

“Bana göre” Ahlak: Sıradan İnsanın Ahlakı Kavramsallaştırması

Sevim Cesur
İstanbul Üniversitesi

Beyza Tepe
Bahçeşehir Üniversitesi

Zeynep Ecem Piyale
Işık Üniversitesi

Diane Sunar
İstanbul Bilgi Üniversitesi

Ali Furkan Biten
Barselona Autonomous Üniversitesi

Özet

Shweder ve diğerleri (1997), Kohlberg'in (1971) ahlakın evrenselliği ve en önemli erdemini adalet olduğu varsayımlarını reddetmişler ve farklı kültürlerde farklı derecelerde önemsenen “ahlakın üç temel etiği”ni önererek kültürel çeşitliliği varsaymışlardır. Walker ve Pitts (1998) ise, bugünkü ahlak araştırmalarının bir eksiğinin sıradan insanın doğal ahlak kavramsallaştırmalarının çalışılmaması olduğunu ifade etmektedirler. Bu araştırmanın amacı, toplumumuzda ahlakın nasıl kavramsallaştırıldığına ve bu kavramsallaştırmaların Shweder'in üç etik koduyla nasıl ilişkilendiğine bakmaktır. Bu araştırma üç aşamadan oluşmaktadır. Çalışma 1 kapsamında katılımcılardan açık uçlu olarak ahlak/ahlaksızlık/ahlaklı insan-erkek-kadın/ahlaksız insan-erkek-kadını tanımlamaları istenmiştir. Kodlanan cevaplar, tanımlanan bu altı hedef arasında bazı ortaklıklara ve farklılıklara işaret etmektedir. En fazla atıfta bulunan kategori, toplumsal kurallar ve roller olmuştur. Çalışma 2 için, Çalışma 1'den elde edilen kategorilerden “Bana Göre Ahlak Envanteri” (BGA) oluşturulmuştur. BGA'ya verilen cevapların oluşturduğu örüntüler, Shweder ve diğerlerinin öne sürdüğü üç etik koduyla benzerlikler göstermiştir. Bu paralellikleri incelemek üzere Çalışma 3 çerçevesinde, üç etik kodunu ölçmeye yönelik olan Etik Dünya Görüşü anketi ile BGA Envanteri arasındaki ilişki tanımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleri de kullanılarak incelenmiştir. Sonuçlar, ülkemizde ahlakın kavramsallaştırılmasında Shweder'in üç etik koduna benzer bir yapı ortaya çıktığını ve oluşturduğumuz BGA Envanterinin güvenilir ve geçerli bir ölçüm yöntemi olduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Ahlakın kavramsallaştırılması, üç ahlak etiği, ahlak envanteri

Abstract

Shweder et al. (1997) rejected Kohlberg's (1971) claims that morality is universal and that the most important virtue is justice, and based on their research in India, they argued for cultural diversity in morality by suggesting three “ethics” of morality which may receive different emphasis in different cultures. Walker and Pitts (1998) also criticized the lack of research on laypeople's moral understanding. The purpose of the present research is first, to investigate how laypeople in Turkey conceptualize morality; and second, to determine whether their conceptualizations are related to Shweder's three ethics. The present research comprised three stages. In Study 1, participants completed open-ended sentences with definitions of morality/immorality/moral person-man-woman/immoral person-man-woman. Classification of the answers revealed both commonalities and differences across the six targets. The most frequently mentioned category of answers referred to social norms and roles. In Study 2, the categories derived from Study 1 were used to develop the “Morality According to Me Inventory” (BGA). The pattern of responses to the BGA inventory showed similarities to the “three ethics” suggested by Shweder and colleagues. To further investigate these parallels, in Study 3, responses to the BGA inventory were compared with responses to the Ethical Values Assessment (EVA), designed to measure Shweder's three ethics, using exploratory and confirmatory factor analyses. Results revealed that conceptualization of morality in a Turkish sample showed a structure similar to that suggested by Shweder, and showed that the BGA inventory is a reliable and valid instrument for assessing conceptions of morality.

Keywords: Lay conceptualizations of morality, three ethics of morality, morality inventory

Yazışma Adresi: Prof. Dr. Sevim Cesur, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Balabanağa Mah. Ordu Cad. No: 6 Laleli, Fatih / İstanbul

E-posta: cesur@istanbul.edu.tr

Gönderim Tarihi: 22.03.2019

Kabul Tarihi: 19.02.2020

Kohlberg, kendinden sonra gelen çoğu ahlak kuramcısını oldukça etkilemiş olan bir isimdir ve evrensel bir ahlak kuramı geliştirme çabası ile tanınmıştır. Kohlberg (1971) ahlaka tekçi (monist) bir yaklaşım sergilemiş, en önemli erdemin adalet (justice) olduğunu önermiş ve ahlakın içeriğinin kültürden kültüre göre değişebileceğini ama yapısının aynı kalması gerektiğini ifade etmiştir (Kohlberg, 1968).

Öte yandan Blasi'ye (1980) göre, ahlaki muhakemenin rasyonel açıklamalarının, kişisel standartlar üzerinden karar veren insanları tam olarak değerlendirememesi ahlaki muhakemenin çok da iyi anlaşılmasını engelleyen bir faktördür. Ayrıca Snarey (1985) evrensellik iddiası için batılı olmayan ve endüstrileşmemiş, geleneksel pek çok ülkede de araştırma yapılması gerektiğini öne sürmüştür. Snarey, Kohlberg'in sistemindeki ahlaki muhakeme türlerinin hepsinin dünyanın farklı yerlerinde bulunduğunu, ancak farklı milletlerin kullandığı ahlaki muhakeme türlerinin hepsinin Kohlberg'in sisteminde temsil edilmediğini de göstermiştir. Özellikle de toplulukçu veya komünal yaşam prensipleri içeren muhakeme, eksik veya yanlış anlaşılmalıdır. Bu varsayımla benzer olarak Zimba (1994), Zambia'da yürüttüğü araştırmasında, sosyal kimliğin ahlaki insanın bir parçası olabileceğini ve dolayısıyla da Kohlberg'in sistemine kolektif anlamda bir iyi olma halinin eklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Heubner ve Garrod (1993) da Hindistan'daki ahlaki meselelerin sadece insanlar arası ilişkilerle sınırlı olmadığını, hayvanlar, bitkiler gibi başka hayat türlerini de içerecek şekilde genişlemiş olduğunu ifade etmişlerdir.¹ Bu bulgular farklı kültürlerin ahlak anlayışlarının incelenmesi gerekliliğinin bir işareti sayılabilir.

Walzer (1983) da ahlakın, Kohlberg'in sistemindeki gibi tek bir felsefi temele dayandırılmayacağını ve her toplumun karşılaşılabileceği ahlaki problemlerin ve bu problemlerle baş edebilmeyi sağlayan toplumsal kurumların, ideolojilerin ve günlük hayat pratiklerinin farklı olması dolayısıyla ahlak anlayışının da farklı olacağını iddia etmiştir. Dolayısıyla ahlakın gelişimi bireyin temel bir prensibi uygulaması olarak değil, topluluğun, belirli durumlara uyacak ahlaki ideallerin nasıl geliştirilebileceği ile ilgili anlaşmaya varması olarak anlaşılabilir. Paralel bir şekilde sosyal inşacı yaklaşıma göre de, insanlar bir topluluğun üyesidir ve toplumsal normlar insanların kişisel yaşantıları kadar onların bilgi üretme yöntemlerini de etkileyecektir (Gergen, 1985).

Ahlaka Yönelik Kültürel Yaklaşımlar

Kültürü temel alan ve ahlak sorunsalını mercek altına alan bazı önemli antropolojik çalışmalar da bulunmaktadır. Shweder, Much, Mahapatra ve Park (1997), Hindistan'da yürüttükleri bir çalışmayla "ahlakın üç temel etiği" olduğunu ve bunun kültürel olarak değişebileceğini öne sürmüşlerdir. Ahlak, otonomi etiğinde (ethics of autonomy) bireysel haklar ve seçimler üzerinden, topluluk etiğinde (ethics of community) insanların birbirine bağlı olduğu, kolektif bir yapı içindeki normlar ve görevler olarak ve kutsallık etiğinde (ethics of divinity) de tinsel bir bütünün parçası olarak kavramsallaştırılır. Ayrıntılandırılacak olursak otonomi etiği kişisel seçimler, adalet, özgürlük, kimsenin bir başkasının sınırına geçmediği, kişinin kendi kontrolü, otonomisi ve haklar gibi ahlaki değerleri içerir. Topluluk etiği toplumsal görevler, saygı, otoriteye uyum ve kişinin sosyal rollerine uygun davranması gibi bireyin sosyal bağlamdaki rolüne bağlı ahlaki değerleri içerir. Kutsallık etiği ise dini kurallar ve ibadet biçimleri, saflık, temizlik, doğa, doğanın düzeni gibi daha çok dünyevi olmayan manevi değerleri içerir. Shweder ve arkadaşlarının ortaya attığı bu üç etik aslında Batı ahlakına yönelik bir eleştiridir. Bir başka deyişle ahlakın evrensel bir algı olduğu ve bu algının da "birinin birine zarar vermesi veya haksızlık etmesi" üzerinden oluştuğu ve geri kalan ve farklı kültüre gittikçe değişen şeyin ahlak değil "gelenek" olduğunu öne süren Turiel'in (1983) zamanının önde gelen iddiasına karşı çıkmaktadır. Bu kuram daha sonrasında Ahlaki Temeller Kuramı'na (Graham, Haidt, Koleva, Motyl, Iyer, Wojcik ve Ditto, 2012) öncülük etmiş ve Türkiye dahil pek çok farklı kültürde incelenmiştir.

Ahlak konusundaki diğer önemli bir antropolojik kuramsal yaklaşım ise İlişki Modelleri Kuramı'dır (Fiske, 1992). Bu kurama göre ahlak, ilişkileri düzenleyen sosyal bir mekanizmadır ve bu mekanizma dört farklı ilişki motivasyonu ile işlemekte ve dolayısıyla dört farklı ilişki modeli oluşturmaktadır: Herkesin birlik içinde ve birbirini gözeterek yaşadığı müşterek paylaşım, hiyerarşik ilişkilerin ön planda olduğu otorite düzeni, eşit dağılım ve karşılıklılığın ön planda olduğu eşit ilişki ve oransal dağılıma bağlı düzenlenen orana dayalı düzen. Fiske, farklı kültürlerde, bu farklı ilişki modellerine verilen önemin değişebileceğini önermektedir. Nitekim Türkiye'de yapılmış olan bazı çalışmalar da hem Shweder'in üç etiğinin (Tepe, Piyale, Sirin ve Rogers-Sirin, 2016) hem de Fiske'in ilişki modellerinin (Tepe ve Aydınli-Karakulak, 2019) ülkemizde de kullanıldığını ancak bunların kullanım sıklıklarının batıdan farklı olabileceğini göstermektedir.

¹ Esasen Kohlberg, hayatının son dönemlerinde altıncı basamaktaki evrensel, insancıl bakış açısının yerine, hayatın bütününe bir parçası olma duygusunu ve kozmik bir bakış açısı edinmeyi içeren yedinci bir basamak önermiştir. Bu yedinci basamakta evrenle bir bütünlük duygusu hissedilir, kişi bu bütününe bir parçası gibidir (Kohlberg ve Power, 1981).

Sıradan İnsan İçin Ahlak

Ahlak çalışmalarında eksikliği hissedilen bir diğer nokta da Walker ve Pitts (1998) tarafından dile getirilmiştir. Walker ve Pitts, bugünkü ahlak araştırmalarında sıradan insanın doğal ahlak kavramsallaştırmalarının pek fazla çalışılmamış olduğunu ifade etmişlerdir. Hardy, Walker, Olsen, Skalski ve Basinger (2011) ve Hoffman, Wisneski, Brandt ve Skitka (2014) ahlakın sıradan insan (başka bir deyişle konunun uzmanı olmayan insan) tarafından nasıl kavramsallaştırıldığına anlaşılmasının sadece ahlakın kavramsallaştırılmasına katkı sağlayacak olması dolayısıyla değil, aynı zamanda insanların gündelik yaşayışlarını etkilemesi dolayısıyla da çalışılması gerektiğini ifade etmektedirler. Shaffer (1994), insanlara “ahlak ne anlama gelmektedir?” şeklinde yöneltilen açık uçlu sorulardan elde edilen bulguların, eşitlik, adalet veya şefkat gibi ilkelere dayanan etik felsefesi yerine, ahlakın kişi atıfları üzerinden inşa edildiğine işaret ettiğini ve değerleri yasalastıran etik felsefesi temelli kuramların varsayımlarını sorguladığını aktarmaktadır. Nitekim Quin, Houts ve Graesser’in (1994) çalışmasında da, katılımcılar ahlakı tanımlarken kişi atıfları üzerinden cevaplar vermişlerdir. Shaffer’a göre, açık uçlu soru sorma yöntemi ve gelen cevapların daha önceden sahip olunan kuramsal bir çerçeveye göre değerlendirme eğiliminden vazgeçilmesi, sıradan insanın ahlak anlayışını daha yakından anlamamızı sağlayacaktır.

