirir. Eğer bir varlık bir başka varlığa dönüşüyor ise her iki durumda da ortak kalıcı bir şeyin var olması gerekir. Aksi halde bir dönüşümden söz etmek mümkün olmayıp, sadece birincinin yok olduğu ve ikincinin yarattığı birbirini izleyen bir dizi mevcuttur. Bu kalıcı ve ortak şey bizatihi bir varlık olamaz çünkü bir varlık halihazırda bir varlıktır ve oluşamaz. Eylem yapan bir varlık kendine ait bir bütünlüğe sahip bir varlığın yaradılıştan getirdiği bir parçası olamayacağı için “potansiyel” bir varlık, potansiyel bir ilke, pasif ve kararsız bir varlık olmak zorundadır. Aynı zamanda her iki değişim durumunda fiili, aktif, belirleyici bir ilke olmalıdır. Potansiyel ilke madde; fiili ilke, formdur (çev. notu, kaynak: “hylomorphism”. Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Web. 21 May. 2016 <<http://global.britannica.com/topic/hylomorphism>>.)

- 11 Sağlık hizmetleri pek çok uzmanlık alanı (danışmanlık, tıp, hasta bakıcılığı, dinsel psikolojik danışmanlık (pastoral counseling), psikiyatri, psikoloji, sosyal hizmet vb.) ve servisten oluşur. Çalışmamızın sağlık hizmetiyle meşgul olan bütün uzmanlara faydalı olmasını umut ediyoruz. Ayrıca farklı uzmanlardan yardım isteyen bireysel ve sistemik danışanlar (systemic client) için ruh sağlığı hizmetlerine de yoğunlaşmayı hedefliyoruz.

mak olduğunu hatırladığını istiyoruz. Çalışmamızın dindarlık ve maneviyat arasında net anlamsal bir ayırım elde etme yolunda disiplinler arası bir diyalogo geliştirmesini de ümit ediyoruz.

### Düalizm ve Hilomorfizm Arasındaki Çelişki

**Düalist insan perspektifi:** Antik Yunan düalizmi insanın ruh ve beden olmak üzere iki özden oluştuğunu varsaymaktaydı. Antik Yunan felsefesinin Batı felsefesini günümüze kadar bir hayli etkilediği bir gerçektir. Aslında zihin-beden etkileşimi M.Ö. 5. Yüzyılda başlamış epistemik bir tartışma olmayı sürdürmektedir.<sup>12</sup>

Plato (takriben M.Ö. 424-348) Sokrat'ın (takriben M.Ö. 469-399) öğretilerini aktaran pek çok eser kaleme almıştır. Özellikle *Phaedo*'da Plato (1986) ölümsüz ruh ile fani insan bedeninin tabiatını birbirinden ayırt etmek için pek çok delil sunar. Plato ruhun bedende ikametinin amacını açıklamazken, ruhun bedene hapsediğini vurgular. Bu iki öz ölüm anında birbirinden ayrılır ve ruh kendisini zapt eden bedenden kurtulduğunda formların (bütün evrensel fikirler veya anlayışlar) mevcut olduğu yere gider.

M.Ö. 800 ile 200 yılları arasındaki Aksis Çağ boyunca pek çok monoteist din ortaya çıkmıştır.<sup>13</sup> Felsefi düalizmin, evrendeki iyi ve kötü güçleri açıklarken ve fertlerin ilahi tecrübelerini nasıl anlatmaları gerektiğini yapılandırırken dini düalizme yardım ettiği de bir gerçektir.<sup>14</sup> Örneğin, Maniheiztler (M.S. 3. Yüzyıldaki İranlı Gnostikler) bedensel şeylerin şeffaf olmadığını, dolayısıyla da kötü olduklarını; oysaki saydam şeylerin ışığı geçirdiklerini ve iyi olduklarını<sup>15</sup> düşünmüşlerdir. O halde ilahi olanla bağlantı kurabilmek için ruhani şeylerin maddi olana üstünlüğü muhafaza edilmelidir. O dönemlerde kendisinin belirlediği tartışılır ahlaki bir hayat süren bir adam vardı. Bu adam dürüstlük arayışı neticesinde Maniheizt'lere katılmış ve nihayet ilk dönem Hıristiyanlığına ihtida etmişti.<sup>16</sup> Bu etki-

12 Neticede Batı kültüründe ruhun (psyche) yerini akıl (nous) almıştır.

13 K. Armstrong, *Buddha*, Penguin, New York 2001; K. Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Gramercy Books, New York, 2004

14 K. Armstrong, *The Great Transformation: The World in The Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Random House, New York 2006

15 H. Chadwick, *The Early Church*, (Rev. Ed.), Clays, St. Ives, London 1993; E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books, New York 1989

16 Augustinus'un Maniheizm'den ve gevşek ahlak anlayışından ihtidası kendisine bir evlat doğuran kadını boşamasına neden olmuştur. Bu durum, M.S. 4. yüzyılda Kuzey Afrika'da

leyici adam daha sonra sırasıyla rahip, aziz ve nihayet ilk dönem Hıristiyan Kilise babalarından birisi oldu. Adı Hippo'lu Augustinus'dur (takribi M.S. 354-430). St. Augustinus hala en etkili Hıristiyan ilahiyatçılarından biri olmayı sürdürür-güçlü düalist Maniheist görüşlerini dogmatik Hıristiyan teolojisiyle birleştirmiştir.

Augustinus teolojisi dünyadaki ahlaki kötülüğün insanın özgür iradesinin neticesi olduğunu ve fertlerin asketizm yoluyla ruhlarını bedensel şehvetlerinden kurtarabileceklerini ve böylece Tanrı'yla yakınlık kurabileceklerini öğretir. Augustinus'un insan tabiatı görüşü, insanların bozulabilir bir bedenden ve Tanrı'yı görmeye/müşahede etmeye (beatific vision of God) "mukadder" bir ruhtan oluştuğunu varsayar. Çağdaş bazı Hıristiyanlara göre tanrılaştırma bütün "iyi" fertlerin cennete ve bütün "kötü" fertlerin cehenneme gireceği nihai yeniden dirilme yoluyla başlayacaktır; bu nedenle bedensel şehvetlerimizi kontrol etmek ve/veya bedenlerimizi arındırmak için ve ruhun bozulmazlığını muhafaza etmek için asketizm gereklidir. Bu anlamda Tanrı'nın görülmesi/müşahede edilmesi başlı başına sadece cennete girenler için söz konusudur. Bununla birlikte Tanrı her yerde hazır ve nazır olduğu ve cennetin hudutlarıyla da sınırlandırılmayacağı için, cehennemde Tanrı ebedi bir Summum Bonum (en yüce iyi, Tanrı) yoksunluğu duygusuyla mevcuttur ve ruhun bu yoksunluğun farkına varması cehennemın doğasını teşkil eder.<sup>17</sup> En önemlisi Augustinus teolojisinin muasır Hıristiyan teolojisini etkilemeye hala devam etmektedir.

René Descartes (M.S. 1596-1650) 17. Yüzyılın başlarında Avrupa'da dini ve felsefi düalizmi geliştiren modern Batılı filozofların en önde geleniydi. Bazı yorumcular Descartes'ın kendi felsefesini Augustinus düalizminin üzerine temellendirdiğini öne sürer.<sup>18</sup> Kartezyen düalizm insan ruhunu, maddi olmayan ve fakat akıllı ya da düşünen şey (rescogitans)

---

cinsiyeti ve kültürel çevresinden dolayı kendi ihtiyaçlarını karşılayamayan, kendisine bir evlat doğurmuş bu kadını terk edişinin nedeninin, Augustinus'un kendi arınma endişesinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunu akla getirir. Kadının ismi hala bilinmemektedir (ayrıca bk. S. Agostino d'Ippona, *Le Confessioni*, (çev.: A. Landi), Figlie di S. Paolo, Milan 1987)

17 Yeri gelmişken Augustinuscu-düalistik teoloji Dyrante degli Alighieri'nin şaheser şiir sanatını icra ettiği *The Divine Comedy*'yi (yaklaşık M.S. 1265-1321) son derece etkilediği konusunda hiç kuşku yoktur. Eser cennetin, arafın ya da cehennemın neye benzeyeceğini ilk betimleyen kitaptır (Dyrante degli Alighieri, *Dante's Divine Comedy: Hell, Purgatory, Paradise* (çev.: H. W. Longfellow), Chartwell Books, Edison, NJ 2007)

18 *Metameditations: Studies in Descartes*, (ed.: A. Semonske & N. Fleming), CA: Wadsworth, Belmont 1965

olarak tanımlar. Descartes rasyonel aklın özünün kendi kendini şöyle algıladığını savunur: rasyonel akıl büyüme ve hareket etme keyfiyetiyle (bedene ait nitelikler) sınırlı değildir ve insan bedeninin -maddi bir varlık- büyüme ve hareketini rasyonel akıl etkiler.<sup>19</sup> Bu görüşte insanlar rasyonel bir akıl ve cismani bir bedenden oluşmuş düalistik bütünlerdir. Descartes bedeninin aklı sadece duygu veya tutku tecrübeleri yoluyla etkileyebileceğini kabul eder.<sup>20</sup>

Descartes'ın rasyonel insan tabiatı görüşü *Düşünceler*'de (Meditations) yer alır. Eser oldukça vurgulu bir şekilde Tanrı'nın mevcudiyetini ispatlamayı ve olası bütün bilgiye sağlam bir temel sağlamayı hedefler.<sup>21</sup> *Düşünceler* 2'de (Meditations 2) meşhur çıkarımı "cogito, ergo sum" (düşünüyorum o halde varım) ileri sürer.

*Düşünceler* 6'da (Meditations 6) içe bakış yoluyla Tanrı'nın varlığını ispatlamanın (konuşulması gereken entelektüel bir eylem)<sup>22</sup> hem kendi mevcudiyetimizi hem de maddi olan (beden) ve maddi olmayan (ruhlar) varlıklar arasındaki ayrımı anlayabilmemizde yardımcı olacağını belirtir. Bu rasyonel aklı olan varlıklara, insanlara uygundur; hayvanlara, bitkilere ya da rasyonel aklı olmayan öteki şeylere değil.

Kartezyen düalizm insan bedeninin bir makine gibi işlediğini, işlevini yerine getirmek için pek çok maddi parçadan oluştuğunu ve rasyonel aklın beden üstünde kontrolü olduğunu öne sürer. Böylelikle beden ve akıl beynin alt merkez noktasında yer alan beyin epifizinde "tesadüfen" birleştirilir.<sup>23</sup> Descartes'ın insan fizyolojisi anlayışı beyin hipofizini, bedensel işlevler üzerinde etkili olmasını sağlayan beyindeki stratejik pozisyonundan dolayı (bir bez olarak) ruhun merkezi olarak görmesine neden olur.<sup>24</sup> Böylelikle Kartezyen düalizm her insanın bir bütünle uyumlu olduğunu; maddi bir beden ve maddi olmayan rasyonel bir ruhtan meydana gelen iki

19 M. Maher, "Dualism", *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1909, c. 5

20 J. Bennett, *The Passions of The Soul: Rene Descartes*, 2010, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/descpas.pdf>

21 Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, (çev: J. Veitch), 1901, <http://www.filepedia.org/meditations-on-first-philosophy>

22 J. Hintikka, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", *Meta-meditations: Studies in Descartes*, (ed.: A. Sosenske & N. Fleming), Wadsworth, Belmont 1965, s. 50-74

23 Maher, a.g.e., 1909

24 Maher, a.g.e., 1909; R. J. Connell, *Substance and Modern Science*, University of Notre Dame Press, Chicago 1988



ayrı “özden” oluştuğunu açıklar. Beden (bir makine gibi) işlevlerini yerine getirebilmek için zorunlu daha pek çok fiziksel parçadan (ikincil organlar ve iç organlar) oluşur.

Üretken diğer pek çok filozof/yazarda olduğu gibi Descartes’in eserlerinde de yorumlama sıkıntısı mevcuttur çünkü eserlerindeki anahtar kelimeler farklı şekillerde tanımlanır. Örneğin, Descartes’in insan bütünlere vurgusu Kartezyen düalizm açısından sorun teşkil eder. Birden fazla parçadan meydana geldiğinden insanlar doğal bütünlere. Bununla birlikte gerçek dünyada her şeyin bütün ya da cevher olduğu; buna karşın insanların bütün olduklarından cevher olmadıkları iddiasında bulunulabilir. Ya da tersi düşünülecek olursa hiçbir bütün fiziksel özelliklere sahip değildir ve fakat bütün cevherler yeni fiziksel özellikler edinirler (uzanım, hareket vs.) bu nedenle hiçbir cevher bir bütün değildir. Hayvanlar ve bitkiler rasyonel ruhları olmadığı için düal değildir. Bu yüzden bir anlamda rasyonel olmayan canlılar-insan hariç- cevherdirler (St. Augustinus’un açıkça karşı çıktığı gibi).<sup>25</sup>

“Cogito, ergo sum” (düşünüyorum, o halde varım) önermesinin diğer bir doğal neticesi kendi kendini hükümsüz kılmasıdır. Çünkü “cogito” (düşünüyorum) ortada olan bir mevcudiyeti var sayar (ilk olarak var olurum, sonra düşünürüm) ki bu “sum”a (varım) götüren bir çıkarımı gerektirmez (çünkü zaten mevcudum). Bir başka ifadeyle, ortada olan mevcudiyet, tıpkı “dubito”da (şüphe ederim) olduğu gibi “cogito”da da saklıdır; çünkü her iki eylemde mevcut bir varlığa gereksinim duyar. Bu nedenle (ergo) çıkarımına ve onun neticesi (sum)’a gerek yoktur. Daha basitleştirmek gerekirse, Descartes kısa ve öz bir ifade kullanabilirdi: “ego sum,” “ego existo” ya da sadece “ego” bile yeterli olurdu.<sup>26</sup>

Düşünen zihnin (res cogitans) bedeninden ayrışması ise insan bütünlüğü ile ilgili Kartezyen düalizme daha fazla zarar veren diğer bir zımni anlamdır. Bu anlam ayırıcı olarak şöyle ifade edilebilir: ya (a) insanlar fiziksel değildir; ya da (b) insanın kendini tecrübe etmesinin kendi varlığının güvencesi olduğu kabul edilmeyebilir. Eğer durum (b) ise, o halde (c) insanlar “iç gözleme” dayanarak kendi mevcudiyetlerinden emin olamazlar. (d) Cogito (düşünüyorum) insanın iç gözlemine dayanan bir eylemdir; o halde ~(c) insanın kendini tecrübesinin kendi varlığının teminatı olduğunu inkâr etmek mümkün değildir (bunun hakiki anlamı şudur: insanın

25 Connell, a.g.e., 1988

26 Hintikka, a.g.e., 1965

kendini tecrübe etmesi, kendi mevcudiyetini garantileyebilir). Bu da baştaki (ya (a) ya da (b)) ayrışma göre (b)'den dolayı insanın ben tecrübesinin benin mevcudiyetinin teminatı olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığı; bu nedenle (a) insanların fiziksel olmadıkları anlamına gelir.<sup>27</sup> Bununla birlikte, Descartes bedenini insanı oluşturan asli bir unsur olduğunu iddia eder; rasyonel aklın yeri beyindeki epifiz bezidir. O halde eğer ~(a) (aklın (res cogitans) beyinde yer aldığı gerçeğinden hareketle) insanlar fiziki varlıklar iseler; o halde (b) insanın kendini tecrübe etmesinin kendi varlığının güvencesi olduğunu reddetmek mümkündür? Bu argüman Descartes'in akıl yürütmesini çürütür.