Bu araştırmanın genel olarak amacı, ahlakın kültürler arası çeşitliliğini kabul ederek, toplumumuza özgü olabilecek ahlak anlayışına yönelik bilgi sağlamaktır. Bu amaçla bu çalışmada da sıradan insanın ahlakı ve ahlaksızlığı nasıl kavramsallaştırdığına bakılacaktır. Araştırma, ahlak alanında kültürel farklılıkların olduğuna işaret eden bulguları göz önünde bulundurarak, ahlak kavramını ve ahlakın ne olduğunu yerel bir noktadan yola çıkarak anlamlandırmayı hedeflemektedir. Toplumumuzda ahlak kavramsallaştırmalarının elde edilmesi amacıyla yürütülen farklı çalışmalarda (Cesur, 2003; 2006; Işık ve Salman, 2004), başkalarına saygı duymak, toplumsal kurallara uymak ve dürüstlük gerek ahlakın gerekse ahlaksızlığın tanımlamalarında öne çıkan kavramlardır. Beklentimiz, çalışmamızın, geçmişteki bu araştırmaların katkılarını bir ileri noktaya taşımasıdır.

Ahlaka dair araştırmalarda cinsiyet farklılıkları sıklıkla çalışılan bir konu olmakla birlikte (Bebeau ve Brabeck, 1994; Colby ve Damon, 1994; Gielen, 1996; Gilligan ve Attanuci, 1988; Jaffe ve Hyde, 2000; Moon, 1986; Stephens, 2009; Stander ve Jensen, 1993; Thoma, 1986; Walker, de Vries ve Trevethan, 1987), ahlakın kavramsallaştırılması kapsamında ele alınan bir mesele olmamıştır. Araştırmamızın ilk aşamasında, ahlakın tanımlanmasında cinsiyet farklılıklarından ziyade, tanımlanan hedefin kim olduğunun (örneğin ahlaklı insan, ahlaksız insan, ahlaksız kadın, ahlaksız erkek) yapılan tanımlamalar üzerinde bir

etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Ahlakın kavramsallaştırılmasında genel bazı tanımlar mı yapılmaktadır, yoksa tanımlanan hedefe göre ahlak tanımlarında farklılaşmalara rastlanmakta mıdır? Bu soru Çalışma 1’de ele alınmıştır.

Hardy ve diğerleri (2011), kendi araştırmaları da dahil olmak üzere, sayısı az olmakla birlikte ahlakın kavramsallaştırılması üzerine yapılan çalışmaların çoğunun genellikle Avrupa-Amerika kökenli ve Hristiyan katılımcılarla yürütüldüğünü ve başka kültürel bağlamlarda farklı ahlakı kavramlar üretilebileceğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu çalışma, kuramsal temelli ahlak çalışmalarının faydasını ve gerekliliğini inkar anlamına gelmemekte, sadece eksik kalan veya çok da dikkat edilmeyen bir noktaya dikkat çekmeye çalışmamız, Türkiye’deki ahlak ile ilgili anlayışları incelemeye odaklanmıştır. Bu nedenle, araştırmacılar araştırmanın bu ayağında katılımcıların açık uçlu ahlak tanımlamalarını incelemeyi tercih etmiştir. Çalışma 2’de, Çalışma 1’de ortaya çıkan tanımlamalar ile ilgili kapsayıcı bir envanter oluşturabilme üzerinde çalışılmış ve bu envanterin kültürler arası çalışmalarda geçerliliği kuramsal olarak araştırılmıştır. Çalışma 1’de uygulanan kümeleme analizi sonucu kategorilerin Shweder’in üç etik koduna olan paralelliklerinin tespit edilmesinin ardından, Çalışma 3’te Shweder’in üç etik kodunu ölçmeyi amaçlayan Etik Dünya Görüşü anketi ve Çalışma 2’de oluşturulan ahlak envanterinin birbirleri ile olan ilişkisinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Çalışma 1

Yöntem

Katılımcılar

Çalışma 1 için İstanbul’da ikamet eden 18-52 yaş aralığında 168 kadın ($Ort_{yaş} = 23.80$, $S = 6.12$), 83 erkek ($Ort_{yaş} = 29.06$, $S = 8.04$) katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcıların %58.06’sını ($N = 144$) üniversite öğrencileri, %41.94’ünü ($N = 107$) ise yüksekokul ve üniversite mezunu yetişkinler oluşturmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Verilen bir kelimeyle veya kelime kompleksiyle bağlantılı olan farklı semantik ağların ne olduğunun çıkarılması mantığı üzerine (Bangerter, 1995) uyarlanmış bir anket formu olan “Bana göre ahlak...” başlıklı anket 8 adet açık uçlu soru içermektedir (Cesur, 2003, 2006). Katılımcılardan, “Bana göre ahlak, ahlaklı insan, ahlaklı kadın, ahlaklı erkek, ahlaksızlık, ahlaksız insan, ahlaksız kadın ve ahlaksız erkek” şeklindeki 8 ayrı cümleyi tamamlayarak bu hedef kişi veya kavramları tanımlamaları istenmiştir. Ayrıca yaş, cinsiyet ve eğitim bilgilerini de içeren bir demografik form kullanılmıştır.

İşlem

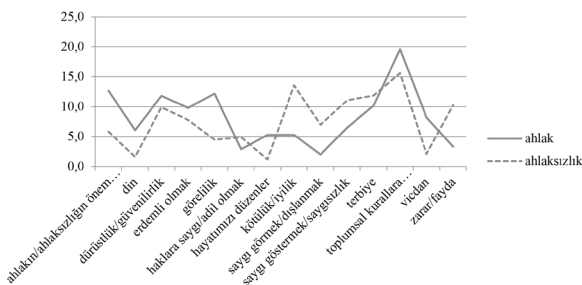
Araştırmada veriler, tamamen gönüllülük esasına göre toplanmıştır; kartopu yöntemiyle ulaşılan katılımcılara çalışma anlatılmış ve onam formları alınmıştır. Veriler kağıt-kalem ve çevrimiçi yöntemler kullanılarak elde edilmiştir.

Analiz

Anket formundaki sekiz soruya verilen cevaplar, Maxqda bilgisayar programı yardımıyla ve içerik analizi yöntemiyle (Bilgin, 2007) analiz edilmiştir. Eş anlamlı açıklamalar ve çok benzer cevaplar (örneğin “ahlak saygıdır” ve “herkese karşı saygılı olmaktır”) aynı kategori altında toplanmıştır. Çok ilgisiz veya anlamsız cevaplar (örneğin “ahlaksız insan dalları sarkmış bir ağaca benzer”) ise kategori dışı bırakılmıştır. Nihai kararlar, araştırma ekibi tarafından grup kararı olarak verilmiştir. Araştırmanın amacı gereği, cevaplar için önceden belirlenen, kuram temelli belirli kategoriler olmadığı için açık kodlama yöntemi (Joffe ve Yardley, 2004) tercih edilmiştir. Verilen cevapların frekans analizleri ve kümeleme analizleri için SPSS 17 paket programı kullanılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

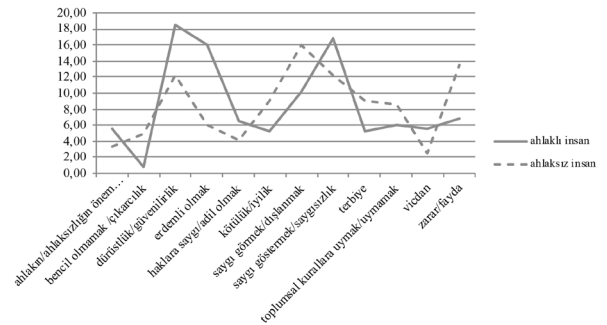
Ahlak tanımları içerik analizine tabi tutulduktan ve kategoriler belirlendikten sonra hangi kategorilerin daha sık kullanıldığına ilişkin yüzde ve frekans analizleri yapılmıştır. Belirtilen yüzdelere, her bir tanım için elde edilen toplam kategori sayısı üzerinden hesaplanmıştır. Ahlak tanımı kategorisinde en fazla söylenen kategoriler sırasıyla Toplumsal kurallara uymak (%19.6), Ahlakın önemi/sıklığı (%12.7) ve Ahlakın göreliliği (%12.0) olmuştur. Ahlaksızlık tanımında ise en sık bahsedilen kategori benzer şekilde Toplumsal kurallara uymak/uyumamak (%15.6) olmuştur. Kötülük (%13.6) ve Terbiye (%11.9) kategorileri de en fazla söylenenler arasında yer almıştır (Bkz. Şekil 1).



Şekil 1. Ahlak ve Ahlaksızlığın Tanımlamaları

Önceki çalışmalarla da paralel bir şekilde hem ahlakın hem de ahlaksızlığın tanımında en çok karşımıza çıkan cevap, toplumsal kurallara uymak olmuştur. Toplumsallığı içeren saygı görmek, gösterme, terbiye vs. gibi diğer cevaplar, ahlaksızlığın tanımında daha çok ön plana çıkmaktadır. Ahlaksızlık, toplumsal düzeni bozacak bir durum gibi ele alınıyor görünmektedir. Belki bunu destekleyen bir başka bulgu da ahlakın tanımında görelilik ön plandayken (%12.2), ahlaksızlık cevaplarında göreliliğin yüzdesinin düşmesidir (%4.5). Ahlaksızlık kişiden kişiye toplumdaki topluma göre değişebilen bir durum gibi algılanmamaktadır. Ayrıca Walker ve Pitts'in (1998) çalışmasında da ortaya çıkan kişisel özellikler, burada da karşımıza çıkmaktadır. Ahlak tanımında dürüstlük, erdem ve vicdanlı olmak gibi bireysel özellikler sıklıkla verilen cevaplar olmuştur. Bu kavramlar hakim ahlak modellerinde pek fazla yer tutmayan kavramlardır (Hardy ve diğ., 2011). Smith, Smith ve Christopher'in (2007) "iyi bir insan" tanımını inceledikleri kültürler arası çalışmada da, sıradan insanların cevaplarında, uzmanlar tarafından oluşturulmuş olan envanterlerden farklı sonuçlar olduğunu, örneğin iyilikseverlik, uyma veya geleneksellik gibi özelliklerin daha ön plana çıktığı bulunmuştur.

Ahlaklı insan tanımlarına bakıldığında en sık bahsedilen kategorilerin Dürüstlük (%18.5), Saygı göstermek/saygısızlık (%16.9) ve Erdemli olmak (16.9) olduğu gözlenmektedir. Ahlaksız insan tanımlamalarında ise Saygı görmeyen/dışlanan (%16), Zarar/fayda (%13.5), Dürüstlük/güvenilirlik (%12.3) ve Saygı göstermek/saygısızlık (%12.3) en sık kullanılan referanslardır (Bkz. Şekil 2).

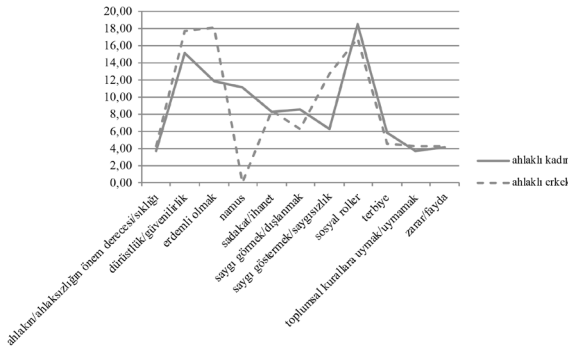


Şekil 2. Ahlaklı İnsan ve Ahlaksız İnsanın Tanımlamaları

Ahlaklı ve ahlaksız insan tanımlamalarında en yoğun oranda rastladığımız cevaplardan biri dürüstlük olmuştur. Ahlak çoğunlukla kişiler arası bir durum olarak ele alınıyor olmasına rağmen, dürüstlük vasfı, kendiliğinden üretilen cevaplarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır (Cesur, 2003, 2006; Cesur ve diğ., 2018; Reimer, DeWitt Godelock ve Walker, 2009; Hardy ve diğ. 2011).