Özetlemek gerekirse, dini ve felsefi düalizm Karanlık Çağlar boyunca etkisini sürdürmüştür; ancak bazı yazarlara göre düalizm günümüzde dini inançların savunucusu bilim insanlarını hala etkilemeye devam eder.<sup>28</sup> Örneğin, Hıristiyanlık gibi Yahudilik ve İslam da hala düalist insan anlayışına sahiptir.<sup>29</sup> Bunun bir sonucu olarak da dini düalizm ve düalist insan tabiatı taraftarları için dini sistemlerin ya da kült uygulamalarının haricindeki herhangi bir maneviyat iddiası sapkınlık şüphesi taşır.<sup>30</sup> Daha önemlisi düalist insan tabiatı görüşü insanları iki cevherden oluşmuş bir bütün olarak yorumlar. İnsanlar muğlak bir şekilde bütünlük oldukları için bu bakış açısı çok unsurlu insan yapısı görüşü ihtimaline de kapı açar. Örneğin, bazı yazarlar beden, ruh ve candan (spirit) oluşan üç unsurlu bir insan tabiatı modeli önerirler.<sup>31</sup> Başka bir grup yazar ise insan maneviya-

27 N. Treanor, "The Cogito and The Metaphysics of Mind", *Philosophical Studies*, 2006, sayı: 130, s. 247-271

28 Bk. Armstrong, a.g.e., 2001; Pagels, a.g.e., 1989; Y. Lambert, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion*, 1999, sayı: 60, s. 303-333

29 Pagels, a.g.e., 1989

30 Bk. dipnot 1'de 3. Augustinus düşüncesinin temel ilkelerinden insan cinselliğini ilgilendiren özellikle kötü örneklerden biri, cinsel birleşme ile ilgili her karşılaşmayı üremeye yönelik olmadığı takdirde günah olarak görmesidir (Pagels, a.g.e., 1989). Bunun bir neticesi olarak bazı düalistik-monoteist doktrinler cinsel zevki inanç temelli ilkelerden biri olarak sınıflandırır. Bu durum cinsel birleşme ile ilgili bir tür manevi suç yaratmak suretiyle evli çiftleri de eşit oranda ilgilendirir (G. T. Eliason, C. Hanley & M. Leventis, "The Role of Spirituality in Counseling: Four Theoretical Orientations", *Pastoral Psychology*, 2001, sayı: 50, s. 77- 91)

31 Bk., D. A. Helminiak, *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit*, State University of New York Press, Albany 1996; D. A. Helminiak, "Sexuality and Spirituality: A Humanist Account", *Pastoral Psychology*, 1998, sayı: 47, s. 119-126

tını insanın durumuna benzer olarak entegre etmek için beş bölümlü bir bakış açısı tasarlar.<sup>32</sup>Dahası bazı dini dogmalar bu insan tabiatı görüşlerini kabul ettikleri için insanın hala bir bütün olarak algılandığı bir teolojik duruş ortaya çıkarırlar. Bu nedenle “düalist dini maneviyat” (DDM) bu ısrarcı görüşlerin bir yan ürünüdür ve dindarlık ile maneviyatı tek bir terim olarak birleştirir.

### Hilomorfik İnsan Perspektifi

Aristo (takribi M.Ö. 384-322) bilim ve felsefenin pek çok dalına sayısız katkısı olan bir bilim insanı ve filozoftu. Üretken öteki yazarlar gibi Aristo'nun eserleri de meydan okuyan yorumlara muhatap oldu. Bu eserlerinin bütününde anahtar kavramlar üretilmesinden ve -uzmanların da kabul ettiği gibi- yazımların üç ayrı dönemde gelişmesinden kaynaklanır. Hayatında bu dönemlerin her biri farklı bir mekânda cereyan etmiştir. Eserlerinin birçoğu kaybolmuştur; bu eserler hakkındaki bilgilerimiz ise eserlerin adlarının bazı risalelerde geçmesi vesilesiyledir.

Aristo'nun eserleri ilk dönem Plâtoncu etkilerden, bilimsel metoda vurguya ve son olarak da öteki felsefi perspektifleri fersah fersah aşan bağımsız felsefi bir tutuma doğru süreklilik arz eder. Bu felsefi yaklaşım günümüz bilim ve felsefesini hala etkilemektedir. Bazı yorumcular Aristo'nun günümüz bilim ve felsefesine katkılarının, bazı uzman/bilim adamlarının itiraf etmekten çekindiklerinden daha fazla olduğu konusunda hemfikirdirler.<sup>33</sup>

Eski Yunanca *hyle* (madde) ve *morphe* (form) kelimelerinden alınan Aristo'nun hilomorfizim (madde-form) teorisi gerçek dünyada cevherin ve bütünü tabiatlarını açıklar. Aristo'nun gerçekte kastettiği şeyi fazla basite indirgemek ya da yanlış anlamak suretiyle bazılarının düştükleri hataya düşmemek için bu teoriye, ihtiyatlı yaklaşmalıyız. Örneğin “form” sadece bir şeyin “şekli” değildir; ya da bütün özellikleri yok olduğunda artık ortada olmayan görünmez bir “öz” de değildir. Aksine temel form, bir şeyi spesifik malzemedan (ilk/kaynak madde) meydana getiren varoluş ilkesidir -bu ilk madde ise bizatihi doğru bir form türüyle şekillendirildiğinde özel bir tür

32 Bk., M. T. Burke & J. Miranti, “The Spiritual and Religious Dimensions of Counseling”, *The Handbook of Counseling*, (edt.: D. C. Locke, J. E. Mayers, & E. L. Herr), Thousand Oaks, Sage 2001, s. 601-612

33 C. Shields, *Aristotle's Psychology: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.:E. N. Zalta), 2011, Retrieved from [Http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/index.html](http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/index.html)

şeye dönüşme kapasitesine sahiptir.<sup>34</sup> Başka bir ifadeyle temel form, bir şeyi “başka bir şey değil” de olduğu şey yapan şeydir (biçimsel neden). Madde ise ya da bir şeyin kendisinden yapıldığı özel bir tür malzeme ise temel formu tamamlayandır (fiziki neden). Madde bireyselleşme ilkesi iken, form varoluşsal bir ilkedir ve ikisi eksiksiz bir cevheri oluştururlar. Bu ilkelerin hiçbiri birbirinden ayrı var olamazlar. Örneğin insan ruhu, insanca şekillendirilmiş bedenın temel formudur (insan bununla insan olur) ve özel türdeki bu beden insan ruhunun maddesidir. Bu iki ilke münferit bir insandır, başka bir şey değildir. İnsan şeklindeki bu beden insanın onsuza asla var olamayacağı bir ilkedir ve bu bedenın tamamlayıcı ruhu da insanı canlı yapan şeydir. Eğer insan gibi şekillendirilmiş beden, kendisini tamamlayan ruh olmaksızın herhangi bir yerde bulunsa, bu tam olarak canlı değil sadece insan gibi şekillendirilmiş bir beden ya da cesettir -eğer kendisini olduğu şey yapan (yaşayan bir birey) “form” (şekil değil) aynı maddede doğal olarak bulunmuyorsa.<sup>35</sup> Bu anlamda fiziki neden (madde) ve formel neden (bir şeyi ne ise o yapan şey) cevherlerin (insanların) doğasında olan nedenlerdir. Harici sebepler ise, etkin sebep (bir şeyi meydana getiren fail) ya da insanın ebeveyni ve bir şeyin var oluşunun nihai sebebi ya da gayesidir. Aristo mümkün olan her yerde bu dört sebebi gerçek dünyadaki değişimleri ve oluşumları açıklamanın olmazsa olmaz şartı olarak kullanır.<sup>36</sup>

Ruhu, içlerinde hayat potansiyeli taşıyan doğal bedenlerin var oluş ilkesi olarak gören Aristocu görüş bitkiler, hayvanlar ve insanlara uygulanır. Bu durumda ruhun üç tezahürü vardır: Bunlar ruhun bitkilerle alakalı olan istemsiz (bitkisel), hayvanlarla alakalı olan algısal (hissi) ve insanla alakalı olan zihni (rasyonel) tezahürleridir.<sup>37</sup> Bu sınıflandırmadan şu tek yönlü anlam doğar: Bütün rasyonel varlıklar algı sahibidir ve bütün algısal varlıklar büyümek ve üremek için beslenme yetisine sahiptir; ancak bunun tersi mümkün değildir. Bu ise, bazı insanların ruhlarının (doğal ya da doğal olmayan yoksunluk; doğuştan gelen bir sakatlık, zihinsel engellilik; araba kazası, koma ya da kasten zarar verme neticesinde oluşan bir sakatlığı olan) bu niteliklerden herhangi birini sergileyebileceklerini ve yine kategori ola-

34 F. Aveling, “Form”, *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1909, c. 6, Retrieved from <http://www.newadvent.org/cathen/06137b.htm>; F. Aveling, “Matter”, *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1911, c. 10, Retrieved from <http://www.newadvent.org/cathen/10053b.htm>

35 J. E. Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, McGraw-Hill, New York 1961

36 Connell, a.g.e., 1988

37 Aristotle, *Aristotle: Introductory Readings*, (çev. T. Irwin & G. Fine), Hackett, Indianapolis 1996

rak entelektüel bir ruh olmayı sürdürebilecekleri anlamına gelir.<sup>38</sup>

Cevherlerin tersine, bütünler bir nitelikler koleksiyonu olarak iki ya da daha fazla cevherin yan yana gelmesinden oluşur -nitelikler bir nesnede bir başkasında bulunduğu şekliyle var olurlar; başkasına bağlı buldukları için de var olabilmek için başkasına bağlıdır.<sup>39</sup> Örneğin cevherlerin durumunda, bitkiler hayvan hücrelerinden farklı hücrelerden oluşurlar. Bitkilerin cevheri farklıdır, dolayısıyla da bitkiyi bitki yapan temel formu da farklıdır. Buna karşılık hayvanlar fizyolojik yapıları ve organik işlevleri bakımından insanlardan farklıdır; tabii ki nitelik bakımından cevherleri, dolayısıyla da temel formları insandan farklıdır-rasyonel değildir. Belirli madde türleri cevherleri kategorize ederken, fonksiyon da artefaktları (Latince “artefactum” ya da insan yapımı) ya da bütünleri kategorize eder. Örneğin bir bütünün durumunda: bir kalem ağaçtan ve kurşundan (maddi neden) yapılmıştır, bir kalem üreticisi tarafından (etkin neden), kaleme özel bir şekille (formel neden) yazma aleti olarak hizmet etmesi için<sup>40</sup> bir araya getirilmiştir. Ancak eğer uygun belirli bir gayeye matuf olarak üretilen bir kalem, yazma aleti olarak iş görmüyor ise, mutlak amacını yerine getirmediğinden tam olarak bir kalem değildir. Sadece bir ağaç ve kurşun yığını ve bir yazma aleti şeklinden ibarettir. Ayrıca kalem kendisini bir yazma aleti olarak kullanacak harici bir faile de ihtiyaç duyar. Yani kalem işlevini kendi kendine yerine getirebilecek hareketten mahrumdur.

Cevherle ilgili olarak, form bir şeyi ne ise o yapan varoluş ilkesidir ve madde bir şeyi potansiyel olarak başka şeylere çeviren bireleşme ilkesidir.<sup>41</sup> Örneğin yiyecekler genellikle sindirimle ayrıştırılır ve insan hücreleri oluşur; ölümle yaşayan insan bedeni ayrışır ve insan cesedi oluşur. Bu anlamda bir insan, biri kendisiyle gerçek bir insan, diğeri kendisiyle potansiyel olarak bir insan cesedi olduğu iki yapılandırıcı ilkedden oluşur. Eğer bu iki ilke de “gerçek” olmuş olsaydı bu durumda insan aynı anda iki şey birden (düalizmde olduğu gibi) olurdu. Diğer yandan bu her iki ilke potansiyel olmuş olsaydı bu durumda insan herhangi bir şey olamayacaktı (nitelikler ortadan kalktığına asıl sebebin olamayacağını savunan fenomenalizmin pozisyo-

38 Shields, a.g.e., 2011

39 *Categories* konusunda daha fazla açıklama için bk. H. G. Apostle, *Aristotle's Categories and Propositions*, Peripatetic Press, Grinnell 1980a

40 Gaye neden, bu dört nedenle ilgili daha fazla açıklama için bk. H. G. Apostle, *Aristotle's Physics*, Peripatetic Press, Grinnell 1980b

41 Aveling, a.g.e.,1909; Aveling, a.g.e., 1911

nu). O halde insan, yiyecek ve insan cesedine (madde) mahsus ortak bir ilke ve insanın varoluş evrelerinin her birine mahsus bir başka prensip olmalıdır (form). Bunun bütünlerle ilişkisini anlatmak için şu örnek verilebilir: Kum ve ısı tuğlayı oluşturur ancak bir ev inşa etmek için tuğlalar bir araya getirir. Tuğlalar farklı cevherler olmalarına rağmen yalnızca potansiyel olarak bir evdirler ve bir ev de sadece gerçek fonksiyonu olan barınmayı sağladığı müddetçe evdir.<sup>42</sup> Hatta barınma sağlamasına rağmen evin önceki örnekteki kalem gibi statik kalması amaçlanır -bunların hiçbiri cevherlerin asıl formlarından elde ettikleri gibi kendilerinden kaynaklanan bir harekete sahip değillerdir. Aristo gerçek dünyadaki cevherlerin ve bütünlerin oluşumunu ve dönüşümünü açıklamak için dört neden ileri sürmüş olsa da, bütünlerle cevherler arasındaki temel fark içten kaynaklanan harekettir.

Aristo'ya göre insan ruhu bedeni canlandırır (kendine özgü bir şekilde ve eşsiz bir şekilde bedeni tamamlar), aynı zamanda insan ruhunun tabiatını insan maneviyatı olarak belirler.<sup>43</sup> İnsan maneviyatının gerçek fonksiyonu insan akli ve insanın özgür iradesi ya da seçenekler arasında seçim yapma kapasitesi yani istemidir. Bu fonksiyonların gerçek hedefleri ya da asıl gayeleri sırasıyla hakikat ve iyiliktir. Materyalistlerin ve fizikçilerin aksine, Aristo insan ruhunun fiziğe ya da kimyaya göre hareket etmediğini, cisimden ayrılmış olsa dahi akli ve istemli eylemlerle uğraşabildiğini ileri sürer.<sup>44</sup>Bu durumu görmezden gelmek, maddenin bizatihi hayat kapasitesine sahip olduğunu iddia etmek demektir. Bu alternatif iddianın yanlışlığını fizik ve kimya ispatlamıştır.