Bu bulgu bize, kişiler arası ilişkileri düzenleyen bir mekanizma olan ahlakın (Rai ve Fiske, 2011) aynı zamanda kişi içi bazı özellikleri de içerdiğine dair bir algı olduğunu göstermektedir. Öte yandan dürüstlük kişi içi ahlakı bir özellik olarak ele alınabileceği gibi insanlar arası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürütmesini sağlayabilecek aracı bir değer/ahlaki özellik olarak da ele alınabilir. Ahlaklı insanın tanımında kötülük veya iyilik daha az oranda söylenmişken ahlaksız insan tanımı için en ön plana çıkan cevap kategorisi bu olmuştur. Ancak burada kastedilen kötülüğün ne olduğunu bir bakışta anlamak mümkün olmasa da ve belki bunun için derinlemesine bazı görüşmeler yapılması gerekse de diğer cevaplara bakarak çıkarım yapmak mümkündür. Ahlaksız insan için, kötülüğün yanında çıkarıcılık ve zarar vermek en fazla söylenen cevaplardır. Dolayısıyla kötülükle, hem bireyin sadece kendi çıkarı için bir şeyler yapması ve aynı zamanda başkalarına zarar vermesi paralel gitmektedir.

Söylenme yüzdelerinin değişmesinin yanında ahlaklı kadın ve ahlaklı erkek tanımlamalarında kullanılan yanıtlar birbirleriyle tutarlıdır. Sonuçlar Dürüstlük/güvenilirlik (Kadın için %15.2, Erkek için %17.7), Erdemli olmak (Kadın için %11.9, Erkek için %18.1) ve Sosyal roller (Kadın için %18.5, Erkek için %16.9) kategorilerinin en sık kullanılan kategoriler olduğunu göstermektedir. Ancak ahlaklı kadınlar için dördüncü sırada Namus odaklı tanımlar kullanılırken ahlaklı erkekler için Namus temasından hiç bahsedilmemiştir (Bkz. Şekil 3).

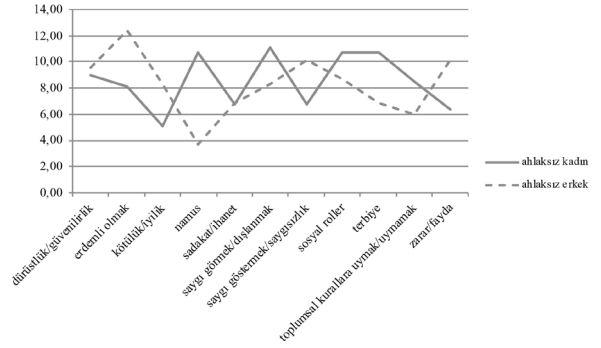


Şekil 3. Ahlaklı Kadın ve Ahlaklı Erkeğin Tanımlamaları

Ahlaklı kadın ve ahlaklı erkek değerlendirmelerinin birbirine benzediği, hedef kişinin cinsiyetinin çoğunlukla fark etmediği anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu olan Namus gibi bir kavram olduğunda cinsiyet farklılığı ortaya çıkmaktadır. Cinsiyetler arasındaki bu farklılık ahlaksız kadın ve ahlaksız erkek tanımlamalarında daha da artmaktadır.

Ahlaksız kadın tanımlamalarında Saygı görmek/dışlanmak (%11.1), Namus (%10.7), Terbiye (%10.7),

Sosyal roller (%10.7), ahlaksız erkek tanımlamalarında ise Erdemli olmak (%12.4), Saygı göstermek/saygısızlık (%10.1), Zarar/fayda (%10.1) ve Dürüstlük/güvenilirlik (%9.6) kategorileri en sık bahsedilen kategoriler olmuştur (Bkz. Şekil 4).



Şekil 4. Ahlaksız Kadın ve Ahlaksız Erkeğin Tanımlamaları

Ahlaklı kadın ve ahlaklı erkek tanımlamaları, sadece namus kavramı söz konusu olunca farklılaşmaktayken, ahlaksız kadın ve erkek tanımlamaları birbirinden oldukça farklıdır. Ahlaksız kadın tanımlarında, saygı görmek, namus, terbiye ve sosyal roller gibi daha toplumsal tanımlamalar yapılırken ve ahlaksız kadının toplumdaki olumsuz yerine atıfta bulunulurken ahlaksız erkekler için bireysel özellikler olarak erdemli olmak ve dürüstlük kategorilerinden cevaplar gelmiştir. Diğer insanlarla ilişki kapsamında verilen cevaplarsa ahlaksız kadın için saygı görmemek/dışlanmak şeklindeyken ahlaksız erkek için saygı göstermemek olmuştur. Bu tip cevaplar erkeklerin daha özne pozisyonuna işaret ediyorken aynı zamanda kadınların ahlaksızlık durumlarında toplum tarafından erkeklere oranla daha fazla cezalandırılıyor olmalarını da ima ediyor olabilir. Bir kadının namusu, negatif terimlerle ifade edilir, kaybedildiğinde bir daha geri kazanılamaz (Belbez, 1979). Bir erkeğin namusu ve saygınlığı da kadın akrabalarının namusuna bağlıdır, dolayısıyla kadınlar üzerinde sıkı kontrollerin kurulması gereklidir (Fişek, 1993; Kandiyoti, 1987). Saygı görmek, namus, sosyal roller ve terbiye bu anlamda kadınlar üzerinde kurulan kontrolün işaretleri olarak da okunabilir.

Veri analizinin ikinci aşamasında ahlak, ahlaksızlık, ahlaklı insan ve ahlaksız insan kavramsallaştırırken katılımcıların nasıl gruplandığına bakabilmek amacıyla kümeleme analizi uygulanmıştır. İlk kümeleme analizinde, ahlakın kavramsallaştırmaları modele müdahale edilmeden analiz yapıldığında modelin normal sınırlarda olduğu, iki küme içeren bir model karşımıza çıkmaktadır (Bkz. Tablo 1).

Tablo 1. Ahlak Tanımlarının Kümeleme Analizi

Küme 1	Küme 2
	dürüstlük
	evrensel
	görelilik
	adil olmak
çalmamak	
Hoşgörü	
	vicdan
	zarar-fayda
	çıkarıcılık
Empati	
erdemli olmak	
hayatımızı düzenler	
örnek kişiler	
Sadakat	
saygı görmek	
saygı göstermek	
sosyal roller	
terbiye	
kurallara uymak	
toplumsal sonuçlar	
	din
	kötülük- iyilik
Namus	
	temiz-pis

Burada ilk küme sadakat, saygı görme, saygı gösterme, sosyal roller gibi daha toplum düzenine yönelik tanımlamaları içerirken, ikinci küme daha ziyade dürüstlük, adil olma gibi bireysel özelliklerden oluşmaktadır. Bu kümeleme Shweder'in üç etik yaklaşımından otonomi ve topluluk etiklerine uygun düşen bir ayırım gibi görünmektedir. Ancak ilginç olan Shweder'in sınıflandırmasına (Shweder ve diğ., 1997) göre ayrı bir grup olarak kutsallık etiği şeklinde karşımıza çıkması gereken ve din kötülük-iyilik, temiz-pis gibi tanımlamalar daha ziyade otonomi tanımlamaların yapıldığı kümeleme içinde yer almıştır.

Ahlaksızlığın kavramsallaştırılmasında ise karşımıza üç küme çıkmaktadır; model yine normal sınırlardadır. Ahlaksızlık tanımlarında ortaya çıkan üç kümenin ilki, Tablo 2'den de görüleceği üzere din, kötülük-iyilik, namus ve temiz-pis temalarını içermektedir. Ahlakın tanımlamalarına dair yapılan kümeleme analizinden

bahsedilirken değinildiği gibi bu temalar Shweder'in kutsallık etiği içinde değerlendirilebilecek temalardır ve birlikte bir küme oluşturmuşlardır. İkinci küme ise, topluluk etiği içinde değerlendirilebilecek olan sadakat teması haricinde, otonomi etiği içinde değerlendirilebilecek temalardan oluşmaktadır.

Tablo 2. Ahlaksızlık Tanımlarının Kümeleme Analizi

Küme 1	Küme 2	Küme 3
	dürüstlük	
	evrensel	
	görelilik	
	adil olmak	
	çalmamak	
		hoşgörü
	kadın erkek farketmez	
	vicdan	
	zarar-fayda	
	empati	
		erdemli olmak
		hayatımızı düzenler
		kadına saygı
		örnek kişiler
		saygı görmek
		saygı göstermek
		sosyal roller
		terbiye
		kurallara uymak
		toplumsal sonuçlar
din		
kötülük-iyilik		
namus		
temiz-pis		

Ahlaklı insan tanımlamaları için yapılan kümeleme analizi iki küme ortaya çıkartmıştır, model normal sınırlar içindedir (Bkz. Tablo 3). Tıpkı ahlak tanımlamalarında olduğu gibi ahlaklı insan tanımlamalarında da iki küme oluşmuştur. Burada da otonomi içeren cevaplarla kutsallık etiği içinde düşünebileceğimiz cevaplar bir arada yer almıştır. Topluluk cevapları ise ayrı bir küme olarak karşımıza çıkmıştır.

Tablo 3. Ahlaklı İnsan Tanımlamalarının Kümeleme Analizi

Küme 1	Küme 2
dürüstlük	
evrensel	
görelilik	
adil olmak	
	çalmamak
hoşgörü	
vicdan	
zarar-fayda	
çıkarıcılık	
	empati
	erdemli olmak
	hayatımızı düzenler
	örnek kişiler
	sadakat
	saygı görmek
	saygı göstermek
	terbiye
	kurallara uymak
	toplumsal sonuçlar
din	
kötülük iyilik	
namus	
temiz pis	

Ahlaksız insan tanımlamaları için yapılan kümeleme analizinde ise üç küme elde edilmekle birlikte model zayıf değerlere sahiptir (Bkz. Tablo 4). Burada bireysel veya otonomi ima eden cevaplar ilk kümede yer alırken topluluk etiğini çağrıştıran cevaplar ikinci ve üçüncü kümeye dağılmıştır. Kutsallık cevapları ise üç kümede dağılmış şekilde yer almıştır.

Araştırmanın ilk aşamasında elde edilen veriler ve yapılan analizlerin sonucunda ahlaka dair tanımlamaların, hedefe göre (ahlak, ahlsızlık, ahlaklı kadın, ahlaklı erkek gibi) bazı farklılıklar göstermekle birlikte, tutarlı bir yapı sergilediği de görülmektedir. Özellikle de kümeleme analizi, katılımcıların cevaplarının Shweder'in üç etiğine oldukça benzer şekilde gruplandıklarını ima etmektedir.

Bu sonuçlardan yola çıkarak kültürel çeşitliliği de göz ardı etmeyecek şekilde Shweder'in ve arkadaşlarının ortaya koyduğu üç etiği toplumumuzda incelemek amacıyla, birinci aşamada elde ettiğimiz tanımlama kategorilerini bir ölçüm aracı haline getirmeyi amaçladık. Bu ölçüm aracı için ahlak tanımlamalarını "ahlak, ahlsızlık, ahlaklı insan ve ahlsız insan" hedefleriyle sınırlı tutmayı uygun gördük. Katılımcıların cevaplarıyla oluşturulan envanter, araştırmanın ikinci aşamasında farklı bir örneklemeden elde edilen verilerle çeşitli analizlere tabi tutuldu.

Tablo 4. Ahlsız İnsan Tanımlamalarının Kümeleme Analizi

Küme 1	Küme 2	Küme 3
dürüstlük		
evrensel		
görelilik		
adil olmak		
çalmamak		
		hoşgörü
kadın erkek fark etmez		
vicdan		
zarar-fayda		
		empati
		erdemli olmak
		hayatımızı düzenler
		kadına saygı
		örnek kişiler
	sadakat	
		saygı görmek
		saygı göstermek
	sosyal roller	
	terbiye	
		kurallara uymak
	toplumsal sonuçlar	
	din	
	kötülük iyilik	
namus		
		temiz-pis

Çalışma 2

Yöntem

Katılımcılar

Araştırmanın ikinci aşamasında 18-57 yaş aralığında 436 kadın ($Ort_{yaş} = 21.68$, $S = 3.01$), 84 erkek ($Ort_{yaş} = 23.26$, $S = 6.46$) ve 14'ü cinsiyetini belirtmeyen toplam 534 katılımcıya ulaşılmıştır. Katılımcılar, İstanbul'daki dört farklı üniversitenin öğrencilerinden oluşmaktadır.