Bir filozof, ilahiyatçı, rahip, aziz ve ortaçağ Hıristiyan kilisesi babası

42 Royce, a.g.e., 1961; C. Shields, *Aristotle's Psychology: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.: E. N. Zalta), 2011, Retrieved from [Http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/index.html](http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/index.html)

43 Aristotle, *Aristotle: Introductory Readings*, (çev. T Irwin & G. Fine), Hackett, Indianapolis 1996

44 Bu iddianın (insan bedeninden ayrıldığında da ruhun görevini yapmaya devam ettiği) gizil argümanları şu soruları da içerir: ruh ölümsüz müdür değil midir? Acaba ruh, öldükten sonra Plato'nun bütün cevheri gibi bir şey mi olur? Vb. Bu soruların yanıtını bir makalede ele alamayız. Yine de St. Thomas Aquinas'ın bu sorularla ilgilendiğini ve bunların Aristo'nun öncüllerinin mantığıyla da açıklanabileceğini belirtmekle yetinelim. Örneğin ruhun bir başlangıcı olduğu ve cevher kategorisine dahil olduğu için ruh bir ihtimal ölümsüzdür ve fakat bedeni öldüğü için cevher olarak eksiktir (bu konularda daha fazla açıklama için bk. K. Knight, "The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas", *The Catholic Encyclopedia*, (ed. And çev.: Fathers of the English Dominican Province), Prima pars, Q 75, 76, 89, 2008, Retrieved from <http://www.newadvent.org/summa/1.htm> (Original work published 1920)

olan Thomas Aquinas (takriben M:S: 1224-1275) Aristo'nun hilomorfizm teorisine dayanır.<sup>45</sup> Aquinas insanın ruhun içine hapsolmuş "bütünler" olmadıklarını vurgular. Aksine ruhlar insanı insan yapan, yani cevher kategorisi içinde "yaşayan birey" kılan şeydir. Tıpkı Aristo gibi, Aquinas da ruhun doğasını maneviyat; ruhun kuvve ve özelliklerini de akıl ve irade olarak saptar.<sup>46</sup>

Aquinas'a göre insanın aşkınla teleolojik bütünleşme eğilimi ile nihai hedefi olan Tanrı'nın görülmesi/müşahedesine yönelik doğal eğilim aynı anlamı taşır. Bu doğal gaye, insan olmaları hasebiyle hem inananlar hem de inanmayanlar için geçerlidir -Çünkü bütün insanlar ruh sahibidir. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Eğer insan ruhunun doğası maneviyat ise ve maneviyat hakikat ve iyiliğe karşı doğal bir eğilime yol açıyor ve bunlar Tanrı'nın (akılla keşfedilebilen) ontolojik sıfatları ise o halde insanlarda Tanrı'yla bütünleşme yönünde ortak, doğal bir eğilim mevcuttur.<sup>47</sup> Bu nasıl ortaya çıkar? Doğal yatkınlık bir şeye karşı duyulan meyildir ve bir şeye karşı meyletmek de kişisel tutumlarla ortaya çıkar. Bu nedenle maneviyatın Tanrı ile bütünleşme eğilimi hayat, hayatı anlamlandırmak, başkalarıyla iyi ilişki kurmak ve Tanrı'yla bütünleşme arayışı insani tutumlardır. İnsan maneviyatının özü işte budur. Bununla birlikte eğer bir insan geleneksel olarak Budist, Hıristiyan ya da Yahudi ise, bu durum aynı şahsın maneviyatını değiştirir mi? Yanıt hayırdır. Aynı şahsın ruhu ve ruhunun maneviyatından dolayı canlıdır ve insandır. Bu nedenle "hilomorfik maneviyat tutumu" (HMT) kavramsal olarak özü maneviyat olan insan ruhu perspektifini içerir. İnsanlar hayatı tecrübe edişlerinde ve hayata yanıt verişlerinde birbirlerinden farklı oldukları için manevi tutumları da farklı olabilir.

## Maneviyat ile Dindarlığın Anlamsal Ayrımı

**Dindarlık ile maneviyatın klinik olarak birleştirildiğine dair kanıtlar:** 20. yüzyılın sonlarında Amerika'da kişiler terapide genellikle dini ya da manevi tabiatları konusundaki endişelerini mevzu bahis etmeye başladılar. Buna

45 Bk. J. Bobik, *De Ente et Essentia: Aquinas Onbeing and Essence: A translation and Interpretation*, University Press, Notre Dame 1965; M. Garcia-Valdecasas, "Psychology and Mind in Aquinas", *History of Psychiatry*, 2005, sayı 16, s. 291-310

46 J. Coyle, "Nursing Theory and Concept Development or Analysis: Spirituality and Health: Towards a Framework for Exploring the Relationship Between Spirituality and Health", *Journal of Advanced Nursing*, 2002, sayı: 37, s. 589-597; Garcia-Valdecasas, a.g.e., 2005

47 Royce, a.g.e., 1961

rağmen ruh sağlığı uzmanları bu endişeleri görmezden geldi ya da patolojik olarak değerlendirdiler.<sup>48</sup> Bazı yazarlar bu eğilimi kültürel olarak duyarsız buldular çünkü dindarlık ile maneviyatın insan hayatının kültürel unsurları olduğu düşüncesindeydiler; bu görüşlerini *DSM-IV*' "teşhis ve tedavinin ağırlık noktasını oluşturabilecek klinik anlamda önemli başka problemler"<sup>49</sup> adı altında yeni bir kategori hazırlamakla görevli Task Force'a (Görevli Gruba) bu endişeleri ele almaları için sundular. Aynı yazarlar "psikiyatrik danışma ve tedavi konusu olabilecek problemler" başlığı altında Dini ya da Manevi Problem kodlamasına<sup>50</sup>kendi önerileriyle ilgili gelişmeleri belgelemeyi de sürdürdüler.<sup>51</sup>Daha sonra yine aynı yazarlar bu endişeleri terapide ele almak için gerekli profesyonel eğitimin eksikliğini belgelendirerek, ahlaki bir bakış açısından terapistlerin insan kültürünün dini ve manevi boyutlarına duyarlı olmaları ve bunları kabul etmeleri noktasında sorumlu olduklarını savunmayı sürdürdüler.<sup>52</sup> Bu tartışmalar pek çok akreditasyon kurumunun ve profesyonel birliğin dini veya manevi problemleri kültürel çeşitliliğin bir unsuru kabul ederek tedavi etme konusunda müfredatlarına bu konuyu dahil etme ve etik mesuliyet taşıma gerekliliğini sağladı.

Dindarlık ve maneviyat aslen iki farklı insan fenomeni olarak tanımlanmasına rağmen<sup>53</sup> klinik teşhisleri bu iki fenomenin inanç kaybı yoluyla eş anlam kazanmalarına neden olmuştur.<sup>54</sup> Sonuç olarak *DSM-IV* maneviyat kodlaması şu epistemik problemlere yol açtı: (a) dindarlık ile maneviyat eş anlamlıdır, (b) "inanç kaybı" manevi bir sorundur, (c) dindarlık ve maneviyat kültürel çeşitliliğin unsurlarıdır.

**Dindarlık ve maneviyat eş anlamlı mıdır?** Bu ikisi eş anlamlıymış gibi görünürler. İnsanı pek çok cevherden (ruh, beden, can) oluşan bütünlük

48 D. F. Lukoff & R. Turner, "Toward a More Culturally Sensitive *DSM-IV*: Psychoreligious and Psychospiritual Problems", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 1992, sayı 180, s. 673-682

49 Lukoff ve ark., 1992, s. 676

50 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (4th ed.), Washington 1994, c. 62. 89

51 D. Lukoff, F. Lu & R. Turner, "Cultural Considerations in the Assessment and Treatment of Religious and Spiritual Problems", *The Psychiatric Clinics of North America*, 1995, sayı 18, s. 467-485, s. 481; ayrıca bk. Turner ve ark., a.g.e., 1995

52 Lukoff ve ark., a.g.e., 1998

53 Başka yazarlardan aktaran (Lukoff ve ark. 1992, 1995, 1998; Turner ve ark. 1995) dindarlığın organize bir toplumun inançlarına ve uygulamalarına işaret ettiğini, maneviyatın ise aşkın olanla şahsi bir ilişkiye işaret ettiğini ve dini bağlılıkla ilişkisinin olmadığını sürekli belirtirler.

54 Lukoff ve ark., a.g.e., 1998



olarak gören perspektif, ahlaki kötülük (özgür iradeden kaynaklanan) Tanrı'nın görülmesi için yaratılmış olan insan ruhunu baştan çıkarmasını diye manevi olanın dini olanı da içerdiği şeklindeki bazı dini düşünceleri de etkiledi. Örneğin bu durum Budizm'i akla getirir çünkü kişisel arzulardan kurtulmak aydınlanmayı sağlar-aydınlanma Hıristiyanlardaki Tanrı'nın görülmesi/müşahedesi inancıyla karşılaştırılabilir. Bu yüzden, ruhun aşkın olana doğru yolculuğunda yolunu güvenceye almak için geleneksel olarak belirlenmiş bazı uygulamaları yerine getirmek için belirli adetlerin korunması dindarlık açısından gerekli gibi görünmektedir. O halde dindarlık toplumsal yaşam için gereklidir; dindarlık ruhun aşkınla bütünleşmesi eğilimini muhafaza etmek için canı kapsamak suretiyle (insana ait ayrı bir varlık) toplumdaki bütün fertlere potansiyel olarak yardımcı olabilir. Bu anlamda bütün manevi meseleler toplumdan topluma, dönemden döneme farklılaşan dini teamüllerden kaynaklanır. Bu fikir, üstü kapalı bir şekilde, insan ruhuyla ilgili meselelerin, hedefi hakikat olan entelektüel eylemleri ve hedefi iyilik olan iradi eylemleri gerektirdiğini (ahlaki kötüye neden olma potansiyeline sahip) öngörür. Belki de her iki kavramın da (dindarlık ve maneviyat) paylaştığı ortak payda ruhun "kaderini" korumaktır ve işte bu ortak payda her ikisini eş anlamlı kılan şeydir. Bununla birlikte insan tabiatı hakkındaki cevher görüşü hiçbir zaman fertlerin aşkına "yazgılı" oldukları için sürmez. Bu, iradenin doğasını hükümsüz kılar. Aksine insan maneviyatı insanların aşkın olanın ardına düşmelerine ya da aşkını aramalarına olanak sağlar ve fakat insanlar bu doğal hedefi seçmekte ya da reddetmekte özgürdürler).

Dindarlık ile maneviyat aynı şey olsalardı her ikisi de kavramsal olarak aynı temel tanımsal kriterlere (örneğin koşullar) sahip olmak (zorunlu olarak gerektirmek) zorunda olurlardı. Şimdi *DSM-IV*' ün bu iki düşünce arasındaki farklılığı haklı bulan Dini ya da Manevi Problem kodlamasının kaynaklarına başvuracağız: Dindarlık kabul edilen bir organizasyonun inançlarına ve uygulamalarına bağlılık anlamına gelir; oysaki maneviyat bir kişi ile hangi dine ait olduğuna bakılmaksızın, aşkın olan arasındaki ilişki demektir.<sup>55</sup> Bu iki düşünce arasındaki farka ait daha fazla açıklama yazılı kaynaklardan elde edilebilir. Örneğin din, gelenekleri, ritüelleri, inançları ve anlam teamüllerini kuşatır.<sup>56</sup> Bu düşüncede anahtar terim te-

55 Lukoff ve ark., a.g.e., 1992

56 M. T. Burke, H. Hackney, P. Hudson, J. Miranti, G. A. Watts & L. Epp, "Spirituality, Religion,

amüldür. Teamüller bir şeyin ne anlama geldiğinin belirlenmesi için toplumsal mutabakat gerektirir. Bu anlamda dindarlık bir “insan icadıdır”<sup>57</sup> belirli bir toplulukta dini bir anlam geleneğidir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse din insanlar ile “spesifik bir doktrin ya da bir insan grubu” arasındaki ilişkilere işaret eder.<sup>58</sup> Başka pek çok yazar dindarlığın toplumsal teamüllerle nasıl uyuştüğünü dikkatle açık seçik ifade etmişlerdir.<sup>59</sup> Bir başka grup yazar ise dindarlığın aslen “toplumsal yaşamın genel bir gösterimi” olduğunu iddia ederler.<sup>60</sup> Bir diğer grup da dindarlığın inanç topluluklarına uygun olduğu vurgusunda bulunur.<sup>61</sup>

---

and CACREP Curriculum Standards”, *Journal of Counseling and Development*, 1999, sayı 77, s.251-257

57 J. Lorber, *Paradoxes of Gender*, Vail-Ballou Press, Binghamton 1994, s.6

58 D. Berry, “Methodological Pitfalls in the Study of Religiosity and Spirituality”, *Western Journal of Nursing Research*, 2005, sayı 27, s. 628 - 647, s. 629

59 N. Egbert, J. Mickley & H. Coeling, “A Review and Application of Social Measures of Religiosity and Spirituality: Assessing a Missing Component in Health Communication Research”, *Health Communication*, 2004, sayı 16, s. 7-27; S. Graham, S. Furr, C. Flowers & M. T. Burke, “Religion and Spirituality in Coping With Stress”, *Counseling and Values*, 2001, c. 46, sayı 1, s. 2-13; P. C. Hill & K. I. Pargament, “Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research”, *American Psychologist*, 2003, sayı 58, s. 64-74; P. C. Hill, K. I. Pargament, R. W. Jr. Hood, M. E. McCullough, J. P. Swyers, D. B. Larson & B. J. Zinnbauer, “Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure”, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2000, sayı 30, s. 51-77; W. Slater, T. W. Hall & K. J. Edwards, “Measuring Religion and Spirituality: Where are We and Where are We Going?”, *Journal of Psychology and Theology*, 2001, sayı 29, 4-21; K. L. Suyemoto & M. L. MacDonald, “The Content and Function of Religious and Spiritual Beliefs”, *Counseling and Values*, 1996, c. 40, sayı 2, s. 143-158; J. W. Traphagan, “Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research in Cross-Cultural Perspective”, *Research on Aging*, 2005, sayı 27, s. 387- 419

60 R. D. Hinselwood, “Form, Space, Body, and Emotions”, *Project Muse Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2005, sayı 12, s. 43- 48. s. 45

61 Bk., D. T. Haynes, “Mormonism”, *Spirituality within Religious Traditions in Social Work Practice*, (edt.: M. Van Hook, B. Hugen & M. Aguilar), Brooks/Cole, Pacific Grove 2001, s. 251-272; J. Hill, “A Rationale for the Integration of Spirituality in Community Psychology”, *Journal of Community Psychology*, 2000, sayı 28, s. 139 -149; D. R. Hodge, “Why Conduct a Spiritual Assessment? A Theoretical Foundation for Assessment”, *Advances in Social Work*, 2004, sayı 5, s. 183-196; M. V. Joseph, “Religion and Social Work Practice”, *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work*, 1988, sayı 69, s. 443-452; R. L. Piedmont & M. M. Leach, “Crosscultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India: Spirituality as a Universal Aspect of Human Experience”, *American Behavioral Scientist*, 2002, sayı 45, s. 1888 -1901; R. P. Stanard, D. S. Sandhu & L. C. Painter, “Assessment of Spirituality in Counseling”, *Journal of Counseling and Development*, 2000, sayı 78, s. 204-210; K. Tirri, P. Nokelainen & M. Ubani, “Conceptual Definition

Öte yandan pek çok yazar “maneviyatın “kültürel sınırları” aşan bir şey” olduğunu ileri sürer.<sup>62</sup> Bir başka grup yazar maneviyatın kişisel gelişim, tekâmül, dönüşüm ve büyümeye benzediğini bildirir; buna göre maneviyat zaman zaman gelenekler, ritüeller ve inançların engellediği bir olgudur. Yine bir başka grup maneviyatın bütün kültürleri aşan ve tıpkı solunan hava gibi her bir insanı tamamlayıcı<sup>63</sup> kişisel bir “insan fenomeni” olduğunu<sup>64</sup> ve maneviyatın her bir insanın doğal yapısında mevcut olduğunu ileri sürer.<sup>65</sup> Başka bir diğer grup yazar ise maneviyatı “kişinin hayatını anlamlandırma şekli” olarak tanımlar ve bunun “kişinin tutumlarını insan varoluşunun temel niteliği olarak” kullanmasını gerektirdiğini savunurlar.<sup>66</sup>

Sağlık hizmetleri literatüründe hem dindarlığın hem de maneviyatın temel koşullarını tanımlamak için kullanılacak binlerce ek kaynak mevcuttur. Göz attığımız kaynaklar bu iki yapı arasındaki betimsel bazı kriterleri ayırt etmemiz için yeterlidir. Dindarlık toplumu, inanç ve ritüel teamülünü gerektirirken; maneviyat insan bireyselliğini ve kişinin hayatını anlamlandırmasını gerektirir. Yani geleneksel olarak dindarlık, bireyin belirli bir sosyal çevrede çeşitli kurumsal inanç sistemlerine uygun olarak nasıl davranması gerektiğini belirler. Ancak maneviyat farklı kültür ve kuşaklardan bireyler için geçerlidir. Bu, dindarlık ve maneviyat kavramsal olarak aynı temel tanımsal kriterleri (örn. koşulları) gerektirmediğinden dolayı (zaruri olarak gerektirmek) dindarlıkla maneviyatın aynı anlama gelmediklerini gösterir.

Dahası son dönemde yapılan empirik araştırmalar, bu iki yapının “tek

and Empirical Validation of the Spiritual Sensitivity Scale”, *Journal of Empirical Theology*, 2006, sayı 19, s.37- 62. Kendilerinden alıntı yapılan bu yazarlar ve daha pek çok başka eser DSM’in dini problemleri ayıran kodlamasına kavramsal olarak uyarlar: (a) mezhep değişikliği ya da yeni bir dine ihtida, (b) inanç ve uygulamalara bağlılığın yoğunlaşması, (c) inanç kaybı ya da inanç sorgulaması, (d) suç ve (e) kültler (Lukoff ve ark., a.g.e., 1995)

62 C. Delgado, “A Discussion on the Concept of Spirituality”, *Nursing Science Quarterly*, 2005, sayı 18, s. 157-162, s. 157; ayrıca bk. Burke ve ark., a.g.e., 1999

63 P. Benjamin & J. Loby, “Defining the Nature of Spirituality in the Context of Maslow’s and Roger’s Theories”, *Counseling and Values*, 1998, c. 42, sayı 2, s. 92-100, s. 93

64 D. N. Elkins, L. J. Hedstrom, L. L. Hughes, J. A. Leaf, & C. Saunders, “Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement”, *Journal of Humanistic Psychology*, 1988, sayı 28, s.5-18, s. 6

65 Benjamin & Looby, a.g.e., 1998, s. 93; E. Hinterkopt, “Integrating Spiritual Experiences in Counseling”, *Counseling and Values*, 1994, c. 38, sayı 3, s. 98-111

66 R. Van Leeuwen & B. Cusveller, “Nursing Competencies for Spiritual Care”, *Journal of Advanced Nursing*, 2004, sayı 48, s. 234-246, s. 235

bir yapıya indirgenemeyeceği” yolunda istatistiksel değerler sunmuştur.<sup>67</sup> Düşünsel savunumuzun bir çıkarımı olarak şunu da söylemek durumundayız: Dindarlık geleneksel inançlardan dolayı inanç toplumlarıyla benzeştiği gibi maneviyat da insan olmanın neticesi olarak bireyle benzeşir. Özel bir şeyi (maneviyat) umumi bir şeyle (dindarlık) aynı anda, aynı açıdan (insan bireyin hilomorfik yapısı) bir araya getirme statükosunu sürdürmek, maneviyat dindarlıkla bir arada kullanılmaya devam edildiği süreçte maneviyat araştırmalarına engel olan ontolojik bir anlamsızlık doğurur.

**İnanç kaybı manevi bir problem midir?** Terapistler durumu bu şekilde sınıflandırdıkları için<sup>68</sup> inanç kaybı manevi bir problem olarak algılanmaktadır. Bu sınıflandırmanın kaynağı, dindarlıkla maneviyatın genellikle “dini-maneviyat” olarak bir araya getirilmesi ve insanların (sağlık hizmeti uzmanları dahil) bu terimleri aralarındaki olası farklılıklara dikkat etmeksizin-inanç kaybı orijinalde dini bir problem olarak sunulmasına karşın-birbirlerinin yerine kullanma eğiliminde olmaları gerçeğinden kaynaklanır.<sup>69</sup>

Eğer inanç kaybı manevi bir problem olsa idi o halde inancın bütün insanlar için tam bir maneviyat nesnesi (hedefi) olması gerekirdi. Bazı dindar ve bağnaz Hıristiyan dogmacılar insan bütününe (beden, ruh ve candan oluşan) kendi kurumsal inanç sistemlerine uydukları takdirde cennette Tanrı’ya katılmaya yazgılı olduklarını iddia ederler. Bu nedenle dini dogmaların Tanrı’dan uzaklaştırma gücüne sahip, günahtan insanları arındırmak ya da sakındırmak için manevi meseleleri düzenlemesi oldukça önemlidir. Bununla birlikte Tanrı’ya inanmak (ve Tanrı’nın görülmesine)maneviyatın işlevleri olan (asla kaybedilemeyecek) zihni bağlanma ve iradeyi gerektirir. Ancak dini inanca bağlılık imanın özüdür.<sup>70</sup> Genellikle inanç kaybı da günah olarak adlandırılır.

Bazı monoteist dinlere göre eğer insan bütünlüklerinin tamamı Tanrı’ya inanmaya ve Tanrı’yla beraber olmaya yazgılı iseler o zaman Tanrı’yı bilmeyen, Tanrı’yı bildiği halde ona inanmamayı tercih eden ya da Tanrı’ya inandığı halde dini topluluklardan sürülen dogmatik olarak mahrum in-

67 R. L. Piedmont, J. W. Ciarrochi, G. S. Dy-Liacco & J. E. G. Williams, “The Empirical and Conceptual Value of the Spiritual Transcendence and Religious Involvement Scales for Personality Research”, *Psychology of Religion and Spirituality*, 2009, sayı 1, s. 162-179, s. 170

68 Lukoff ve ark., a.g.e., 1998

69 Lukoff ve ark., a.g.e., 1992

70 T. Dubay, *Faith and Certitude*, Ignatius, San Francisco 1985

sanların hepsi Tanrı'yla beraber olma hedeflerini inkâr etmişler demektir. Büyük oranda tatbik edilen kurumsal inanç sistemleri vaftiz edilme, sünnet olma, arzuların kurtulma, sürekli ibadet etmek vb. eylemlerde olduğu gibi insan eylemini gerektirir. Örneğin vaftiz töreninin yapılmaması, vaftiz olmadan kürtaj edilmiş fetüslerin, düşürülmüş fetüslerin ve vaftiz edilmeden ölen bütün yeni doğmuş bebeklerin ârafa girmesini gerektirir. Âraf ebedi teolojik bir yerdir ve Augustinus teolojisine<sup>71</sup> göre vaftiz edilmeden ölen insan bütünlerin hepsi ârafta asli günahlarıyla birlikte yeniden var olacakları için Tanrı'nın görülmesi onlar için mümkün değildir. Eğer vaftiz olmayan insan bütünlerin tamamının durumu böyle ise o halde bu insanların doğal yapıları (özellikle ruhları) Tanrı'ya erişemezler. Dolayısıyla vaftiz edilmemişlerin hepsi tam olarak insan değildirler. Aynı dışlayıcı inancını kaybetme durumu ile cennette Tanrı'yı görme durumu birbiriyle karşılaştırıldığında, Tanrı'ya hiç inanmamış, şimdi komada olan, dolayısıyla da Tanrı inancını benimseyecek akli ve iradi eylemlerle ilgilenemeyen ve nihayet ölen insanı da ilgilendirir. Ya da Tanrı'ya ve cennette Tanrı'yı görmeye inanan ve fakat özde doğuramadıkları -faydacı bir insan görüşü- için dini topluluklarından uzaklaştırılmış olan, buna rağmen birbirini sevebilen ve birbiriyle evlilik bağı kurabilen homoseksüel kişilerin durumuna ne demeli? Bu nedenle doğal olarak manen şuurlu bazı fertler<sup>72</sup> ya kült ritüellerini uygulamadıkları ya da geleneksel dini amentülere bağlanmadıkları için belirli dini grupların bazılarından -bazen kendi iradeleri dışında- hala dışlanırlar. Bu nedenle dini dogmalara yapılan bazı temel vurgular kimin Tanrı'yla olabileceği, kimin olamayacağı konusunda belirleyicidir. Dini sistemler bütün insanlık için Tanrı'nın tercihini bilmeye gerçekten ehilmiş gibi, bu konu bir dini otorite meselesi halini alır.

Daha da önemlisi eğer insanın bütünsel yapısı bir beden, bir ruh ve bir candan oluşuyor ise ve canın ruha yardımcı bir fonksiyonu var ise o halde ruh Tanrı'ya erişirse ya da eriştiğinde cana ne olmaktadır? Tıpkı bedeninin ölüm anında çürüdüğü gibi canda mı çürüyor yoksa sadece varlığı sona mı

71 Katolik Hıristiyan kilise hiyerarşisi inançla ilgili bu makaleyi (araf) artık desteklememesine rağmen ilahiyatçılar konuyu daha detaylı bir şekilde ele almaya devam etmektedir ve inananlar ârafa inanmak ya da inanmamak konusunda özgürdürler (örneğin bk. Asli günah: 406; Libreria Editrice Vaticana, *Catechism of the Catholic Church for the United States of America*, Vatican City, Vatican 1994)

72 T. J. Fenwick & L. M. English, "Dimensions of Spirituality: A Framework for Adult Educators", *The Journal of Adult Theological Education*, 2004, sayı 1, s. 49-64

eriyor? Dahası acaba can ruhun bir “parçasına” dönüşebilir mi ve eğer durum böyle ise nasıl? Pek tabii ki bu gerçekleşmeyecek çünkü hem can hem de ruh insanı oluşturan cevherlerdir ve bu itibarla bu ikisi birbirini tek bir cevherde tamamlayamazlar.

Aksine insan beden ve ruhtan oluşan bir cevher ve maneviyat da ruhun tabiatı ise, gerçek amacı bütün insanlar için hakikat ve iyilik olan akıl ve irade de maneviyatın işlevleri ise, o halde akli teslimiyet ve bir şeyi seçmek için irade gerektiren inanç bütün insanlara özgün bir şeydir -ancak burada temel unsur iradedir. Bu şu anlama gelir: bireyler bir şeye inanma ya da inanmama hususunda özgürdür. Acaba bazı fertler Tanrı'ya inanmamayı seçerlerse (ya da fiili olarak Tanrı'ya inanmaktan men edilirlerse) bu inanç inkârı bireylerin hakikat ve erdemliliği elde etme olanaklarını yok eder mi? Yanıt tabii ki hayırdır.

Aşkın olanla bütünleşmeye çabalama yetisi doğal olarak insanın yapısında mevcuttur. Bu yeti belli bir inanç sistemini de (zaruri olarak) gerektirmez. Açıkça görülüyor ki dini inanç sistemleri kültüre ve zamana göre değişiklikler göstermektedir ancak Tanrı olarak Tanrı her zaman aynıdır ve belirli bir inanç sistemiyle sınırlandırılmaz. Bu yüzden Tanrı Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Budist değildir ya da herhangi bir tür dinle sınırlı değildir; Tanrı hakikati ve erdemi bulmak isteyen herkes için mevcuttur. Hakikat ve erdem insan maneviyatının gerçek hedefleridir ve dolayısıyla bu sıfatla inanç bütün insan maneviyatının asıl hedefi değildir. Buna binaen inanç kaybı manevi bir problem değildir.

Tanrı'nın merhameti bütün insanlar için mevcuttur ve fakat dini dogmalar Tanrı'nın merhametini belirli dini uygulamalara dayalı şartlı bir duruma dönüştürdüklerinde bu iyi haber bir safsataya dönüşür. Bu anlamda kavramsal bir Tanrı'ya inanç kaybı (spesifik bir dini inanç sistemi tarafından belirlenmiş) Tanrı'nın cennette görülmesi belirli dini inançları ve uygulamaları icra etsin ya da etmesin bütün insanların elde edebileceği bir şey olduğundan manevi bir problem değildir.

**Dindarlık ve maneviyat kültürel farklılığın birer unsuru mudur?** İnsanlar bir toplum içinde dünyaya geldikleri ve onlar adına neyin iyi olduğunu toplumlar belirlediğinden dindarlık ve maneviyat kültürel farklılığın birer unsuru gibi görünmektedir. Toplumların bu geleneksel yönleri, fertlerin gelişimlerini (hem dini hem manevi) etkiler ve fertler manevi tecrübelerini dini teamüllere göre paylaşırlar. Bu nedenle manevi tecrübelerin

geleneksel dini anlamı kültürel farklılığın iki yönlü bir boyutudur.