Veri Toplama Araçları

Bu aşamada Çalışma 1'de elde edilen cevaplar bir envanter haline getirilmiştir. Bu envanterden bundan sonra BGA Envanteri (Bana Göre Ahlak Envanteri) olarak bahsedilecektir. Bu envanter; ahlak (13 madde), ahlaqsızlık (10 madde), ahlaklı insan (45 madde) ve ahlaqsız insanın (45 madde) tanımlamalarından oluşan dört tip ölçek içermektedir. "Ahlakın/ahlaqsızlığın ne olduğunu veya bir insanın ahlaklı/ahlaqsız olduğunu tanımlarken aşağıdaki tanımlamalar size göre ne kadar önemlidir? Lütfen her birini derecelendiriniz" şeklinde verilen yönergeler ile katılımcılardan her bir maddenin önemini beşli Likert tipi cevap formatıyla ile derecelendirmeleri

istenmiştir. Yüksek puanlamalar bu maddelere daha fazla önem verildiğini göstermektedir. BGA Envanterine yanı sıra yaş, cinsiyet ve okunan üniversite bilgileri de alınmıştır.

İşlem

Veriler SurveyMonkey'de oluşturulan link vasıtasıyla toplanmıştır. Ölçeklerin madde sıralamaları ile ilgili sıra etkisini ortadan kaldırma amaçlı olarak rasgele sıralama yöntemi kullanılmıştır. Aynı zamanda, ölçekler arasındaki olası sıra etkisi de her bir ölçeğin rasgele sıralanması ile önlenmiştir. Veri toplanması sürecinde, ilk önce katılımcılara araştırmanın amacından kısaca bahsedilmiş ve sonrasında ölçek maddelerini değerlendirmeye aralığına göre derecelendirmeleri istenmiştir. Son olarak katılımcılardan yaş ve cinsiyet gibi demografik özelliklerini belirtmeleri istenmiştir. Kredi verebilmek ve aynı zamanda katılımcı bilgisinin gizlilik esasına uygun olması açısından, envanteri tamamladıktan sonra katılımcılardan öğrenci numaralarını belirtmeleri istenmiştir. Kredilendirme işlemi bittikten sonra öğrenci numaraları silinmiştir. Dolayısıyla cevaplar katılımcı gizliği kapsamında öğrenci numaraları ile eşleştirilmemiş, anonim ve toplu bir şekilde analize dahil edilmiştir.

Tablo 5. Ahlak Ölçeği İçin Açımlayıcı Faktör Analizi Sonucu

	Ahlak Ölçeği		
	Faktör Yapısı		
	Nesnel Ahlak	Göreceli Ahlak	Din Temelli Ahlak
Ahlak 8/ Evrensel yanlışlardan kaçınmaktır.	.829		
Ahlak 7 / Evrensel doğrulara göre yaşamaktır.	.800		
Ahlak 6/ Doğru ile yanlış ayırır.	.693		
Ahlak 3/ Ahlak, iyiliktir.	.606		
Ahlak 13/ Yaşamak için gereken kurallardır.	.572		
Ahlak 2/ Ahlak, ahlaklı bir toplum ve ahlaklı bir nesil için gereklidir.	.558		
Ahlak 9/ Farklı bakış açılarına göre değişebilir.		.891	
Ahlak 12/ Herkes için farklı bir tanımlı olabilir.		.868	
Ahlak 11/ Her topluma göre değişir.		.836	
Ahlak 5/ Ahlakın temelini din oluşturur.			.772
Ahlak 4/ Ahlak, temizliktir.			.586
*Ahlak 1/ Ahlak cinsiyete göre farklılık gösterebilir.			.500
	<u>Toplam Açıklama Yüzdesi</u>	%60,94	
	<u>Cronbach Alfa Katsayıları</u>	.82	.85, .49

Not. İtalik olan madde DFA sonucunda çıkarılmıştır.

Bulgular ve Tartışma

BGA Envanterinin her bir ölçeği için ilk önce SPSS (versiyon 20) programı ile Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA), sonrasında ise AMOS (versiyon 21) programı ile Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) yapılarak faktör yapıları incelenmiştir. DFA sonrasında maddelerin ait oldukları boyutları içerisinde güvenilirlik katsayıları incelenmiştir.

Açıklayıcı Faktör Analizi

Ahlak Ölçeği (Bkz. Tablo 5). İlk aşamada 13 maddenin hepsi Temel Bileşenler Analizi Varimaks yöntemi ile faktör analizi yapılarak, maddelerin faktör yapısı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk aşamada, verilerin faktör analizine uygunluğu test edilmiş ve veriler faktör analizine uygun çıkmıştır (KMO .84 ve Bartlett testi $p < .0001$). Rotasyon matrisinde birden fazla faktöre birden .10'luk fark olmadan yüklenen ("Hayatımızı düzenler") bir madde çıkarılmış ve tekrar AFA yapılmıştır. En son yapılan faktör analizinin sonucunda, KMO değerinin .81 olması ve Bartlett Sphericity testinin anlamlı çıkması toplanan verilerin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir, [$\chi^2(533) = 2219.01, p = .0001$]. Bu son aşamada, ölçek üç faktörlü yapı ile toplam varyansın %60.94'ünü açıklayabilmektedir.

Ahlaksızlık Ölçeği (Bkz. Tablo 6). İlk aşamada 10 maddenin hepsi Temel Bileşenler Analizi Varimaks yöntemi ile faktör analizi yapılarak, maddelerin faktör yapısı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk aşamada, verilerin faktör analizine uygunluğu test edilmiş ve veriler faktör analizine uygun çıkmıştır (KMO .75 ve Bartlett testi $p < .0001$). Bir madde ("ahlaksızlık cinsiyete göre farklılık gösterebilir") .30'un altında yüklendiği ve aynı zamanda rotasyon matrisinde birden fazla faktöre birden .10'luk fark olmadan dağıldığı için çıkarılmış ve tekrar AFA yapılmıştır. En son yapılan faktör analizinin sonucunda, KMO değerinin .75 olması ve Bartlett Sphericity testinin anlamlı çıkması toplanan verilerin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir, [$\chi^2(532) = 1437.81, p = .0001$]. Bu son aşamada, ölçek iki faktörlü yapı ile toplam varyansın %55.61'ini açıklayabilmektedir.

Ahlaklı İnsan Ölçeği (Bkz. Tablo 7). İlk aşamada 45 maddenin hepsi Temel Bileşenler Analizi Varimaks yöntemi ile faktör analizi yapılarak, maddelerin faktör yapısı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk aşamada, verilerin faktör analizine uygunluğu test edilmiş ve veriler faktör analizine uygun çıkmıştır (KMO .96 ve Bartlett testi $p < .0001$). Rotasyon matrisinde birden fazla faktöre .10'luk fark olmadan dağılan maddeler çıkarılmış ("vicdanlı olması",

Tablo 6. Ahlaksızlık Ölçeği İçin Açıklayıcı Faktör Analizi Sonucu

	Ahlaksızlık Ölçeği	
	Faktör Yapısı	
	Nesnel Ahlak	Göreceli Ahlak
Ahlaksızlık 2 / Ahlaksızlık, ahlaksız bir toplum ve ahlaksız bir nesil doğurur.	.710	
Ahlaksızlık 7/ Evrensel yanlışlardan kaçınmamaktır.	.699	
Ahlaksızlık 6/ Evrensel doğrulara göre yaşamamaktır.	.696	
Ahlaksızlık 5/ Ahlaksızlık, temiz olmamaktır.	.661	
Ahlaksızlık 4/ Ahlaksızlık, kötülüktür.	.658	
Ahlaksızlık 3/ Ahlaksızlık, dinden ayrılmaktır.	.529	
Ahlaksızlık 10/ Herkes için farklı bir tanımı olabilir		.901
Ahlaksızlık 8/ Farklı bakış açılarına göre değişebilir.		.900
Ahlaksızlık 9/ Her topluma göre değişir.		.855
<u>Toplam Açıklama Yüzdesi</u>	%55.61	
<u>Cronbach Alfa Katsayıları</u>	.74	.86

Tablo 7. Ahlaklı İnsan Ölçeği İçin Açımlayıcı Faktör Analizi Sonucu

	Ahlaklı İnsan Ölçeği				
	Faktör Yapısı				
	Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak	Sosyal Rol ve Sorumluluklar	Dürüstlük	Din ve Namus	Vicdan ve Saflık
Ahlaklı insan 6/ Başkalarının haklarına önem vermesi	.777				
Ahlaklı insan 24/ İnsanlara zarar vermemesi	.730				
Ahlaklı insan 12/ Çevresine zarar vermemesi	.691				
Ahlaklı insan 26/ Karşı cinse saygı duyması	.684				
Ahlaklı insan 22/ İnsana insan olarak değer vermesi	.679				
Ahlaklı insan 18/ Gücünü kötüye kullanmaması	.664				
Ahlaklı insan 5/ Başkalarına karşı hoşgörülü olması	.653				
Ahlaklı insan 27/ Kendi cinsini üstün görmemesi	.614				
Ahlaklı insan 1/ Adil davranması	.607				
Ahlaklı insan 11/ Çevresine ve topluma saygılı olması	.588				
Ahlaklı insan 33/ Sadece kendi çıkarlarını düşünmemesi	.552				
Ahlaklı insan 10/ Çevresine karşı duyarlı olması	.549				
Ahlaklı insan 4/ Art niyetli olmaması	.537				
Ahlaklı insan 29/ Merhametli olması	.532				
Ahlaklı insan 17/ Erdemli olması	.454				
Ahlaklı insan 36/ Saygın olması		.755			
Ahlaklı insan 23/ İnsanlara faydalı olması		.691			
Ahlaklı insan 8/ Çevresinden saygı görmesi		.688			
Ahlaklı insan 9/ Çevresine faydalı olması		.685			
Ahlaklı insan 32/ Örnek insan olması		.637			
Ahlaklı insan 41/ Toplumsal görevlerini yerine getirmesi		.565			
Ahlaklı insan 2/ Ailesine karşı sorumluluklarını yerine getirmesi		.528			
Ahlaklı insan 42/ Toplumsal kurallara uyması		.521			
Ahlaklı insan 37/ Sorumluluk sahibi olması		.470			
Ahlaklı insan 16/ Dolandırıcı olmaması			.699		
Ahlaklı insan 7/ Çalıp çırpmaması			.697		
Ahlaklı insan 21/ İhanet etmemesi			.632		

Ahlaklı insan 38/ Sözü'nün eri olması	.612
Ahlaklı insan 34/ Sadık olması	.606
Ahlaklı insan 45/ Yalan söylememesi	.602
Ahlaklı insan 15/ Doğru ve dürüst olması	.589
* Ahlaklı insan 3/ Arsız olmaması	.409
Ahlaklı insan 14/ Dinin emir ve yasaklarına uyması	.872
Ahlaklı insan 13/ Dine uygun yaşaması	.837
Ahlaklı insan 20/ İffetli olması	.774
Ahlaklı insan 30/ Namuslu olması	.740
Ahlaklı insan 31/ Örf ve adetlere aykırı davranmaması	.698
Ahlaklı insan 19/ İçten olması	.650
Ahlaklı insan 39/ Temiz kalpli olması	.624
Ahlaklı insan 43/ Vicdanının sesini dinlemesi	.505
Ahlaklı insan 35/ Saf ve temiz olması	.503
<u>Toplam Açıklama Yüzdesi</u>	%59.48
<u>Cronbach Alfa Katsayıları</u>	.93 .88 .88 .89 .78

Not. İtalik olan madde DFA sonucunda çıkarılmıştır.

“kendinden başkalarını da düşünmesi”, “terbiyeli ve edepli olması” ve “iyi niyetli olması”) ve tekrar AFA yapılmıştır. En son yapılan faktör analizinin sonucunda, KMO değerinin .96 olması ve Bartlett Sphericity testinin anlamlı çıkması toplanan verilerin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir, $[\chi^2 (534) = 13474.16, p = .000]$. Bu son aşamada, ölçek beş faktörlü yapı ile toplam varyansın %59.48’ini açıklayabilmektedir.

Ahlaksız İnsan Ölçeği (Bkz. Tablo 8). İlk aşamada 45 maddenin hepsi Temel Bileşenler Analizi Varimax yöntemi ile faktör analizi yapılarak, maddelerin faktör yapısı tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk aşamada, verilerin faktör analizine uygunluğu test edilmiş ve veriler faktör analizine uygun çıkmıştır (KMO .96 ve Bartlett testi $p < .0001$). Rotasyon matrisinde birden fazla faktöre .10’luk fark olmadan dağılan maddeler çıkarılmış (“sadık olmaması”, “kendinden başkalarını düşünmemesi”, “arsız olması”, “vicdanlı olmaması”, “çevresine karşı duyarlı olmaması” ve “iyi niyetli olmaması”) ve tekrar AFA yapılmıştır. En son yapılan faktör analizinin sonucunda, KMO değerinin .96 olması ve Bartlett Sphericity testinin anlamlı çıkması toplanan verilerin faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir, $[\chi^2 (534) = 12707.53, p = .0001]$. Bu son aşamada, ölçek dört faktörlü yapı ile toplam varyansın %58.19’unu açıklayabilmektedir.