Dindarlık ve maneviyat kültürel farklılığın unsurları olsa idi, dindarlık ve maneviyatın her ikisinin de bütün insanlar için toplumsal yaşamın geleneksel ifadeleri olmaları gerekirdi. İnsan tabiatını bütünler olarak algılayan bakış açısı bir insan topluluğunu insan bireyler koleksiyonu olarak görür. Ancak bu, irade meselesini ortak amaçlara dayalı bir topluluğa katılmak ya da böyle bir topluluğu oluşturmak için iradeyi insani bir gereksinim olarak gördüğü için oldukça basittir. Aynı sebeple toplumsal hayat sürekli olarak geçmişe atıfla açıklanamaz çünkü zamanda ve mekânda belirli bir noktada bir topluluğun kendisinden doğmuş olacağı bir çiftin olması gerekir. Ya da toplumsal hayatın doğuşu için (gizil ensest olasılığından sakınmak için) belki de bir araya gelmeye istekli birkaç fert mevcuttu.

İnsan tabiatı hakkındaki cevher perspektifi toplulukların varoluşta sonsuz bir geriye gidişi izlemediği ilkesini destekler. Aksine, fertler toplumsal yaşama kendilerini adamak ve kamu yararını muhafaza etmek için belirli kurallar veya beklentiler oluşturmaya ne kadar istekli olurlarsa toplumlar o derecede canlanır. O halde çift taraflı bir değişim söz konusudur: topluma yeni fertler katıldığında topluluklar ferdi eğilimleri etkiler ancak eşit ölçüde yeni bireyler toplumlara katıldığında, fertler yeteneklerini toplumların teamüllerini şekillendirmek için kullanırlar.<sup>73</sup>

Dindarlık ile maneviyatın insan tabiatının eşdeğer yönleri olmadığını daha önce incelemiştik. Aksine fertler için maneviyat ne ise toplumlar için de dindarlık odur. Başka bir ifadeyle maneviyat insan olmaları hasebiyle bütün insan bireylerle ilgiliyken, dindarlık insanın tercihinden dolayı inanç topluluklarıyla ilgilidir. İnsanlar dindar doğmazlar, aksine manevi doğarlar. İşte tam da insanlar manevi oldukları için, insanlar bu yapılar arasındaki bağlantı noktasını aşkının oluşturduğu inanç toplulukları geliştirebilirler.<sup>74</sup>

İnsanlar “yaratılıştan” dindar doğmazlar. Eğer böyle doğsaydılar, örneğin, dini topluluklar arasında ihtida söz konusu olmazdı.<sup>75</sup> Bu durum,

73 S. K. Gallaher & C. Newton, “Defining Spiritual Growth: Congregations, Community, and Connectedness”, *Sociology of Religion*, 2009, sayı 70, s.232-261

74 J. Hill, “A Rationale for the Integration of Spirituality in Community Psychology”, *Journal of Community Psychology*, 2000, sayı 28, s. 139 -149; J. Long, “Spirituality and the Idea of Transcendence”, *International Journal of Children’s Spirituality*, 2000, sayı 5, s. 147-161

75 Bk. J. C. Gonsiorek, P. S. Richards, K. I. Pargament & M. R. McMinn, Gonsiorek, “Ethical Challenges and Opportunities at the Edge: Incorporating Spirituality and Religion into Psychotherapy”, *Professional Psychology: Research and Practice*, 2009, sayı 40, s. 385-395

Budizm'in ya da Pentekostalizm'in sınırları dahilinde doğan her bireyin "doğal yaşamlarının" kalan kısmında ya Budizm'i ya da Pentekostalizm'i uygulamaları gerektiğini varsaymakla örneklendirilebilir. Bununla birlikte durumun böyle olmadığını biliyoruz. Örneğin dini bir mezhebe bağlı bir ortamda doğan ve bu ortamda yetiştirilen bazı insanlar aynı mezhep dahilinde ismen olsa da uygulamada dindar olmayabilir. Aslında istatiksel olarak fertler manevi olduklarını ancak zorunlu olarak dindar olmadıklarını açık bir şekilde bildirmeyi sürdürmektedirler.<sup>76</sup> Biz bunun tersinin anlamsız olacağına inanıyoruz. Bu aynı zamanda dindar olduklarını bildirenlerin dolaylı olarak manevi olduklarını söyledikleri anlamına da gelir. İhtida olayında fertler, burada ele almayacağımız çeşitli nedenlerle, bir mezhebe bağlanmayı diğerine tercih ederler. Bununla birlikte fertler aşkın olana ibadet etmek ve onu aramak, böylece maneviyatlarını birbirleriyle paylaşmak için inanç toplulukları oluştururlar.<sup>77</sup>

İnsan tabiatı konusundaki cevher perspektifi, maneviyatın (zorunlu olarak) bütün insanların doğalarında yaratılıştan var olduğu görüşünü destekler. Ancak normalde bütün insanlar doğal anlamda dindar olmak zorunda değildir. Yani insanlar dindar olmayı zorunlu olarak değil bir ihtimal olarak seçebilirler.<sup>78</sup> Aynı şekilde insanlar inanç topluluğu oluşturmak için bir araya gelmeyi zorunlu değil ihtimal olarak tercih edebilirler.

İnanç toplumları dolaylı bir şekilde neredeyse büyü bir mit duygusu taşıyan geleneksel uygulamalara sahiptirler. Örneğin başkalarına dua etmede (zaman zaman bir kişinin ya da topluluğun isteğine ya da ihtiyaçlarına göre) bir mucize gerçekleşmesini bekleyerek bir şeyler talep edilir. Bazen de fertler, mucizevi bir kaynağa özel bir şey karşılığında bir şeylerin sunulduğu, zımni

76 Örneğin yerel bir gazetede yayımlanan, internette milli bir panelde uygulanan ankette yetişkin Amerikalıların (n = 1,051) maneviyatı dindarlıktan ayırdığını, katılımcıların en az %24'ünün kendilerini manevi olup dindar olmadıkları şeklinde betimlediklerini açıklamışlardır (C. Wicker, "Surprising Results from an Exclusive PARADE Poll: How Spiritual are We?", *The Southern Illinoisan PARADE*, 2009, October 4, s. 4-5). Bu bulgu her dört Amerikalıdan birinin dindar değil ve fakat manevi olduklarını iddia ettikleri şeklinde yorumlanabilir. Öteki üç kişinin ise mensup oldukları dini mezheplerin sınırları dahilinde manevi olduklarını kabul ederler.

77 S. K. Gallaher & C. Newton, "Defining Spiritual Growth: Congregations, Community, and Connectedness", *Sociology of Religion*, 2009, sayı 70, s. 232-261

78 Bütün insanlar sözlü olarak dile getirsin ya da getirmesinler tabiatları gereği manevidirler. Aslında kendilerini ateist ya da agnostik kabul edenler manevi ihtiyaçları olduğunu beyan etmişlerdir (P. Burnard, "The Spiritual Needs of Atheists and Agnostics", *The Professional Nurse*, 1988, sayı 4, s. 130-132)



bir karşılık duygusuyla ibadetle meşgul olur. Bununla birlikte hiçbir lütfat erişilmediğinde neticede bazen inançta hayal kırıklığı ya da şüphe ortaya çıkabilir. Daha önce incelendiği üzere bunlar dini tabiata ait problemlerdir.

Öte yandan maneviyat her bir insanın varoluşu için gerçekte zorunludur. Kişinin kendi manevi tabiatının farkında olması için yalnızca tefekkür ve sükût etmesi yeterlidir. Sessizlikte öğrenilecek çok şey mevcuttur. Aslında bazı yazarlar fertlerin sessizlikte aşkın olanla daha iyi iletişim kurduklarına ya da ona bağlandıklarına inanırlar.<sup>79</sup> Bu anlamda manen olgunlaşmak kişiyi gerçekte istediği şeyi istemez hale getirmez aksine kişiyi gerçekte neye ihtiyaç duymadığının bilincine varır hale getirir.

Güçlü insanlar, doğal olarak başka bireylerle birlikte olmaktan hoşlanırlar. Toplulukları kuranlar da bu kişilerdir çünkü onların hayatları ve maneviyatları sosyal bir ortamda gelişir. Bu kişiler zorunlu olarak böyle davranırlar ve inanç topluluklarına göre (dini mezheplere göre) tesadüfi olarak böyle davranırlar. Örneğin dindar olmamayı ve hatta dini bir Tanrı anlayışına inanmamayı seçen topluluklar olabilir. Ya da geleneksel bir tanrı anlayışını hiç duymamış yine de aşkını tecrübe edebilen yerli topluluklar olabilir. Bu toplumsal farklılıklara rağmen maneviyatın teleolojik (amaca yönelik) eylemleri zaman ve mekâna göre farklılık arz etmez.<sup>80</sup> Bu doğudan, batıdan, kuzeyden ve güneyden, farklı çağlardan fertler iç kaynaklı bir maneviyat anlayışı sergilerler anlamına gelir.<sup>81</sup> Dini topluluklarda durum böyle değildir. Dini topluluklar, kültürler gibi, zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren adetlerin ifadeleridir.<sup>82</sup> Örneğin 4. Asır Hıristiyan kilisesinin bazı dogmaları 21. yüzyılda kabul görmez.<sup>83</sup> Dahası maneviyat değil ama dindarlık bazı insanlar için (hepsi için değil) kültürel ifadeleridir. Bundan dolayı maneviyat değil yalnızca dindarlık kültürel bir farklılık unsurudur.

### **Maneviyatı dindarlıktan anlam bakımından ayırmanın ahlaki gerekliliği:**

Sağlık hizmetlerinde hastanın maneviyatına özen göstermenin hayati önemi vardır. Uzmanların 1994'de *DSM-IV*'ün maneviyat kodlamasını

79 J. F. Girzone, *My Struggle with Faith*, Doubleday, New York 2006

80 M. Casey, *The Undivided Heart*, St. Bede's, Petersham 1994

81 Lukoff ve ark., a.g.e., 1995; Turner ve ark., a.g.e., 1995

82 J. Y. Sasaki & H. S. Kim, "At the Intersection of Culture and Religion: A Cultural Analysis of Religion's Implications for Secondary Control and Social Affiliation", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2011, sayı 101, s. 401-414

83 Bk. Dipnot 55

dan çıkardıkları mesaj budur. Bunun bir neticesi olarak milli akreditasyon kurumu uzmanların, danışanlarının maneviyatlarını teşhis etmek ve ihtimam göstermek için yeterli eğitimlerinin olmadığı yönünde yaptıkları eleştirileri çözmek için insan maneviyatı konusunda yeterlilik için müfredata ilaveler yapmaya başladı.<sup>84</sup> Birbirine bağlı olarak profesyonel birlikler danışanın maneviyatına dikkat etme konusunda sorumluluğu vurgulayan ahlaki ilkeler yazdılar.<sup>85</sup>

Bu çabalar terapötik manevi yetkinliği etik sağlık hizmetlerinin olmazsa olmaz şartı haline getirdiği gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Bununla birlikte asıl sorun, maneviyatı teşhis ve tedavi etmek için gösterilen bütün çabaların ayrı ayrı maneviyat ve dindarlık yapıları üzerine değil de birleşik dini-maneviyat anlayışı üzerine bina edilmesidir.<sup>86</sup> Yani, maneviyatla

84 L. Burkhart & N. Hogan, "An Experiential Theory of Spiritual Care in Nursing Practice", *Qualitative Health Research*, 2008, sayı 18, s. 928 -938

85 Örneğin "Council for Accreditation of Counseling & Related Educational Programs", *CACREP Standards*, 2009, Retrieved from [www.cacrep.org/2009standards .pdf](http://www.cacrep.org/2009standards.pdf), danışanın manevi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için müfredat eğitimi şart koşar. Ruh sağlığı danışmanlığında öteki milli akreditasyon sağlık organizasyonları (Association for Spiritual, Ethical and Religious Values in Counseling, *Competencies for Addressing Spiritual and Religious Values in Counseling*, 2009, Retrieved from <http://www.aservic.org/competencies/html>, (Danışmanlıkta Manevi, Ahlaki ve Dini Değerler Birliği) evlilik ve aile terapisi (T. S. Nelson, R. J. Chenail, J. F. Alexander, D. R. Crane, S. M. Johnson & L. Schwallie, "The Development of Core Competencies for the Practice of Marriage and Family Therapy", *Journal of Marital and Family Therapy*, 2007, sayı 33, s. 417-438), aile hekimliği (G. Anandarajah & E. Hight, "Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment", *American Family Physician*, 2001, sayı 63, s.81-88), bakıcılık (van Leeuwen ve ark., a.g.e., 2009), dinsel psikolojik danışmanlık (American Assosiation of Pastoral Counselor, *Code of Ethics*, 1994, Retrieved from <https://aapc.org/content/ethics>), psikoloji (*Competency-based Education for Professional Psychology*, (edt.: M. B. Kenkel & R. L. Peterson), American Psychological Association, Washington 2009), psikiyatri (American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.), Washington 1994; Joint Reference Committee, *Religious/Spiritual Commitments and Psychiatric Practice: Resource document*, 2006, Retrieved from <http://www.psych.org/Departments/EDU/Library/APAOfficialDocument> 2006; *Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice*, (edt.: A. M. Josephson & J. R. Peteet), American Psychiatric, Washington 2004) ve sosyal hizmetler (National Association of Social Workers, *Indicators for the Achievement of NASW Standards for Cultural Competency in Social Work Practice*, Washington 2007) akademik müfredata maneviyatı ilave etmek konusunda benzer gerekliliğe işaret etmişlerdir

86 J. Berthrong, "Love, Lust, and Sex: A Christian Perspective", *Buddhist-Christian Studies*, 2004, sayı 24, s. 5-22; J. Dyson, M. Cobb & D. Foreman, "The Meaning of Spirituality: A Literature Review", *Journal of Advanced Nursing*, 1997, sayı 26, s. 1183-1188; D. O. Moberg, "Subjective

dindarlığı birbirinin yerine kullanmak iki yapının da üzerine başarılı bir şekilde eğilmeyen “bir şey” üzerine ahlak tartışmaları yapılmasına yol açtı. Örneğin bir kişinin maneviyatını, manevi ihtiyaçlarını ya da manevi tecrübelerini önemsemek savunulamaz bir şeydir çünkü maneviyatın aşkınlıkla ilişkisi, teolojik kurumların kullandığı çürütülemez “ideolojik işlevlere” hizmet eder, dolayısıyla uygun bir terapi konusu değildir.<sup>87</sup> *DSM-IV*’ün tanıttığı manevi problemler” listesi,<sup>88</sup> özellikle de eğer bu problemler örneğin kimyevi olarak harekete geçirilmiş halüsinasyonlar ise terapinin konusuna girmezler. Bununla birlikte manevi problemlere makalenin boyutunu aşacağı için burada değinmeyeceğiz.