Doğrulayıcı Faktör Analizi

AFA sonucunda çıkan faktör yapılanmasının yapı geçerliliği için her bir ölçeğe ayrı ayrı DFA analizi yapılmıştır.

Ahlak Ölçeği. Ölçeğin üç boyutlu yapısının elde edilen veriler doğrultusunda ne derece uyumlu olduğunu tespit etmek için DFA uygulandı. Modifikasyon önerilerine bakarak “ahlak cinsiyete göre farklılık gösterebilir” maddesi uyum değerlerini bozduğu ve başka faktörle yüksek düzeyde ilişkilendiği için çıkarılmıştır. Ayrıca Madde 8 ile 7’nin hata varyansları ilişkilendirildiğinde modelin iyi uyum kriterleri olarak $\chi^2 / df \leq 2$, TLI, NFI, CFI, IFI $\geq .90$, RMSEA = .04 değerleri kabul edilmiştir. Her bir üç boyutun Cronbach Alfa güvenilirlik katsayıları sırasıyla birinci için .82, ikinci için .85 ve üçüncü için .60 olarak bulgulanmıştır. Üçüncü faktör boyutu iki maddeden oluştuğu için ek analiz sonuçları olarak; Spearman-Brown güvenilirlik katsayısı .61 ve iki maddenin birbiri ile korelasyonu ise .44 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin toplam güvenilirlik katsayısı ise .75’tir.

Ahlaksızlık Ölçeği. Ölçeğin iki boyutlu yapısı DFA ile test edildi, modifikasyon önerileri doğrultusunda Madde 6 ile 7’nin hata varyansları ilişkilendirildiğinde modelin iyi uyum kriterleri olarak $\chi^2 / df \leq 2$, TLI, NFI, CFI, IFI $\geq .90$, RMSEA = .02 değerleri kabul edilmiştir. Her bir

Tablo 8. Ahlaksız İnsan Ölçeği İçin Açımlayıcı Faktör Analizi Sonucu

	Ahlaksız İnsan Ölçeği			
	Faktör Yapısı			
	İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali	Sosyal Rol ve Sorumluluk İhlali	Din ve Namusun İhlali	Vicdan ve Saflığın Bozulması
Ahlaksız insan 16/ Dolandırıcı olması	.796			
Ahlaksız insan 6/ Başkalarının haklarına önem vermemesi	.795			
Ahlaksız insan 24/ İnsanlara zarar vermesi	.780			
Ahlaksız insan 1/ Adil davranmaması	.772			
Ahlaksız insan 18/ Gücünü kötüye kullanması	.760			
Ahlaksız insan 12/ Çevresine zarar vermesi	.750			
Ahlaksız insan 15/Doğru ve dürüst olmaması	.749			
Ahlaksız insan 45/ Yalan söylemesi	.723			
Ahlaksız insan 7/ Çalıp çırpması	.723			
Ahlaksız insan 4/ Art niyetli olması	.707			
Ahlaksız insan 22/ İnsana insan olarak değer vermemesi	.666			
Ahlaksız insan 21/ İhanet etmesi	.655			
Ahlaksız insan 26/ Karşı cinse saygı duymaması	.649			
Ahlaksız insan 33/ Sadece kendi çıkarlarını düşünmesi	.648			
Ahlaksız insan 5/ Başkalarına karşı hoşgörülü olmaması	.648			
Ahlaksız insan 38/ Sözünün eri olmaması	.641			
Ahlaksız insan 11/ Çevresine ve topluma saygılı olmaması	.633			
Ahlaksız insan 17/ Erdemli olmaması	.504			
Ahlaksız insan 27/ Kendi cinsini üstün görmesi	.459			
Ahlaksız insan 23/ İnsanlara faydalı olmaması		.710		
Ahlaksız insan 8/ Çevresinden saygı görmemesi		.694		
Ahlaksız insan 9/ Çevresine faydalı olmaması		.690		
Ahlaksız insan 36/ Saygın olmaması		.676		
Ahlaksız insan 41/ Toplumsal görevlerini yerine getirmemesi		.672		
Ahlaksız insan 32/ Örnek insan olmaması		.611		
Ahlaksız insan 42/ Toplumsal kurallara uymaması		.607		
Ahlaksız insan 37/ Sorumluluk sahibi olmaması		.566		

Ahlaksız insan 2/ Ailesine karşı sorumluluklarını yerine getirmemesi	.500			
Ahlaksız insan 30/ Namuslu olmaması	.791			
Ahlaksız insan 14/ Dinin emir ve yasaklarına uymaması	.786			
Ahlaksız insan 20/ İffetli olmaması	.785			
Ahlaksız insan 13/ Dine uygun yaşamaması	.771			
Ahlaksız insan 40/ Terbiyeli ve edepli olmaması	.560			
Ahlaksız insan 31/ Örf ve adetlere aykırı davranması	.544			
Ahlaksız insan 19/ İçten olmaması	.682			
Ahlaksız insan 35/ Saf ve temiz olmaması	.579			
Ahlaksız insan 29/ Merhametli olmaması	.576			
Ahlaksız insan 39/ Temiz kalpli olmaması	.566			
Ahlaksız insan 43/ Vicdanının sesini dinlememesi	.526			
Toplam Açıklama Yüzdesi	%58.19			
Cronbach Alfa Katsayıları	.95	.89	.86	.81

iki boyutun Cronbach Alfa güvenilirlik katsayıları sırasıyla birinci için .74, ve ikinci için .86 olarak bulunmuştur. Ölçeğin toplam güvenilirlik katsayısı ise .64'dür.

Ahlaklı İnsan Ölçeği. Modifikasyon önerileri doğrultusunda “arsız olmaması” maddesi uyum değerlerini bozduğu için çıkarılmış ve Madde 6 ile 24, Madde 26 ile 27, Madde 8 ile 36, Madde 9 ile 23, Madde 16 ile 45 ve 7, Madde 34 ile 21, Madde 13 ile 14 ve son olarak Madde 20 ile 30'un hata varyansları ilişkilendirilmiştir. Beş boyutlu yapısı ile modelin iyi uyum kriterleri olarak $\chi^2 / df \leq 3$, TLI, CFI, IFI $\geq .89$, NFI = .85, RMSEA = .06 değerleri kabul edilmiştir. Beş boyutun Cronbach Alfa güvenilirlik katsayıları sırasıyla birinci için .93, ikinci için .88, üçüncü için .88, dördüncü için .89 ve beşinci için .78 olarak bulunmuştur. Bütün maddeleri ile Ölçeğin toplam güvenilirlik katsayısı ise .95'tir.

Ahlaksız İnsan Ölçeği. Ölçeğin dört boyutlu yapısı DFA ile test edildi ve modifikasyon önerileri doğrultusunda Madde 7 ile 16, Madde 8 ile 36, Madde 9 ile 23, Madde 37 ile 41 ve Madde 13 ile 14'ün hata varyansları ilişkilendirildiğinde modelin iyi uyum kriterleri olarak $\chi^2 / df \leq 3$, TLI, NFI, CFI, IFI $\geq .85$, RMSEA = .06 değerleri kabul edilmiştir. Dört boyutun Cronbach Alfa güvenilirlik katsayıları sırasıyla birinci için .95, ikinci için .89, üçüncü için .86 ve dördüncü için .81 olarak bulunmuştur. Ölçeğin toplam güvenilirlik katsayısı ise .95'tir.

Her bir ölçek için modifikasyon öncesi DFA sonuçları ile modifikasyon sonrası DFA sonuçlarına ilişkin değerler, Tablo 9'da gösterilmektedir.

Birinci çalışmanın niteliksel verileri sonucunda ortaya çıkan ahlaka dair tanımlamalar bu çalışmada ölçek maddeleri haline çevirilip herhangi bir teorik çerçeveye zorlanmadan ilk önce AFA ile test edilmiş ve her bir ölçeğin kendi içinde ayrıştığı boyutlar tespit edilmiştir. Her bir ölçeğin ortaya çıkan boyutları ile ilgili uyum indeksini görebilmek için ise DFA uygulanmıştır. Sonuçlar ölçeklerin faktör yapılarının uyum değerlerinin yeter düzeyde olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak ölçeklerin DFA sonrasında nihai alt boyutlarının güvenilirlik katsayılarının oldukça iyi düzeyde olduğu görülmektedir.

Araştırmanın amaçlarından biri olan, ülkemizdeki ahlak anlayışına yönelik kapsayıcı bir ölçeğin geliştirilmesinin yanı sıra, Çalışma 2'nin bulguları hem yerel hem de uluslararası literatüre katkı sağlayabilecek iki önerme sunabilmektedir: (1) Katılımcılardan “ahlak” ya da “ahlaksızlık” kavramını değerlendirmeleri istendiğinde Goodwin ve Darley'nin (2008, 2010, 2012) bulguladığı iki boyutlu meta-etik ahlak boyutları ile karşılaştırılırken, (2) “Ahlaklı insan” ve “Ahlaksız insan” olarak ahlak kavramını ele aldıklarında Shweder'in üç etik kodu ile Rai ve Fiske'in (2011) İlişki Düzenleme Kuramı'na paralel sonuçlar ortaya çıkmaktadır.

BGA'nın ahlak ya da ahlaksız kavramını ele alırken ortaya çıkan nesnel ahlak ve göreceli ahlak boyutları meta-etik literatürünü (Goodwin ve Darley, 2008; 2010; 2012) desteklemektedir. Özellikle ahlak kavramını ele alırken “din temelli ahlak” boyutunun ayrı bir boyut olarak var olması, yerel bir çeşitlilik sunmasının yanı

Tablo 9. Modifikasyon Öncesi ve Sonrası Doğrulayıcı Faktör Analizi Değerleri

	Modifikasyon Öncesi				Modifikasyon Sonrası			
	Ahlak Ölçeği	Ahlaksızlık Ölçeği	Ahlaklı İnsan Ölçeği	Ahlaksız İnsan Ölçeği	Ahlak Ölçeği	Ahlaksızlık Ölçeği	Ahlaklı İnsan Ölçeği	Ahlaksız İnsan Ölçeği
χ^2	305.03	103.93	2874.34	2468.49	73.58	30.77	2113.22	2066.79
df	51	26	769	696	40	25	760	691
χ^2 / df	5.981	3.997	3.74	3.55	1.84	1.231	2.781	2.99
TLI	.85	.92	.83	.85	.98	.99	.89	.88
NFI	.86	.93	.79	.81	.97	.98	.85	.84
CFI	.88	.95	.84	.86	.98	.99	.90	.88
IFI	.88	.95	.84	.86	.98	.99	.90	.89
RMSEA	.10	.08	.07	.07	.04	.02	.06	.06

sıra bu boyutun nesnel ahlak boyutundan bağımsızlaştığını da göstermektedir. İlginç bir şekilde, ahlaksızlık sorulduğunda bu maddeler Nesnel Ahlak boyutuna kaymaktadır. Yani ahlaksızlık söz konusu olduğunda dinden ayrılmak ve evrensel ahlaki ilkelerin bozulması aynı derecede nesnel olarak, kısaca hangi koşulda olursa olsun yanlış olarak ele alınmaktadır.