İnsan maneviyatıyla ilgili yetkinliğin etik olarak gerekli olduğunu kabul edersek bu yetkinliğin mahiyetini de sorgulamalıyız. Bu yetkinliği yeni pratisyenlere nasıl telkin edeceğiz? Verilen eğitim etik yeterliliği de garanti altına alır mı? Ya da acaba gerçekten manevi yetkinliğe ihtiyacımız var mı? Yetenek eğitimini, bilgi gelişimini ve değerlendirmeyi kurumsal akademik uygulamaların izlemesi gerektiği apaçık ortadadır.<sup>89</sup> Bununla beraber terapötik görüşmelerde gerçekleşenlerin yeterli kriterleri ya da etik standartları karşılayıp karşılamayacağını güvence altına almanın hiçbir yolu yoktur. Dikkate alınması gereken bir diğer problem maneviyatın insan tabiatına özgü olduğunu kabul ettiğimizde pratisyenlerin insana özgü bir bileşeni, örneğin homoseksüel kimlikleri (ya da maneviyatı) incelemeye ehliyetli olmaya ihtiyaç duyup duymayacağı meselesidir.

Meseleyi iyice karıştırmak için bazı yazarlar insan maneviyatından bahsettiğimizde açıkça ne demek istediğimizi ve böyle yaparak ne beklememiz gerektiğini sorgularlar.<sup>90</sup> Bu noktayı aydınlatmak için benzer bir örnek yine cinsel kimlikler örneğidir. Açıkça bizler sadece kendi homoseksüel kimliklerinden bahsetmek istedikleri için kişileri suçlayamadığımız gibi heteroseksüel bireyleri cinsel zevki nasıl aradıklarını anlattıkları için de yargılayamayız; cinsel uygulamaları başka birine potansiyel olarak ya da gerçekten bir

Measures of Spiritual Well-being”, *Review of Religious Research*, 1984, sayı 25, s. 351-364; D. O. Moberg, “Assessing and Measuring Spirituality: Confronting Dilemmas of Universal and Particular Evaluative Criteria”, *Journal of Adult Development*, 2002, sayı 9, s.47-60

87 D. A. Helminiak, “Confounding the Divine and the Spiritual: Challenges to a Psychology of Spirituality”, *Pastoral Psychology*, 2008, sayı 57, s. 161-182

88 Lukoff ve ark., a.g.e., 1998

89 Gonsiorek ve ark., a.g.e., 2009

90 Gonsiorek ve ark., a.g.e., 2009

zarar oluşturarak etiği ve yasaları çiğnemediği müddetçe bunu yapmayız. O halde etik ilkeler bedeli ne olursa olsun yasal beklentilerle bağdaşacak şekilde uygulanmalıdır. Sadece şunu merak edebiliriz: Maneviyatın dışavurumunda da acaba durum böyle midir, eğer öyleyse dışavurumlar nasıldır? Analojik bu karşılaştırmada asıl mesele insan cinselliğinin sağlık hizmetleri disiplinlerinin “normal” bir konusu olarak kabul edilmesi ve maneviyyatın da bir gün aynı biçimde entegre edilmesi ümididir.

Dindarlık ve maneviyyatı alternatifli bir şekilde değiştirerek kullanmak güvenilir terapilerin, araştırma çalışmalarının ve klinik uygulamaların gelişimini de engellemektedir. Bu gerçek bir etik kaygıdır. Bir yanda bazı yazarlar maneviyyatın aşkının bir uzantısına dönüşmesine müsaade edilmeksizin doğası itibariyle insani olarak kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>91</sup> Diğer taraftan bir başka grup yazar da maneviyyat ve dindarlık terimlerinin hiçbirini bir diğerini içermesin diye birbirinden ayrılması gerektiğini savunurlar.<sup>92</sup> Yukarıda bu iki terimin soyut olarak ve fert ve toplumla ilişkisi yönünden nasıl farklılaştığını incelemiştik.

Bu iki yapı arasında her biri için kavramsal netliğe vurgu yapılarak kesin bir ayırım yapılmadığı müddetçe bu ikisini sağlık hizmetleri disiplinlerine tam olarak entegre etmekte aciz kalacağımızı belirtmek istiyoruz. Maneviyata kavramsal netlik kazandırmak ve bunu muhafaza etmek (bu makalede yaptığımız gibi) belki de sağlık hizmetlerine adanmış disiplinlerin en önemli ahlaki sorumluluğudur. Dahası yapılması gereken şey maneviyyatın insanlıkla yapısal ilişkisini teşhis etmek için ahlaki olarak güvenli terapileri geliştirmek yükümlülüğüdür. Fertlere terapötik görüşmelerde -özellikle de hukuken devlet kurumu olan yerlerde- (dini-maneviyyat) birlikte kullanımının maneviyyat hakkında konuşulmaya başlanmasını engellemesini önlemek amacıyla, maneviyyatla dindarlık arasındaki farkın anlaşılmasında yardım edilmesi gerekir. Bazı eleştirmenler maneviyyatın bu şekilde “sekülerleştirilmesinin” dine zarar vereceğini ve kişi neyi maneviyyat olarak görüyor ise ona kapı açacağını ileri süreceklerdir. Yine bir başka grup ise fertleri insan maneviyyatı konusunda eğitmenin saygı ve özerklik ilkelerinin halledilmiş sayılması anlamına geleceğini iddia ederler. Buna rağmen pozisyonumuz skandal gibi algılansa da amacımız dindarlığın in-

91 Helminiak, a.g.e., 2008

92 C. Kourie, “The “Turn” to Spirituality”, *Acta Theologica Supplementum*, 2006, sayı 8, s. 19 - 40, Retrieved from <http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52310/409352006>

sanların hayatındaki rolüne zarar vermek değildir. Biz sadece maneviyata alternatif bir bakış açısı sunduk ve maneviyattan dindarlıktan ayrı olarak bahsedebileceğimizi vurguladık. Amacımız her şeyi maneviyatla ilişkilendirmek değil. Çünkü biz batıl inançları, astrolojiyi, horoskopu, falcılığı, telepatiyi, kehaneti ya da “yeniçağ” uygulamalarının diğer formlarını maneviyatla ilgili olarak değerlendirmemekteyiz. Biz yalnızca perspektifimizin insan maneviyatını “tek başına” incelemek için alternatif bir yol olduğunu ve belki de başkalarını şu çıkarımlarımıza dayalı olarak maneviyatın ne anlama geldiği ile ilgili öğitebileceğimizi savunuyoruz: (a) dindarlık ve maneviyat eş anlamlı değil, (b) inanç kaybı manevi bir problem değildir, (c) maneviyat değil sadece dindarlık kültürel çeşitliliğin unsurudur. Bu öneriler adalet ve refah ilkelerine de uygundur. Etik ilkelerinin yan yana getirilmesiyle ilgili ikilemler (yukarıdaki gibi) maneviyatla ilgili yeni bir ahlakla çözüme kavuşturulmaya ihtiyaç duyar.

Maneviyatın gerçek işlevlerinin akıl ve irade olduğu Aristo ve Thomas’çı felsefeleri ele aldık ve Bernard Lonergan’ın maneviyatın fonksiyonları yorumlarıyla bu çıkarımlar uygunluk göstermektedir.<sup>93</sup> Aklın ve iradenin asıl gayeleri (telos) sırasıyla hakikat ve erdemdir. Bu nedenle sağlık hizmetleri disiplinlerinin aklın hakikatle ve iradenin de erdemle nasıl ilişkili olduğunu keşfetmesi mantıken ahlakidir. Bu epistemoloji (akıl) ve etik (irade) maneviyatta esastır.<sup>94</sup> Bu alanların birbiriyle ilişkisini incelemek 21. Yüzyılın etik sağlık hizmeti uygulamalarının hedefi olmalıdır.

DSM kodlama sisteminde yeni bir maneviyat anlayışının kabul edilmesi gerektiğini şiddetle tavsiye etmekteyiz. Bu anlayış “manevi problemlerle” maneviyatın işlevleri ve gerçek gayelerini birleştirmemeli, maneviyatın zorunlu olarak insanın doğasına özgü olduğunu kabul etmeli, maneviyatla dindarlığı ne ayırıştıran ne de birbirine bağlayan bir birlikte kullanım ihtimalini ortadan kaldırmalıdır<sup>95</sup> ve insan maneviyatı hakkında yeni yapıların daha iyi nasıl kuramlaştırılabileceği, araştırılabileceği ve uygulanabileceği hakkında sürekli diyaloga imkân vermelidir. Bu tavsiyelerin tersi maneviyata yüklenen dini sınırlılıkları sürdürmek olacaktır.<sup>96</sup>

93 Helminiak, a.g.e., 2008

94 Helminiak, a.g.e., 2008

95 Berry, a.g.e., 2005; A. Blanch, “Integrating Religion and Spirituality in Mental Health: The Promise and the Challenge”, *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 2007, sayı 30, s. 251-260; Kourie, a.g.e., 2006

96 Burke & Miranti, a.g.e., 2001; J. Hill, a.g.e., 2000; Lukoff ve ark., a.g.e., 1998; L. A. Prest,

## Çıkarımlar

Teoriler fikirlerden ya da kurgulardan doğarlar. Teoriler gerçeği açıklama ya da yordama eğilimindedir. Kanıtlar da genellikle teorileri ispatlar ya da çürütürler. İşte bu nedenle kuramsal gelişmeler açısından yapıların kavramsal olarak açıklığı ve kesinliği temel ilkedir. Bu, kuramsal kavramları güvenilirliği ne olursa olsun geçerlilikten yoksun olmaktan (ontolojik teyit) korur.<sup>97</sup>Buna karşılık teoriler kavramsal spekülasyonlarını sağlamlaştırmak için<sup>98</sup> ve teşhis ve tedavi planlarını uygulamaya geçirmek amacıyla kültürlerarası anlamlı değerlendirme araçları geliştirmek için<sup>99</sup> araştırma uygulamalarına ihtiyaç duyarlar. Bu eylemler etik olarak danışanın esenliğine ve aktif desteğin tesisine dayanır. Bu nedenle maneviyatın kavramsal netliğini hem gerçekleştirmek hem de bunu muhafaza etmek (örnek verdiğimiz) sağlık hizmeti disiplinlerinde araştırma soruları ve araştırma metotları bağlamında hayati önem arz eder.<sup>100</sup>

---

R. Russel & H. D'Souza, "Spirituality and Religion in Training, Practice and Personal Development", *Journal of Family Therapy*, 1999, sayı 21, s. 60-77; Turner ve ark., a.g.e., 1995; B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, B. Cole, M. S. Rye, E. M. Butter, T. G. Belavich, . . . J. L. Kadar, "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1997, sayı 36, s. 549-564

97 Örn., P. C. Hill & Pargament, a.g.e., 2000, s. 65. (Birleştirilmiş ilk yapılar (kuram geliştirmede kullanılan orijinal yapılar) araştırma sonuçlarını güvenilirliğine bakılmaksızın tartışmaya açık hale getirirler. Örneğin analog ölçeğini ele alalım. Bu ölçek birer gün arayla iki hafta boyunca aynı ağırlığı ölçerse ölçeğin güvenilirliğine dair bazı deliller mevcuttur. Ancak eğer ölçeğin iğnesi ölçüm yaptığı her an eğer sıfırı göstermez ise bu durumda kesin değildir veya ölçümde hata vardır (H. Rosenthal, *Encyclopedia of Counseling: Master Review and Tutorial*, Accelerated Development, Bristol 1993). Maneviyata gelince mevcut anlayışlardan kaynaklanan tanımlar sadece epistemik birlikte kullanımına katkıda bulunurlar (D. A. MacDonald, "Spirituality: Description, Measurement, and Relation to the Five Factor Model of Personality", *Journal of Personality*, 2000, sayı 68, s. 153- 197; D. A. MacDonald, L. LeClair, C. J. Holland, A. Alter & H. L. Friedman, "A Survey of Measures of Transpersonal Constructs", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1995, sayı 27, s. 171-235)

98 A. Ribaldo, a.g.e., 2008

99 Bk., R. L. Piedmont, "Cross-cultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a Human Universal", *Mental Health, Religion & Culture*, 2007, sayı 10, s. 89 -107; R. L. Piedmont, "Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-factor Model", *Journal of Personality*, 1999, sayı 67, s. 985-1013; R. L. Piedmont, "Spiritual Transcendence and the Scientific Study of Spirituality", *Journal of Rehabilitation*, 2001, sayı 67, s. 4-14

100 R. A. Tanyi, "Towards Clarification of the Meaning of Spirituality: Nursing Theory and Concept Development or Analysis", *Journal of Advanced Nursing*, 2002, sayı 39, s. 500-509

21. yüzyılın ilk on yılında, maneviyat mevcut dini-maneviyat birlikte kullanımına dayanarak ne kadar çok kavramsallaştırılırsa, maneviyat ve dindarlık konusunda teori ve değerlendirme araçları geliştirilmesinde daha fazla karışıklığa neden olacağı aşikardır. Bu nedenle, eğer bu gezegende ki bir tür olarak tabiatımızın zorunlu olarak gerektirdiği her şeyi anlamak ve sahiplenmek bakımından yol almak istiyor isek maneviyat konusunda kavramsal netlik hayati önem taşır. İşte bu nedenle biz hilomorfik bir maneviyat perspektifini desteklemekteyiz (tam olarak her bir insanın tabiatı olarak erdem ve hakikate doğru cevher temelli doğal bir eğilim). Orijinimiz, tabiatımız ve amacımızla ilgili varoluşsal sorular tarih boyunca düşünürleri hilomorfik bir insan tabiatı perspektifi ileri sürmeye götürmüştür. Belki de bizler basit ve mütevazı kalmalı, tabir caizse tekerleği yeniden icat etmemeli ve fakat böylesi bir insan tabiatı perspektifinden miras aldığımız ontolojik ve epistemolojik neticelerle ilişkimizi sürdürmeliyiz.

Bir kez daha etkili çağdaş araştırma epistemolojisinde kavramsal saflığı elde etmek nitel ve nicel metodoloji kombinasyonuna dayanır.<sup>101</sup> İşte bu derin epistemik seviyede maneviyatın tasdik edilmesi ve dindarlıktan ayrıştırılması kesinleşir. Örneğin maneviyatı insanlığa özgü kabul etmek maneviyatın, “fertlerin kişisel ilişkileri vasıtasıyla gerçekliği nasıl tecrübe ettikleri ve nasıl algıladıklarına... Yönelik tavrı” olarak işlerlik kazanmasını sağlar.<sup>102</sup> Bu üç katlı aksiyom, her insanda mevcut olmasına rağmen, her bir bireyin kendi maneviyatını ortaya koyuşunun belirli bir ilişki ya da toplumda farklı farklı olabileceğini göz önünde bulundurmamızı sağlar. Örneğin farklı maneviyat gösterimleri olasılığını maskeleyen sistemik hastaların, geliştirdikleri ilişkilerde kendi maneviyatlarının tamamlayıcılığını görmelerini engeller. Başka bir ifadeyle ikili ve ailevi hastalar hem kendi manevi tipini (maneviyat gösterimini) keşfetmenin hem de ilişkilerine getirdikleri farklılıkların tamamlayıcılığını kabullenmenin avantajlarından faydalanabilirler. Bireysel hastalar manevi olmanın kendi insanlıklarının doğal bir boyutu olduğunu, hayat tecrübelerini tecrübe etme ve kabullenme yönündeki kendi tavırlarının dogmatik sistemlerden ayrı olduğunu öğrenmekten fayda görebilirler. Pratisyenlerin maneviyatın insana özgü bir bileşen olduğunu

101 Bk., J. C. Greene, “Is Mixed Methods Social Inquiry a Distinctive Methodology?”, *Journal of Mixed Methods Research*, 2008, sayı 2, s. 7-22

102 Bk. C. M. Del Rio, *Psychometric Properties of the Spiritual Typology Inventory*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor 2008, s. 13

anladıklarında danışanlarıyla hakiki bir manevi diyalog kurabileceklerine inanmaktayız.<sup>103</sup> Bu seviyede danışanın maneviyatı kendi hayat tecrübeleri hakkında kendi dünya görüşlerine dönüşür.<sup>104</sup> Dahası maneviyat danışanın kendi hayat tecrübelerine ve bu tecrübelerden çıkardığı anlama karşı takındığı tutumsal yanıtıdır. Bir varoluş ilkesi olarak maneviyat fertlerin olgunlaşmalarına ve hayatı yaşama şekillerine katkıda bulunur. Klinikçilerin maneviyatı bu şekilde görmeleri maneviyatı faklı dini inançlardan, olumsuz dini tecrübelerden, kişinin kendi değerlerini danışanına dayatması korkusundan ya da insani bu bileşeni din “uzmanlarıyla” tartışmaktan sakınmaları için danışanlarını yönlendirmelerinden dolayı terapötik görüşmelerden dışlamak yerine terapötik görüşmelere dahil etmelerine yardımcı olur.

### Sonuç ve Öneriler

Bu makalede maneviyatın insan olmaları hasebiyle her bir bireye özgü olduğunu ileri sürdük. Maneviyatı bir varoluş ilkesi ve kişinin hayata karşı tutumu olarak görmek, maneviyatın türlerine göre sınıflandırılarak değerlendirilmesine imkân sağlar (maneviyatı klinik ortamda “yargılayıcı” ya da “indirgemeci” ölçümünü anıstırarak doğrusal bir sürekliliğe yerleştirmek yerine<sup>105</sup> farklı manevi kimlikleri kabul etmek). Bizim hilomorfik maneviyat perspektifimiz maneviyatın müfredata, özellikle de devlet yüksek öğrenim kurumları (ve diğer resmi kurumlarda) müfredatına alınmasını sağlar ve maneviyatı ayrı olarak incelemek için teori geliştirme gereksinimine bir çağrıdır.<sup>106</sup> Fertlerin manevi olmanın ne anlama geldiğini öğrenmelerine yardımcı olmak için benzer sistemler ve tipolojik değerlendirme araçları gereklidir. Bu, örneğin cinsel bir varlık olmanın ne anlama geldiğini anlamaya başlamaya benzer.<sup>107</sup>

Tezimizin önerdiği ontolojik ve epistemolojik diyalog maneviyatın kav-

103 Elkins, a.g.e., 1995

104 P. Benjamin & J. Looby, a.g.e., 1998

105 Sosyal değişimler esnasında fertlerin manevi kimlikleri birbirini tamamlar. Bu nedenle bazı değerlendirme araçlarının kabul ettiği gibi doğrusal bir sürekliliğe yerleştirilerek basit ölçüme indirgenemez. İşte bu nedenle kişinin hayat tecrübelerine ve bu tecrübelere yüklediği anlama karşı tutumunu belirlemek için kullanılan tipolojik envanterler manevi kimliklerin birbirinden nasıl farklılaştığını ya da birbirini nasıl tamamladığını belirlememize yardımcı olabilecek değerlendirme araçları geliştirmeyi gerektirir

106 Bk., Elkins, a.g.e., 1995; Moberg, a.g.e., 2002

107 Elkins, a.g.e., 1995



ramsallaştırılmasının netleştirilmesi için devam etmelidir. Genel olarak maneviyatın ve farklı gösterimlerinin bu şekilde tanınması, kişinin manevi kimliğinin başka birininkini, özellikle de yakın kişisel ilişkilerde, nasıl tamamlayıcı olduğunu meydana çıkarmakta faydalı olabilir. Bizim “manevi” tanımımız yakında çıkacak tipolojik bir perspektiften,<sup>108</sup> araştırmalarda ve terapötik uygulamalarda maneviyatın çeşitliliğinin kabul edilmesine öncülük edecektir. Hilomorfik maneviyat tutumunun faydası maneviyatı, fertlere ve sistemik hastalara hizmet ederken, değerlendirmeye stratejik uygulamalarda kümülatif süreklilikten ayırmasıdır. Bu yolla maneviyatın niceliğini ölçmek yerine tasnifleyici bir perspektif çelişkili, dışlayıcı değil de tamamlayıcı olabilecek manevi tiplere olanak sağlar. Maneviyatı bir varoluş ilkesi olarak ifade etmek, sağlık hizmeti uzmanlarının, hayatı özel ve kişisel yollarla tecrübe edebilme kapasitesini kabul etmelerine olanak sağlayabilir. Neticede psişenin etimolojik olarak doğasının maneviyat olan ruh anlamına geldiğine hükmederiz. Hilomorfik maneviyat tutumunu geliştirmek için önerilen bazı terapötik stratejiler ise şu şekildedir:

1. Danışanı hakikat ve erdemin ne anlama geldiğini tanımlamaya teşvik etmek,
2. Danışanı, hakikati ve erdemi tecrübe etmesini sağlayan davranış, düşünce, fikir ya da nesnelerin bir listesini yapmaya teşvik etmek,
3. Danışanı, hakikati ve erdemi tecrübe etmesini sağlayan şeyle meşgul olmaya teşvik etmek,
4. Danışanı, olumsuz tecrübelerin etkisini yok eden olumlu olay ya da tecrübeleri anlattığı bir günlük (danışan neredeydi, şimdi nerede ya da yakın gelecekte ne görüyor) tutmaya teşvik etmek,
5. Danışanı, rahat bir yer bulup, sessizce oturmaya ve sadece nefes alıp vermeye teşvik etmek,
6. Danışanı ailesiyle, arkadaşlarıyla ve/veya özel arkadaşlarıyla zaman geçirmeye teşvik etmek,
7. Danışanı en sevdiği eylemlerin, filmlerin, şarkıların, kitapların vb. bir listesini yapmaya teşvik etmek,
8. Danışanı en sevdiği sağlıklı davranışla meşgul olmaya teşvik etmek,

108 C. M. Del Rio & L. J. White, *Hylomorphic Attitudinal Spirituality: Development and Psychometric Properties of the Spiritual Typology Inventory*, Manuscript in Preparation, Department of Educational Psychology and Special Education, Southern Illinois University, Carbondale 2011

9. Danışanı kişisel temel ihtiyaçların bir listesini yapmaya teşvik etmek,

10. Danışanı kişisel temel ihtiyaçlarını gidermenin bir yolunu bulmaya teşvik etmek,

11. Danışanı kendi öz bakım algısında eksik olan şeyi betimlemeye teşvik etmek,

12. Danışanı öz bakım yapmaya teşvik etmek,

Söz edilen tavsiyeler ferdin hilomorfik maneviyat tutumu konusundaki farkındalığını geliştirme yolunda sadece küçük bir adımı temsil eder. Son dönemdeki kuramsal ve ampirik yayımlar bizim insanın, insan olması hasbiyle manevi olduğu şeklindeki önerimizi desteklemektedir -çünkü maneviyat gerçekten insan şahsiyetine ait bir unsurdur.<sup>109</sup> Sözü geçen tavsiyelerin kişisel ve ilişkisel doğası, özellikle ele almadığımız aşkın için bir engel teşkil etmez. Aşkını anıştıran herhangi bir şeyi kasıtlı olarak kapsam dışı bıraktık çünkü tersi uzmanları ve danışanları iki kavramı birleştiren bakış açısına götürür. İki kavramı birleştiren bu bakış açısında, perspektifimizin henüz oluşmaya başladığı bu noktada inanç sistemleri ve dini bağlılıklar terapötik iletişimlerde devreye girer. Açıklamak gerekirse, (a) aşkın stratejiler önerdiğimizde bu durum (b) inanç sistemleri ve dini bağlılıkların terapötik görüşmelerde her iki tarafı mevcut dini-maneviyat kullanımıyla karşı karşıya getirir. Bununla birlikte ~(b) bu tür neticelerden sakınmak, ~(a) bu noktada bizi aşkın stratejiler belirtmekten de korur. Alternatif olarak (a) doğası gereği sadece ilişkisel kalmak için belirtilen tavsiyeleri terk edersek bu ~(b) dini teamüllerin terapötik görüşmeleri doldurmasına engel olur (fakat ferdin kendi maneviyat tutumunun bilincine varmasını geliştirir). O halde biz (a) tavsiyeleri olduğu gibi bırakmaya karar verirsek sonuç bölümümüz mantıken ~(b) terapötik görüşmelerin, inanç sistemlerinin ve dini bağlılıkların mevcut dini-maneviyat kullanımıyla yüzleşmelerini telkin etmeyeceği şeklinde olur.

Netice olarak bütün fertlerin insan olmaları sebebiyle manevi olduklarını defalarca tekrarladık. Fertlerin inanç toplulukları -dini sistemler-meydana getirmelerini veya geliştirmelerini sağlayan şey de işte bu manevi bünyeleridir. Bundan dolayı aşkını keşfetmek için maneviyat hem yeterli hem de zaruridir, oysaki dindarlık aşkın olanı keşfetmek için ya

---

109 K. I. Pargament, "The Sacred Character of Community Life", *American Journal of Community Psychology*, 2008, sayı 41, s. 22-34; Piedmont ve ark., a.g.e., 2009

da maneviyatı maneviyatla geliştirmek için yeterlidir ancak elzem değildir. “Dünyayla birlik ya da kendi içinde birlik duygusunu”<sup>110</sup> sağlayanın da insanın toplu halde yaşama özelliği olduğunu belirtmek istiyoruz. İlahi işte bu derin ontolojik ve epistemik seviyede bulunur ve “bir kez bunun bilincine varmaya başladığımızda ilişkilerde, olaylarda ve toplumlarda aşkının olanı daha fazla tecrübe eder hale geliriz”.<sup>111</sup> İşte bunun içindir ki ileri sürdüğümüz stratejiler böylesi bir aşkınlık bilincini geliştirmeyi hedefler; acele etmeksizin yavaş yavaş ve durmaksızın. Yakında çıkacak olan bir inceleme<sup>112</sup> bu stratejilerin cinsine göre tasnif edilmiş teorik bir çerçeveye ve bir Maneviyat Tipolojisi Envanterinin psikometrik özellikleriyle nasıl uyumlu olduğunu örneklerle gösterecektir.

---

110 Pargament, a.g.e., 2008, s. 26

111 Pargament, a.g.e., 2008, s. 26

112 Del Rio & White, a.g.e., 2011

## Kaynakça

- A. Blanch, "Integrating Religion and Spirituality in Mental Health: The Promise and the Challenge", *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 2007, sayı 30, s. 251-260.
- A. J. Weaver, K. I. Pargament, K.J. Flannelly & J.E. Oppenheimer, "Trends in The Scientific Study of Religion, Spirituality, and Health: 1965-2000", *Journal of Religion and Health*, 2006, sayı: 45, s. 208-214.
- A. Ribaudo & M. Takahashi, "Temporal Trends in Spirituality Research: A Meta-analysis of Journal Abstracts between 1944 and 2003", *Journal of Religion, Spirituality and Aging*, 2008, sayı: 20, s. 16-28.
- A. Semonske & N. Fleming, (Eds.) *Metameditations: Studies in Descartes*, CA: Wadsworth, Belmont 1965.
- American Assosiation of Pastoral Counselor, *Code of Ethics*, 1994, Retrieved from <https://aapc.org/content/ethics>
- American Psychiatric Association, *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.), Washington 1994.
- American Psychiatric Association, *The Principles of Medical Ethics with Annotations Especially Applicable to Psychiatry*, Arlington 2009.
- Aristotle, *Aristotle: Introductory Readings*, (çev. T. Irwin & G. Fine), Hackett, Indianapolis 1996.
- Association for Spiritual, Ethical and Religious Values in Counseling, *Competencies for Addressing Spiritual and Religious Values in Counseling*, 2009, Retrieved from <http://www.aservic.org/competencies/html>
- B. J. Zinnbauer, K. I. Pargament, B. Cole, M. S. Rye, E. M. Butter, T. G. Belavich, J. L. Kadar, "Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1997, sayı 36, s. 549-564.
- C. Delgado, "A Discussion on the Concept of Spirituality", *Nursing Science Quarterly*, 2005, sayı 18, s. 157-162
- C. Kourie, "The "Turn" to Spirituality", *Acta Theologica Supplementum*, 2006, sayı 8, s. 19 - 40, Retrieved from <http://www.ajol.info/index.php/actat/article/viewFile/52310/409352006>
- C. M. Del Rio & L. J. White, *Hylomorphic Attitudinal Spirituality: Development and Psychometric Properties of the Spiritual Typology Inventory*, Manuscript in Preparation, Department of Educational Psychology and Special Education, Southern Illinois University Carbondale 2011.
- C. M. Del Rio, *Psychometric Properties of the Spiritual Typology Inventory*, ProQuest Information and Learning Company, Ann Arbor 2008.
- C. Shields, *Aristotle's Psychology: The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.:E. N. Zalta), 2011, Retrieved from <Http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/index.html>
- C. Wicker, "Surprising Results from an Exclusive PARADE Poll: How Spiritual are We?", *The Southern Illinoisan PARADE*, 2009, October 4, s. 4-5.
- Competency-based Education for Professional Psychology*, (edt.: M. B. Kenkel & R. L. Peterson), American Psychological Association, Washington 2009.