Ahlak ve ahlaksızlık kavramları değerlendirilirken konu bir etik meselesi olarak ele alınmaktayken ahlaklı insan veya ahlaksız insan değerlendirilirken konunun insan ilişkileri üzerinden ele alındığını görmekteyiz. Bu noktada Rai ve Fiske'in (2011) 'ahlak bir ilişki düzenleme mekanizmasıdır' iddiası anlam bulabilmektedir. Temel olarak bu iddianın kendisini göstermesinin yanı sıra ölçeklerin boyutları incelendiğinde Shweder'in üç etik kodunu ve bunun daha fazlasını görmek de mümkündür. Her iki ölçeğin boyutlarını ayrı ayrı incelemek gerekirse, Ahlaklı İnsan Ölçeği'nin toplam beş boyuttan oluştuğunu görmekteyiz. İlk boyut, "Başkalarının haklarına önem vermesi", "Adil davranması", "İnsanlara zarar vermemesi" gibi otonomi etiğinin evrensel ahlaki ilkelerini içerdiği gibi "Merhametli olması", "Başkalarına karşı hoşgörülü olması", "Çevresine karşı duyarlı olması", "Gücünü kötüye kullanmaması" ve "Sadece kendi çıkarlarını düşünmemesi" gibi ne tam olarak topluluk etiği denebilecek ne de tam olarak otonomi etiği olarak kabul edilebilecek maddeleri içermektedir. Tam da bu noktada bu boyutun temel düzeyde insani ilişkilerin sürdürülmesini sağlayan ve hatta birey-toplum ilişkisini düzenleyen bir boyut olarak ortaya çıktığı düşünülmüş ve bu boyut Rai ve Fiske'in (2011) kuramına paralel olarak "Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak" olarak isimlendirilmiştir. İkinci boyut ise "Saygının olması", "Örnek insan olması", "Sorumluluk sahibi

olması" ve "Toplumsal görevlerini yerine getirmesi" gibi maddeleri ile topluluk etiğine oldukça paralel bir boyut olarak ortaya çıkmaktadır. Bu paralellik doğrultusunda, bireyin toplum içindeki sosyal rol ve sorumluluklarını içerdiği için ikinci boyut "Sosyal rol ve sorumluluklar" olarak isimlendirilmiştir. Üçüncü boyut ise, "İhanet etmemesi", "Çalıp çırpınması", "Sözünün eri olması" ve "Yalan söylememesi" gibi bireyin kendisine ve çevresine şeffaf olmasını nitelendirdiği için "Dürüstlük" olarak isimlendirilmiştir. Bu boyut ne tam olarak Otonomi etiğinin bir parçası ne de Topluluk etiğinin bir parçası olarak ele alınabilir. Sadece bireyin en temelde güvenilir olması, sosyal işbirliğini (cooperation) sağlayabilmesi adına temel bir ahlaki özellik olarak literatürde kendisini göstermektedir (Everett, Pizarro ve Crockett, 2016). Dördüncü boyut ise, "Dinin emir ve yasaklarına uyması", "Namuslu olması" ve "Örf ve adetlere aykırı davranmaması" gibi maddeleriyle dini gelenekleri sürdüren ve kadın üzerinden bir kutsallık inşa eden bir anlayış olarak ortaya çıkmaktadır. Bu boyut Shweder'in kutsallık etiğini bir nebze içermekte fakat Kutsallık etiği sadece geleneksel temelde işlemediği için tam olarak bu etiği de kapsayamamakta fakat yerel bir boyut olarak kendini gösterebilmektedir. Bu boyut bu minvalde "Din ve Namus" olarak isimlendirilmiştir. Son boyut olan beşinci boyut ise, "İçten olması", "Vicdanının sesini dinlemesi" ve "Saf ve temiz olması" gibi maddeleriyle hem Shweder'in Kutsallık etiğini de içermekle beraber Ahlakî Temeller Kuramı'nın (Graham ve diğ., 2012) "Saflık" boyutuna daha uygun düşmektedir. Bu boyut "Vicdan ve Saflık" olarak isimlendirilmiştir ve bu boyutun temel bir insani özellik olan vicdanlılığı hiç kirlenmemişlik ile birleştirerek yine yerel bir katkı sağladığı görülmektedir. "Din ve Namus" ile "Saflık" boyut-

ların ayrı bir şekilde ortaya çıkması, Türk katılımcıların saflığın, dini ve seküler versiyonları arasında keskin bir ayrım yaptıklarına işaret ediyor gibi görünmektedir. Ülkemizde geçmişte uzun yıllara dayanan laiklik tartışmaları (Erken, 2016, Kuru, 2009, Paker ve Cesur, 2013) kapsamında da değerlendirebileceğimiz bu ayrım, Billig'in (1985) toplumsal ve bireysel temeldeki düşüncenin gerçekliğinin çoklu ve ikilemli doğasına atıfta bulunduğu ideolojik ikilem kavramına da denk düşmektedir.

Ahlaksız İnsan Ölçeği'nin ise dört boyuttan oluştuğunu görmekteyiz. Çoğu boyut Ahlaklı İnsan Ölçeği'ndeki boyutlara benzemektedir. Sadece Ahlaklı İnsan Ölçeği'ndeki "Dürüstlük" boyutu bu sefer ilk boyuta kaymıştır. Her bir boyut ahlaklı insanın olumsuz olarak kendini göstermektedir ve yukarıdaki isimlendirmelere paralel olarak sırasıyla "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali", "Sosyal Rol ve Sorumluluk İhlali", "Din ve Namusun İhlali" ve son olarak "Vicdan ve Saflığın Bozulması" olarak isimlendirilmiştir.

Çalışma 2'de AFA ve DFA'nın ahlak(sızlık) ve ahlaklı(sız) insan kavramları üzerinden ayrı ayrı yapılması kuramsal açıdan ayrıca önemli bir noktaya parmak basmaktadır. Her ne kadar ilk duyulduğunda örneğin "Çevresine karşı saygılı olması" ya da "saygılı olmaması" gibi maddeler birbirinin olumsuzu gibi dursa da aslında aynı çağırışım alanında hareket etmemektedir. Kısacası ahlaksız insan ve ahlaklı insan maddelerinin hepsi ile tek bir AFA ya da DFA yapılması ilk akla gelen olsa da aslında anlamlandırma açısından bu kavramlar farklılaşabilmekte, dolayısıyla faktör yapıları da karmaşıklaşmaktadır. Ahlaklı bir insan olmak veya ahlaksız bir insan olmak farklı anlamlara gelebilmektedir; aynı şey ahlak ve ahlaksızlık için de geçerlidir.

BGA'nın ahlaklı/sız insan ölçeklerinin boyutlarını ele aldığımızda, Otonomi etiğine paralel olarak Kişiler Arası (Düzenleyici) Ahlak ile İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali boyutları; Topluluk etiğine paralel olarak Sosyal Rol ve Sorumluluklar ile Sosyal Rol ve Sorumlulukların İhlali ve Kutsallık etiğine paralel olarak Din ve Namus, Vicdan ve Saflık, Din ve Namusun İhlali ile Vicdan ve Saflığın Bozulması boyutları öne çıkmaktadır. Shweder'in bu üç etik kodu ile BGA Ölçeğinin ilişkisi Çalışma 3'te sınanmaktadır. Bu çalışma, 1) yeni oluşturduğumuz Bana Göre Ahlak envanterinin yapı geçerliğini test etmek ve 2) Türk kültüründe sıradan insanın ahlakı kavramsallaştırmasıyla Shweder'in üç ahlak etiğinin ilişkisine dair kanıtlar elde etme amaçlarına hizmet edecektir.

Çalışma 3

Çalışma 3'te, Çalışma 2'de geliştirilmiş olan BGA Envanterinin Shweder'in üç etik kodu ile nasıl ilişki göstereceği incelenecektir.

Yöntem

Katılımcılar

Araştırmanın üçüncü aşamasında 231 katılımcıdan veri toplanmış ancak Ölçeğin %60'ını cevaplamayan 34 kişi ve iki adet dikkat sorusunu geçemeyen 19 kişi elenmiştir. Dolayısıyla 18-37 yaş aralığında 148 kadın ($Ort_{yaş} = 19.86$, $S = 2.61$), 26 erkek ($Ort_{yaş} = 20.50$, $S = 3.79$) ve 4 cinsiyetini belirtmeyen toplam 178 katılımcıdan alınan veriler çalışmaya dahil edilmiştir. İstanbul'da ikamet eden üniversite öğrencileri araştırmaya katılmıştır.

Veri Toplama Araçları

Araştırmanın bu aşamasında, Çalışma 2'de belirlenen BGA Envanteri ve Shweder'in önermiş olduğu üç etik kodunu ölçümleyen Padilla-Walker ve Jensen'in (2016) geliştirdiği Etik Dünya Görüşü Anketi kullanılmış ve araştırmacılara cinsiyet ve yaşlarına dair demografik sorular sorulmuştur.

Etik Dünya Görüşü Anketi (EDG). Padilla-Walker ve Jensen'in (2016) geliştirmiş olduğu Etik Dünya Görüşü Anketi'nin Türkçe'ye kazandırılması ve standardizasyonu Dost-Gözkan (2017) tarafından tamamlanmıştır. Shweder'in her bir etiğini otonomi (özzerklik), topluluk ve kutsallık (din) olmak üzere altışar madde ile ölçmeyi amaçlayan her bir alt anketin Cronbach alfa katsayıları, sırasıyla .72, .83 ve .87 değerindedir. "*Aşağıdaki ifadelerin hayatınızın bu döneminde sizin için ne derece önemli olduğunu verilen 5'li ölçeğe göre değerlendiriniz*" yönergesi ile sunulan anket 5'li Likert tipi derecelendirilmektedir ve 1 "Hiç önemli değil" den 5 "Çok önemli" arasındaki puanlama sistemine göre cevaplanmaktadır.

İşlem

Veriler Qualtrics'de oluşturulan bir link vasıtasıyla toplanmıştır. Veri toplanması sürecinde ilk önce katılımcılardan bilgilendirilmiş onam formu alınmış ve sonrasında BGA envanterinin maddelerini, değerlendirme aralığına göre cevaplandırmaları istenmiştir. Envanteri cevapladıktan sonra katılımcılardan EDG anketini cevaplandırmaları istenmiştir. Ölçeklerin madde sıralamaları ile ilgili sıra etkisini yok etmek amaçlı, rasgele sıralama yöntemi kullanılmıştır. Katılımcıların dikkatlice cevaplayıp cevaplamadıklarını kontrol etmek için iki adet dikkat sorusu olarak "Dikkatlice okuyorsanız lütfen bu soruyu işaretlemeyin" kullanılmıştır. Son olarak katılımcılardan yaş ve cinsiyet gibi demografik özelliklerini belirtmeleri istenmiştir. Kredi alabilmek ve aynı zamanda katılımcı bilgisinin gizlilik esasına uygun olması açısından ölçekleri tamamladıktan sonra katılımcılardan öğrenci numaralarını belirtmeleri istenmiştir. Fakat ikinci araştırma ile benzer şekilde öğrencilerin numaraları ölçeklere verdikleri cevaplarla eşleştirilmemiş ve analizlerin tümü anonim olarak gerçekleştirilmiştir.

Bulgular ve Tartışma

BGA envanterinin ölçek boyutları ile EDG anketinin boyutları olan üç etiğin birbiri ile ilişkisi Pearson Korelasyon Analizi ile incelenmiştir. Çıkan sonuçlar Tablo 10'da sunulmuştur. Shweder'in Üç Etik Kodu ile BGA envanterinin boyutları arasında tespit edilen anlamlı ilişkiler bu envanterin kavramsal ve aynı zamanda kültürel olarak uygun olduğunu göstermektedir.

Otonomi etiğinin, .30 üstü pozitif ve anlamlı ilişki içerisinde olduğu BGA boyutları, "Kişilerarası Ahlak", "Dürüstlük" ve "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali" boyutlarıdır. Aynı şekilde, BGA boyutları kendi içerisinde Otonomi etiğine benzer olan "Kişilerarası Ahlak" ile "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali" boyutları ile Topluluk etiğine benzer olan "Sosyal Rol ve Sorumluluklar", "Sosyal Rol ve Sorumlulukların İhlali" ile .30 üstü pozitif ve anlamlı ilişkiler göstermektedir. Otonomi etiği ile Din etiği arasındaki düşük korelasyona ($r = .26$) paralel olarak, "Kişilerarası Ahlak", "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali" boyutları da "Din ve Namus", "Din ve Namus İhlali" ile benzer korelasyon katsayılarına ulaşmaktadır. Shweder'in Otonomi etiği ile din etiği arasındaki ilişkiye benzer olarak BGA'nın "Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak" ve "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali" boyutları ile "Din ve Namus" ve "Din ve Namus İhlali" boyutları arasında benzer ilişkiler bulunmuştur.

BGA'nın "Dürüstlük" boyutunun en yüksek korelasyona ulaştığı boyutlar sırasıyla "Kişilerarası Ahlak" ($r = .67$), "Vicdan ve Saflık" ($r = .54$) ve "İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali" ($r = .59$) olmuştur. Dürüstlük boyutu, hem otonomi etiğinin bir parçası hem de topluluk etiğinin bir parçası olarak alınabilir ama dürüstlüğü temel olarak sosyal işbirliğini sürdüren insanı bir özellik olarak ele almanın daha doğru olabileceği düşünülmektedir.

BGA'nın boyutları içerisinde "Sosyal Rol ve Sorumluluk" ile "Sosyal Rol ve Sorumluluk İhlali" arasındaki $r = .76$ yüksek korelasyon ve bu ikisinin "Dürüstlük" boyutu ile arasındaki korelasyon katsayılarının sırasıyla $r = .40$ ve $r = .42$ olduğu da göz önünde bulundurulduğunda bu üç boyutun kendi içinde hem biraz Topluluk etiğine benzediği hem de farklı bir katkı sağladığı öne sürülebilir.

Kutsallık etiğinin, "Din ve Namus" ($r = .64$) ve "Din ve Namusun İhlali" ($r = .66$) ile yüksek ve anlamlı ilişki içerisinde olması, bu iki boyutun Shweder'in kutsallık etiği ile oldukça paralel bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Özellikle Ahlaki Temeller Kuramı'nın Saflık boyutunu yansıtabilecek "Vicdan ve Saflık" ve "Vicdan ve Saflığın Bozulması" boyutları, Kutsallık etiği ile $r = .25$ ve $r = .20$ düzeyinde ilişkide çıkmış fakat

bu iki boyut "Din ve Namus", (sırasıyla $r = .43$ ve $r = .28$) ve "Din ve Namusun İhlali" boyutları (sırasıyla $r = .38$ ve $r = .36$) ile de anlamlı ilişkilendirilmiştir. Sonuç olarak "Din ve Namus" ile "Vicdan ve Saflık", kutsallık etiğinin parçası olarak ele alınabileceği gibi "Vicdan ve Saflık" daha özerk ve daha dinden bağımsız bir maneviyatın parçası olarak kendini göstermektedir. Tek başına "Vicdan ve Saflık" boyutunun en yüksek ilişki gösterdiği boyutlara baktığımızda Topluluk etiği ile ($r = .35$), benzer şekilde BGA boyutları içerisinde de "Sosyal Rol ve Sorumluluklar" ($r = .65$, ihlali $r = .55$), "Kişilerarası Ahlak" ($r = .63$, ihlali $r = .34$) ve "Dürüstlük" ($r = .54$) şeklindedir. Aynı şekilde, "Vicdan ve Saflığın Bozulması" da yukarıdakine benzer ilişkiler göstermektedir.

Ahlak ve ahılsızlık tanımlamalarına yönelik elde edilen sonuçlar da ilgi çekici veriler sunmaktadır. "Nesnel Ahlak" boyutu üç etiğin hepsi ile ilişkili çıkmakla beraber en çok Topluluk etiği ($r = .39$), sonrasında Kutsallık etiği ($r = .37$) ve bunlardan daha az olarak Otonomi etiği ($r = .22$) ile ilişkilendirilmiştir. "Nesnel Ahlak", BGA'nın diğer boyutları içinde ise sırasıyla en çok "Din ve Namus" ($r = .48$), "Sosyal Rol ve Sorumluluklar" ($r = .34$) ve "Sosyal Rol ve Sorumlulukların İhlali" ($r = .30$) ile ilişkilendirilmiştir. Fakat ilgi çekici olan, "Nesnel Ahlak"ın ihlal edildiği "Nesnel Ahılsızlık" boyutu etiklerle yine aynı şekilde ilişkilendirirken sadece Otonomi etiği ile anlamlı bir ilişki göstermemiştir. "Nesnel Ahılsızlık" boyutunun içine giren dini maddelerin bu sonucun bir sebebi olabileceği düşünülebilir. "Nesnel Ahılsızlık" ise BGA boyutları içinde sırasıyla en çok "Din ve Namus" ($r = .52$) ve bunun ihlali ($r = .54$), "Sosyal Rol ve Sorumluluklar" ($r = .42$) ve bunun ihlali ($r = .42$), "Dürüstlük" ($r = .34$) ve "Vicdan ve Saflık" ($r = .36$) ile ilişkilendirilmiştir. "Göreceli Ahlak", "Göreceli Ahılsızlık" boyutları ise sadece Kutsallık etiği ($r = .30$, $r = .32$) ile olumsuz yönde anlamlı bir ilişki göstermektedir. Tahmin edileceği üzere, Kutsallık etiği, göreceli ahlak ile negatif ve anlamlı ilişki içinde olurken "Din Temelli Ahlak" boyutu ile ($r = .58$) pozitif ve anlamlı ilişki göstermektedir. "Göreceli Ahlak" ve "Göreceli Ahılsızlık" boyutları ise BGA boyutları içerisinde yine benzer şekilde sadece "Din ve Namus" ($r = .28$, $r = .33$) ve bunun ihlali ($r = .27$, $r = .28$) ile olumsuz yönde anlamlı ilişki kurmaktadır. Din temelli ahlaki önemseyen katılımcılar, ahlakın göreceli olmadığını düşünmektedirler. Bunu en bariz ortaya çıkaran ilişki olarak "Din Temelli Ahlak" ile "Nesnel Ahlak" arasındaki $r = .58$ düzeyindeki korelasyon katsayısı gösterilebilir. "Din Temelli Ahlak" ile BGA boyutları arasındaki diğer ilişkiler de sırasıyla şu şekildedir: "Din ve Namus" $r = .69$ ve bunun ihlali $r = .72$ ve "Sosyal Rol ve Sorumluluklar" $r = .39$ ve bunun ihlali $r = .39$.

Tablo 10. Shweder'in Üç Etik Kodu ile BGA Envanterinin Faktörleri Arasındaki Pearson Korelasyon Katsayıları

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17
1 Otonomi	1																
2 Topluluk	.510**	1															
3 Kutsallık	.262**	.470**	1														
4 Ahlaklı İnsan/ Kişilerarası Ahlak	.371**	.434**	.221**	1													
5 Ahlaklı İnsan/Sosyal Rol ve Sorumluluklar	.264**	.461**	.290**	.592**	1												
6 Ahlaklı İnsan/Dürüstlük	.305**	.401**	.309**	.672**	.485**	1											
7 Ahlaklı İnsan/Din ve Namus	.110	.356**	.642**	.274**	.506**	.305**	1										
8 Ahlaklı İnsan/Vicdan ve Safflık	.179*	.350**	.252**	.631**	.649**	.541**	.433**	1									
9 Ahlaksız İnsan/İlişkilerin Bozulması ve Dürüstlük İhlali	.371**	.329**	.230**	.590**	.343**	.593**	.134	.341**	1								
10 Ahlaksız İnsan/Sosyal Rol ve Sorumsuzluk İhlali	.263**	.378**	.287**	.420**	.755**	.422**	.430**	.525**	.511**	1							
11 Ahlaksız İnsan/ Din ve Namus İhlali	.150*	.339**	.664**	.228**	.480**	.291**	.869**	.376**	.254**	.511**	1						
12 Ahlaksız İnsan/Vicdan Safliğın Bozulması	.199**	.274**	.198**	.477**	.507**	.408**	.279**	.705**	.563**	.647**	.362**	1					
13 Ahlak/Nesnel Ahlak	.224**	.387**	.366**	.267**	.339**	.229**	.472**	.195**	.221**	.302**	.475**	.177*	1				
14 Ahlak/Göreceli Ahlak	-.001	.001	-.302**	-.053	-.058	-.023	-.279**	-.133	.073	-.030	-.268**	-.065	.004	1			
15 Ahlak/Dini Temelli Ahlak	.106	.343**	.578**	.139	.389**	.191*	.691**	.289**	.160*	.386**	.721**	.254**	.582**	-.150*	1		
16 Ahlaksızlık/Nesnel Ahlaksızlık	.097	.330**	.429**	.373**	.422**	.339**	.520**	.364**	.281**	.419**	.537**	.298**	.678**	-.038	.516**	1	
17 Ahlaksızlık/Göreceli Ahlaksızlık	-.034	-.044	-.316**	-.014	-.080	.047	-.326**	-.077	.147	-.053	-.281**	.005	-.135	.735**	-.228**	-.144	1

Not. ** $p < .01$. * $p < .05$

Tablo 11. Shweder'in Üç Etik Kodu ile BGA Boyutlarının Toplam Puanları Arasındaki Pearson Korelasyon Katsayıları

	1	2	3	4	5	6	7
1 Otonomi	1						
2 Topluluk	.510**	1					
3 Kutsallık	.262**	.470**	1				
4 İlişkisel Bireysellik	.401**	.446**	.298**	1			
5 Toplumsallık	.281**	.447**	.308**	.567**	1		
6 Din ve Namus	.134	.360**	.675**	.298**	.532**	1	
7 Vicdan ve Saflık	.204**	.339**	.245**	.613**	.673**	.407**	1

Not. ** $p < .01$. * $p < .05$.

Genel olarak, BGA envanterinin boyutları üzerinden ahlaklı insan ve ahlsız insan kavramına yaklaşırsa, birey-toplum ilişkisinde rol oynayan sağlıklı sosyal ilişkilerin sürdürülmesini sağlayan kişilerarası boyutu ile (“Kişilerarası Ahlak” ve ”İlişki Bozucu”), toplumsal kural ve görevleri meşrulaştırması ile (“Sosyal Rol ve Sorumluluklar” ve “Sosyal Rol ve Sorumlulukların İhlali”), kişinin birey olarak şeffaflığına önem vermesi ile (“Dürüstlük”), gelenekçi din kurallarının öncelendiği ve kutsallığın kadın üzerinden ele alındığı (“Din ve Namus” ve “Din ve Namusun İhlali”) ve bireyi tek başına manevi olarak kirlenmemiş ve temiz kalplilik üzerinden ele alması (“Vicdan ve Saflık” ve “Vicdan ve Saflığın İhlali”) ile ahlaklı veya ahlsız insanın çeşitli yönlerden tanımlanabildiği görülmektedir. Ayrıca ahlaklı insan ve ahlsız insan tanımlamalarında ortaya çıkan tema sayısı ahlak ve ahlsızlık tanımlarında ortaya çıkan temalardan daha fazla olmuştur. Bunun yanı sıra, ahlak(sızlık) kavramı için “Nesnel Ahlak” ve “Göreceli Ahlak” boyutlarının yanı sıra “Din Temelli Ahlak” boyutunun da varlığı yine var olan kuramları desteklemekte ve aynı zamanda çeşitlilik ortaya koymaktadır.

Son olarak BGA'nın ahlaki boyutları ile Etik Dünya Görüşü anketindeki etikler arasındaki ilişkiyi genel hatlarıyla görebilmek için birbiri ile ilişkili olan BGA boyutlarından toplam puan alınarak Shweder'in üç etiği arasındaki ilişkiye Pearson Korelasyon Analizi yöntemiyle bakılmıştır. Toplam puan alınırken ters koda çevirme işlemi yapılmadan doğrudan korelasyon değerleri ve kuramsal zeminine bağlı olarak toplam puanlar alınmıştır. “Kişilerarası Ahlak”, “Dürüstlük” ve bunların ihlali olan “İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali” ile birleştirilerek *İlişkisel Bireysellik* puanı; “Sosyal Rol ve Sorumluluklar” ile bunun ihlali olan “Sosyal Rol ve Sorumluluklar İhlali” birleştirilerek *Toplumsallık* puanı; “Vicdan ve Saflık” ile “Vicdan ve Saflığın Bozulması”

birleştirilerek *Vicdan ve Saflık* puanı ve “Din ve Namus” ile “Din ve Namusun İhlali” birleştirilerek *Din ve Namus* puanı elde edilmiştir. Pearson Korelasyon analizinin sonuçları Tablo 11’de sunulmaktadır. Tablodan da görüleceği ve kuramsal açıdan da bekleneceği üzere otonomi etiği BGA'nın *İlişkisel Bireyselliği* ile, topluluk etiği BGA'nın *Toplumsallığı* ile ve kutsallık etiği *Din ve Namus* ile yüksek korelasyonlar göstermiştir. Ancak kutsallık etiği ile *Vicdan ve Saflık* arasındaki korelasyon düşüktür. Bulgular BGA envanterinin boyutlarından elde edilen toplam puanlar ile Shweder'in üç etiğinin paralel olduğunu ve envanterin *Vicdan ve Saflık* boyutunu ortaya çıkararak ahlak literatürüne yerel katkı sağladığını göstermektedir.

Genel Tartışma

Üç aşamalı bu araştırmanın birinci çalışmasında sıradan insanın ahlakı kavramsallaştırması incelenmiş, ikinci çalışmasında bu kavramsallaştırmalardan türetilen bir envanter oluşturulmuş ve üçüncü çalışmada da bu envanterin Shweder'in üç etik kodunu ölçen bir anketle ilişkisi incelenmiştir.