- Council for Accreditation of Counseling & Related Educational Programs, CACREP Standards, 2009, Retrieved from [www.cacrep.org/2009standards .pdf](http://www.cacrep.org/2009standards.pdf)
- D. A. Helminiak, "Confounding the Divine and the Spiritual: Challenges to a Psychology of Spirituality", *Pastoral Psychology*, 2008, sayı 57, s. 161-182.
- D. A. Helminiak, "Sexuality and Spirituality: A Humanist Account", *Pastoral Psychology*, 1998, sayı: 47, s. 119-126.
- D. A. Helminiak, *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit*, State University of New York Press, Albany 1996.
- D. A. MacDonald, "Spirituality: Description, Measurement, and Relation to the Five Factor Model of Personality", *Journal of Personality*, 2000, sayı 68, s. 153- 197.
- D. A. MacDonald, L. LeClair, C. J. Holland, A. Alter & H. L. Friedman, "A Survey of Measures of Transpersonal Constructs", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1995, sayı 27, s. 171-235.
- D. Berry, "Methodological Pitfalls in the Study of Religiosity and Spirituality", *Western Journal of Nursing Research*, 2005, sayı 27, s. 628 - 647.
- D. F. Lukoff & R. Turner, "Toward a More Culturally Sensitive DSM-IV: Psychoreligious and Psychospiritual Problems", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 1992, sayı 180, s. 673-682.
- D. Lukoff, F. Lu & R. Turner, "Cultural Considerations in the Assessment and Treatment of Religious and Spiritual Problems", *The Psychiatric Clinics of North America*, 1995, sayı 18, s. 467-485.
- D. Lukoff, F. Lu, & R. Turner, "From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the DSM-IV Category", *Journal of Humanistic Psychology*, 1998, c. 38, sayı: 2, s. 21-25.
- D. N. Elkins, "Psychotherapy and Spirituality: Toward a Theory of the Soul", *Journal of Humanistic Psychology*, 1995, sayı: 35, s. 78 - 89.
- D. N. Elkins, L. J. Hedstrom, L. L. Hughes, J. A. Leaf, & C. Saunders, "Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement", *Journal of Humanistic Psychology*, 1988, sayı 28, s.5-18.
- D. O. Moberg, "Assessing and Measuring Spirituality: Confronting Dilemmas of Universal and Particular Evaluative Criteria", *Journal of Adult Development*, 2002, sayı 9, s. 47-60.
- D. O. Moberg, "Subjective Measures of Spiritual Well-being", *Review of Religious Research*, 1984, sayı 25, s. 351-364.
- D. R. Hodge, "Why Conduct a Spiritual Assessment? A Theoretical Foundation for Assessment", *Advances in Social Work*, 2004, sayı 5, s. 183-196.
- D. T. Haynes, "Mormonism", *Spirituality within Religious Traditions in Social Work Practice*, (edt.: M. Van Hook, B. Hugen & M. Aguilar), Brooks/Cole, Pacific Grove 2001, s. 251-272.
- Dyrante degli Alighieri, *Dante's Divine Comedy: Hell, Purgatory, Paradise* (çev.: H. W. Longfellow), Chartwell Books, Edison 2007.
- E. Hinterkopf, "Integrating Spiritual Experiences in Counseling", *Counseling and Values*, 1994, c. 38, sayı 3, s. 98-111.

- E. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Vintage Books, New York 1989.
- F. Aveling, "Form", *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1909, c. 6, Retrieved from <http://www.newadvent.org/cathen/06137b.htm>
- F. Aveling, "Matter", *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1911c. 10, Retrieved from <http://www.newadvent.org/cathen/10053b.htm>
- G. Anandarajah & E. Hight, "Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment", *American Family Physician*, 2001, sayı 63, s. 81-88.
- G. T. Eliason, C. Hanley & M. Leventis, M., "The Role of Spirituality in Counseling: Four Theoretical Orientations", *Pastoral Psychology*, 2001, sayı: 50, s. 77- 91.
- H. Chadwick, *The Early Church*, (Rev. ed.), Clays, St. Ives, London 1993.
- H. G. Apostle, *Aristotle's Categories and Propositions*, Peripatetic Press, Grinnell 1980a.
- H. G. Apostle, *Aristotle's Physics*, Peripatetic Press, Grinnell 1980b.
- H. Rosenthal, *Encyclopedia of Counseling: Master Review and Tutorial*, Accelerated Development, Bristol 1993.
- Handbook of Spirituality and Worldview in Clinical Practice*, (edt.: A. M. Josephson & J. R. Peteet), American Psychiatric, Washington 2004.
- J. Bennett, *The Passions of The Soul: Rene Descartes*, 2010, <http://www.earlymoderntexts.com/pdf/descpas.pdf>
- J. Berthrong, "Love, Lust, and Sex: A Christian Perspective", *Buddhist-Christian Studies*, 2004, sayı 24, s. 5-22
- J. Bobik, J., *De Ente et Essentia: Aquinas Onbeing and Essence: A translation and Interpretation*, University Press, Notre Dame 1965.
- J. C. Gonsiorek, P. S. Richards, K. I. Pargament & M. R. McMinn, Gonsiorek, "Ethical Challenges and Opportunities at the Edge: Incorporating Spirituality and Religion into Psychotherapy", *Professional Psychology: Research and Practice*, 2009, sayı 40, s. 385-395.
- J. C. Greene, "Is Mixed Methods Social Inquiry a Distinctive Methodology?", *Journal of Mixed Methods Research*, 2008, sayı 2, s. 7-22.
- J. Coyle, "Nursing Theory and Concept Development or Analysis: Spirituality and Health: Towards a Framework for Exploring the Relationship Between Spirituality and Health", *Journal of Advanced Nursing*, 2002, sayı: 37, s. 589-597.
- J. Dyson, M. Cobb & D. Foreman, "The Meaning of Spirituality: A Literature Review", *Journal of Advanced Nursing*, 1997, sayı 26, s. 1183-1188.
- J. E. Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, McGraw-Hill, New York 1961.
- J. F. Girzone, *My Struggle with Faith*, Doubleday, New York 2006.
- J. Hill, "A Rationale for the Integration of Spirituality in Community Psychology", *Journal of Community Psychology*, 2000, sayı 28, s. 139-149.
- J. Hintikka, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", *Meta-meditations: Studies in Descartes*, (ed.: A. Sosenske & N. Fleming), Wadsworth, Belmont 1965, s. 50-74.
- J. Long, "Spirituality and the Idea of Transcendence", *International Journal of Children's Spirituality*, 2000, sayı 5, s. 147-161.

- J. Lorber, *Paradoxes of Gender*, Vail-Ballou Press, Binghampton 1994.
- J. W. Traphagan, "Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research in Cross-Cultural Perspective", *Research on Aging*, 2005, sayı 27, s. 387- 419.
- J. Y. Sasaki & H. S. Kim, "At the Intersection of Culture and Religion: A Cultural Analysis of Religion's Implications for Secondary Control and Social Affiliation", *Journal of Personality and Social Psychology*, 2011, sayı 101, s. 401-414.
- Joint Reference Committee, Religious/Spiritual Commitments and Psychiatric Practice: Resource document, 2006, Retrieved from <http://www.psych.org/Departments/EDU/Library/APAOfficialDocument 2006>
- K. Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Gramercy Books, New York, 2004.
- K. Armstrong, *Buddha*, Penguin, New York 2001.
- K. Armstrong, *The Great Transformation: The World in The Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, Random House, New York 2006.
- K. I. Pargament, "The Sacred Character of Community Life", *American Journal of Community Psychology*, 2008, sayı 41, s. 22-34.
- K. Knight, "The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas", *The Catholic Encyclopedia*, (edt. And çev.: Fathers of the English Dominican Province), Prima pars, Q 75, 76, 89, 2008, Retrieved from <http://www.newadvent.org/summa/1.htm> (Original work published 1920)
- K. L. Suyemoto & M. L. MacDonald, "The Content and Function of Religious and Spiritual Beliefs", *Counseling and Values*, 1996, c. 40, sayı 2, s. 143-158.
- K. Tirri, P. Nokelainen & M. Ubani, "Conceptual Definition and Empirical Validation of the Spiritual Sensitivity Scale", *Journal of Empirical Theology*, 2006, sayı 19, s. 37- 62.
- L. A. Prest, R. Russel & H. D'Souza, "Spirituality and Religion in Training, Practice and Personal Development", *Journal of Family Therapy*, 1999, sayı 21, s. 60-77.
- L. Burkhart & N. Hogan, "An Experiential Theory of Spiritual Care in Nursing Practice", *Qualitative Health Research*, 2008, sayı 18, s. 928 -938.
- Libreria Editrice Vaticana, *Catechism of the Catholic Church for the United States of America*, VaticanCity: Author, Vatican 1994.
- M. A. Fukuyama & T. D. Sevig, "Spiritual Issues in Counseling: A New Course", *Counselor Education and Supervision*, 1997, sayı: 36, s. 233-244.
- M. Casey, *The Undivided Heart*, St.Bede's, Petersham 1994.
- M. Garcia-Valdecasas, "Psychology and Mind in Aquinas", *History of Psychiatry*, 2005, sayı 16, s. 291-310
- M. Maher, "Dualism", *The Catholic Encyclopedia*, (ed.: K. Knight), 1909.
- M. T. Burke & J. Miranti, "The Spiritual and Religious Dimensions of Counseling", *The Handbook of Counseling*, (edt.: D. C. Locke, J. E. Mayers, & E. L. Herr), Thousand Oaks, CA: Sage 2001, s. 601-612.
- M. T. Burke, H. Hackney, P. Hudson, J. Miranti, G.A. Watts & L. Epp, "Spirituality, Religion, and CACREP Curriculum Standards", *Journal of Counseling and Development*, 1999, sayı 77, s. 251-257.

- M. V. Joseph, "Religion and Social Work Practice", *Social Casework: The Journal of Contemporary Social Work*, 1988, sayı 69, s. 443-452.
- N. Egbert, J. Mickley & H. Coeling, "A Review and Application of Social Measures of Religiosity and Spirituality: Assessing a Missing Component in Health Communication Research", *Health Communication*, 2004, sayı 16, s. 7-27.
- N. Treanor, "The Cogito and The Metaphysics of Mind", *Philosophical Studies*, 2006, sayı: 130, s. 247-271.
- National Association of Social Workers, *Indicators for the Achievement of NASW Standards for Cultural Competency in Social Work Practice*, Washington 2007.
- P. Benjamin & J. Loby, "Defining the Nature of Spirituality in the Context of Maslow's and Roger's Theories", *Counseling and Values*, 1998, c. 42, sayı 2, s. 92-100.
- P. Burnard, "The Spiritual Needs of Atheists and Agnostics", *The Professional Nurse*, 1988, sayı 4, s. 130-132.
- P. C. Hill & K. I. Pargament, "Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research", *American Psychologist*, 2003, sayı 58, s. 64-74.
- P. C. Hill, K. I. Pargament, R. W. Jr. Hood, M. E. McCullough, J. P. Swyers, D. B. Larson & B. J. Zinnbauer, "Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure", *Journal for the Theory of Social Behavior*, 2000, sayı 30, s. 51-77.
- P. H. Van Ness, *Spirituality and the Secular Quest*, SCM, London 1996.
- Plato, "Phaedo", *The dialogues of Plato*, (çev. R. S. Bluck), Bantam Books, New York 1986, s. 63-134.
- R. A. Tanyi, "Towards Clarification of the Meaning of Spirituality: Nursing Theory and Concept Development or Analysis", *Journal of Advanced Nursing*, 2002, sayı 39, s. 500-509.
- R. D. Hinselwood, "Form, Space, Body, and Emotions", *Project Muse Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2005, sayı 12, s. 43- 48.
- R. J. Connell, *Substance and Modern Science*, University of Notre Dame Press, Chicago 1988.
- R. L. Piedmont & M. M. Leach, "Crosscultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India: Spirituality as a Universal Aspect of Human Experience", *American Behavioral Scientist*, 2002, sayı 45, s. 1888 -1901.
- R. L. Piedmont, "Cross-cultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale to the Philippines: Spirituality as a Human Universal", *Mental Health, Religion & Culture*, 2007, sayı 10, s. 89-107.
- R. L. Piedmont, "Does Spirituality Represent the Sixth Factor of Personality? Spiritual Transcendence and the Five-factor Model", *Journal of Personality*, 1999, sayı 67, s. 985-1013
- R. L. Piedmont, "Spiritual Transcendence and the Scientific Study of Spirituality", *Journal of Rehabilitation*, 2001, sayı 67, s. 4-14.
- R. L. Piedmont, J. W. Ciarrochi, G. S. Dy-Liacco & J. E. G. Williams, "The Empirical and Conceptual Value of the Spiritual Transcendence and Religious Involvement Scales for Personality Research", *Psychology of Religion and Spirituality*, 2009, sayı 1, s. 162-179.
- R. P. Stanard, D. S. Sandhu & L. C. Painter, "Assessment of Spirituality in Counseling",



- Journal of Counseling and Development*, 2000, sayı 78, s. 204-210.
- R. P. Turner, D. Lukoff, R.T. Barnhouse & F.G. Lu, "Religious or Spiritual Problem: A culturally Sensitive Diagnostic Category in the DSM-IV", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 1995, sayı: 183, s. 435-444.
- R. Van Leeuwen & B. Cusveller, "Nursing Competencies for Spiritual Care", *Journal of Advanced Nursing*, 2004, sayı 48, s. 234-246.
- R. van Leeuwen, L. J. Tiesinga, B. Middel, D. Post, & H. Jochemsen, "Issues in Nurse Education: The Validity and Reliability of an Instrument to Assess Nursing Competencies in Spiritual Care", *Journal of Clinical Nursing*, 2009, sayı 18, s. 2857-2869.
- Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, (çev.: J. Veitch), 1901, <http://www.filepedia.org/meditations-on-first-philosophy>
- S. Agostino d'Ipbona, *Le Confessioni*, (çev.: A. Landi), Figlie S. Paolo, Milan 1987.
- S. Graham, S. Furr, C. Flowers & M.T. Burke, "Religion and Spirituality in Coping With Stress", *Counseling and Values*, 2001, c. 46, sayı 1, s. 2-13.
- S. K. Gallaher & C. Newton, "Defining Spiritual Growth: Congregations, Community, and Connectedness", *Sociology of Religion*, 2009, sayı 70, s. 232-261.
- S. W. Allport & J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1967, sayı: 5, s. 432-443.
- T. Dubay, *Faith and Certitude*, Ignatius, San Francisco 1985.
- T. J. Fenwick & L. M. English, "Dimensions of Spirituality: A Framework for Adult Educators", *The Journal of Adult Theological Education*, 2004, sayı 1, s. 49-64.
- T. S. Nelson, R. J. Chenail, J. F. Alexander, D. R. Crane, S. M. Johnson & L. Schwallie, "The Development of Core Competencies for the Practice of Marriage and Family Therapy", *Journal of Marital and Family Therapy*, 2007, sayı 33, s. 417-438.
- T. S. Nelson, R. J. Chenail, J. F. Alexander, D. R. Crane, S. M. Johnson & L. Schwallie, "The Development of Core Competencies for the Practice of Marriage and Family Therapy", *Journal of Marital and Family Therapy*, 2007, sayı 33, s. 417-438.
- W. A. Burgess, *Psychiatric Nursing*, CT: Appleton & Lange, Stamford 1997.
- W. Slater, T. W. Hall & K. J. Edwards, "Measuring Religion and Spirituality: Where are We and Where are We Going?", *Journal of Psychology and Theology*, 2001, sayı 29, s. 4-21.
- Y. Lambert, "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", *Sociology of Religion*, 1999, sayı: 60, s. 303-333.