Birinci çalışmada elde edilen ahlakın ve ahlsızlığın kavramsallaştırmaları daha önceki çalışmalarla paralel yöndedir (Cesur, 2003; 2006; Işık ve Salman, 2004) ve toplumsal kurallara uymak, ahlakın önemi, kötülük/iyilik gibi tanımlamalar en çok başvurulan referans noktaları olmuştur. Daha sonra elde edilen verilerden bir ölçek oluşturmaya çalıştığımızda, bu kavramların meta-etik ahlak literatürünü yansıttığını ve katılımcılara ahlak ve ahlsızlık sorulduğunda ‘Nesnel Ahlak’ ve ‘Göreceli Ahlak’ boyutları ile karşılaştığımızı görmekteyiz (Çalışma 2 ve 3). Ancak tanımlamalar insanlarla ilgili olduğunda, yani ahlaklı insan/kadın/erkek ve ahlsız insan/kadın/erkek söz konusu olduğunda, dürüstlük, erdemli

olmak gibi kişisel vasıfların devreye girdiği gözlenmektedir. Genel olarak ise toplumsal kurallara uymak her bir hedef için en sıklıkla söylenen kategori olmuştur. Bu da ahlakın çoğunlukla toplumsal kuralların referans alınarak tanımlandığını ima etmektedir. Çalışma 1’deki bu bulgular Çalışma 2 ve 3’te “Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak” ve “İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali”, “Dürüstlük” ve “Sosyal Rol ve Sorumluluklar” ile “Sosyal Rol ve Sorumluluklar İhlali” boyutları olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla elde edilen veriler katılımcıların ahlaklı ve ahlaksız insanı ne tam olarak ottonomi ne de tam olarak toplulukçu bir temelde ele aldıklarını, aksine ikisini neredeyse birbirinin içine geçmiş bir şekilde önemsemekte olduklarını göstermektedir. Tam da bu noktada kültürlerarası psikoloji literatüründen, Kağıtçıbaşı’nın (2005) ilişki ottonomi kavramının ve ahlak literatüründen ise Rai ve Fiske’in (2011) ahlakın temeli ilişkiseldir iddiasının kendini gösterdiğini söyleyebiliriz.

Çalışma 1’de göze çarpan bir bulgu olarak ahlak tanımlamalarının, hedefin cinsiyetine göre farklılaşmasını da ele almak gerekmektedir. Örneğin ahlak, ahlaksızlık, ahlaklı insan, ahlaksız insan ve ahlaksız erkek tanımlamalarında namustan pek de bahsedilmezken tanımlanacak hedef kadın olduğunda namustan bahsedilmeye başlanmaktadır. Koç ve Cesur’un 1999 yılında yapmış olduğu çalışmada da benzer şekilde namus kodu önemli bir kavram olarak ortaya çıkmıştır ve namusun eğitilmiş şehirli kesimde daha az konuşulduğu bulgulanmıştır (Koç ve Cesur, 1999; ayrıca bkz. Cesur, 2003). Ancak örneklemin çoğunluğunun üniversite öğrencileri ve mezunlarının oluşturduğu çalışmamızda namus kavramının eğitilmiş ve şehirli katılımcılar tarafından da oldukça sıklıkla ele alındığı görülmüştür. Dolayısıyla ahlak ve cinsiyet ilişkisi söz konusu olduğunda namus hala önemli bir kavram gibi görünmektedir. Bu tür bir farklılığın geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle açıklanması mümkündür. Namus, namus kültürleri (Kim, Cohen ve Au, 2010; Sakallı ve Akbaş, 2015; Üskül, Cross, Sunbay, Gerçek-Swing ve Ataca, 2012) olarak tabir edilen ve ülkemizin de içinde yer aldığı kültürler açısından oldukça önemli bir kavramdır. Ahlak tanımında da, toplumsal kurallara uymanın en yüksek oranda ortaya çıkışı ile beraber değerlendirildiğinde, ahlaklı/ahlaksız kadın/erkek tanımlamalarının da toplumsal cinsiyet rollerinden etkilendiği düşünülebilir. Ahlak, ahlaksızlık, ahlaklı insan ve ahlaksız insan tanımlamaları ile yapılan kümeleme analizleri de namus kavramının topluluk kümesi içinde yer aldığını göstermiştir. Fakat Shweder ve diğerlerine göre (1997) namus kavramı kutsallık etiği içerisinde yer almaktadır. BGA envanterinde ise, Din ve Namus/İhlali boyutlarının içinde yer alan namus kavramı ne tam olarak kutsallığın içinde yer almakta ne de topluluk etiğinin içinde bulunmakta ve dolayısıyla kadının toplum-

sal rolleri üzerinden kurulan bir kutsallık anlayışını ima etmektedir. Bu açıdan, uluslararası çalışmalarda kendini göstermeyen bu boyut aslında envanterin kültürel çeşitliliğini göstermektedir. EDG’nin kutsallık etiği ile yüksek ve pozitif yönde ilişki göstermesi de bu boyutun yapısal geçerliliğini göstermiştir.

Öte yandan kümeleme analizinde çıkan diğer bulgular Shweder’in (Shweder ve diğ., 1997) üç etiği ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Ahlakın tanımlarında toplumsallığı referans alan tanımlar çoğunlukla aynı küme içinde yer almaktadır. İkinci küme ise dürüstlük, evrensellik, görelilik, adil olmak, vicdan ve zarar/fayda gibi tanımlamalar genel olarak ottonomi etiği içinde ve din, kötülük/iyilik, temiz/pis gibi tanımlamalar ise kutsallık etiği içinde yer alabilecek tanımlamalardan oluşmaktadır. Ahlak ve ahlaklı insan kavramlarında kutsallık etik kodu içerisinde sayılabilecek kavramların ottonomi etik kodu kavramlarıyla beraber yer alması, üzerine eğilmesi gereken bir başka bir konudur. Nitekim daha sonra Çalışma 2 ve 3’te ortaya çıkan Vicdan ve Saffık boyutu bu boşluğu doldurabilmiştir. Korelasyonel ilişkilere bakıldığında bir çok boyut ve etik ile ilişkili olmasına rağmen hem ottonomi etiğine paralel olan BGA’nın Dürüstlük ve Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak boyutları ile hem de topluluk etiğine paralel olan Sosyal Rol ve Sorumluluklar boyutları ile ilişkili çıkması ve ayrıca Din ve Namus boyutu ile de diğerleri kadar olmasa da yine orta düzeyde ilişkili olması, kümeleme analizindeki sonucun neden bu şekilde çıkmış olduğunu da açıklamaktadır.

Bulguların geneli ise, Shweder’in birçok farklı kültürde yürüttüğü antropolojik çalışmadan elde ettiği verilerle öne sürdüğü ve kültürden kültüre farklı önem ağırlıklarıyla ortaya çıkabildiğini söylediği üç etiğinin toplumumuzda da etkin olarak kullanıldığını göstermektedir. Daha önceki çalışmaları da Shweder’in üç etiğini farklı kültürlerde farklı önem ağırlıkları ile bulguların veriler rapor etmiştir. Örneğin Vasquez ve diğerleri (2001) Brezilya ve Filipinlerde üç etiğe benzer derecede önem verildiğini, Amerika Birleşik Devletleri’dekilerin ise daha çok ottonomi etiğine önem verdiklerini; Van Leeuwen ve Park (2009), Hollanda örneklemindeki katılımcıların da daha çok ottonomi etiğine önem verdiklerini; Rozin ve diğerleri (1999) ise Japonya’daki katılımcıların ottonomi ve topluluk etiğine önem verirken kutsallık etiğine daha az önem verdiklerini tespit etmişlerdir. Türkiye’de gerçekleştirilen bir çalışmada ise katılımcıların tabu ihlallerini neden yanlış bulduklarını ifade ederken kullandıkları meşrulaştırmaları ve bu meşrulaştırmalarda Shweder’in üç etiğinden hangisine daha çok başvurdukları incelenmiş ve büyük çoğunluğunun büyük ölçüde kutsallık etiğine başvurarak muhakemelerini meşrulaştırma yoluna gittikleri görülmüştür (Tepe, Piyale, Şirin ve Rogers-Şirin, 2016).

Shaffer (1994) sıradan insanın ahlaki kavramsallaştırmasını çalışırken araştırmacıların belirli bazı felsefi tanımlara dayalı sorgulamalardan kaçınmalarını ve kişilerin kendi ahlaki duruşlarının gerekçelerini yakalamaya çalışmalarını önermektedir. Bu çalışmada da yapılan bir anlamda böyle bir teşebbüstür. Öte yandan herhangi bir kuramsal çerçeve gözetmeksizin açık uçlu verdiği yanıtlardan oluşan kodlamaların dahi üç etik ile benzerlikler taşıması Shweder'in varsayımlarını güçlendirmektedir. Bu araştırma sıradan insanın ahlaki kavramsallaştırmasının Shweder'in üç etik koduna uygun olduğunu göstermesi yönüyle de literatüre katkı sağlamaktadır.

BGA envanterinden elde edilen boyutlar sayı bakımından farklılık gösterse de içerik açısından Shweder'in üç etik kavramsallaştırmasına uygun olarak hareket etmektedir. Çalışma 2'de oluşturulan envanterin, üçüncü çalışmada Shweder'in üç etiğini ölçen Etik Dünya Görüşü Anketi ile karşılaştırılması ile hem BGA envanterinin yapısal geçerliliği test edilmiş hem de elde edilen bulgular ile ahlaki boyutlara yerel bir perspektiften bakılmıştır. Shweder'in otonomi etiği kavramsal yapısına uygun olarak en fazla bireysel sınırlar, haklar ve özgürlükler ile ilgili maddeleri içeren Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak, Dürüstlük ve İlişkinin Bozulması ve Dürüstlük İhlali ile pozitif ilişki içinde görülmüştür. Topluluk etiği ise benzer olarak toplumsal kural ve sorumlulukları çevreleyen Sosyal Rol ve Sorumluluk ve Sosyal Rol ve Sorumluluklar İhlali boyutları ile pozitif bir ilişki içindedir. Kutsallık etiği ise Din ve Namus olarak kendini göstermekte ama aynı zamanda maneviyat ve manevi temizlik olarak ele alındığında Vicdan ve Saflık boyutu olarak da karşımıza çıkmaktadır.

BGA Envanterinde kendini gösteren "Din ve Namus" boyutu ile "Vicdan ve Saflık" boyutları, farklı kuramsal temellere dayandırılabilir iki ayrı kutsallık boyutu olarak ele alınabilir. Öncelikle Shweder'in Kutsallık etiğinin sadece din temelli bir kutsallıktan bahsetmediğinin altını çizmek gerekir. Aslında kutsallık etiği, doğanın korunması, doğal düzenin sürdürülmesi, bedenin ruhun tapınağı olması, doğa ve tinsellik üzerinden de bir kutsallık kurmaktadır. Kısaca Shweder'in kutsallık etiği, ruhu kirlenmekten korumaktadır (Shweder, Mahapatra ve Miller, 1985). Shweder'in Kutsallık etiğini ikiye ayırarak inceleyen bir araştırmada (Guerra ve Giner-Sorolla, 2010), Kutsallık (Religion) ve doğayı ve doğal düzenin de korunmasını içeren Manevi Temizlik (Purity) kavramları ayrı alt kavramlar olarak ele alınmış ve "Dini Kurallar" ve "Doğa" olmak üzere iki ayrı alt kavram olarak ölçülmüştür. Nitekim bu anketin Türkiye'deki örneklem ile kullanımı daha önce test edilmiş ve "Doğa/doğal olan (nature/natural)" kavramının katılımcılar tarafından "maneviyat ve kutsallık" bağlamında anlaşılmadığı görülmüş ve yine "Din" boyutu ile ayrıca kutsallık ölçümü

yapılmıştır (Bkz, Tepe, 2017). Graham ve diğerlerinin (2012) Ahlaki Temeller Kuramı'ndaki "Saflık" boyutu, Shweder'in kutsallık etiğinden gelmektedir. Saflık boyutu üzerinden yapılan çalışmalar ise bu boyutun bireyin ahlaki karakterine içkinliği ve hatta saflığı ihlal etmenin dönüşünün olmadığını göstermektedir. Saflığın ihlali o kadar önemlidir ki ihlalcinin niyetinin önemini bile azaltabilmektedir (Bkz, Berman ve Small, 2018; Chakroff, Dungan ve Young, 2013; Cushman, 2008; Russell ve Giner-Sorolla, 2011; Sousa, Holbrook ve Piazza, 2009; Young ve Saxe, 2011). Saflık boyutu kutsallık etiğine oldukça benzemekle beraber daha çok temiz kalmak, içsel temizlik ve manevi olarak kirlenmemek gibi meseleleri içermektedir.

BGA'nın ahlaki boyutlarına bakıldığında, Shweder'in üç etiği, Graham ve diğerlerinin (2012) Ahlaki Temeller Kuramı ve son zamanlarda Tepe ve Aydınli-Karakulak (2019) ampirik olarak test etmiş olduğu Rai ve Fiske' in (2011) ilişki düzenleme mekanizması olarak ahlak yaklaşımlarının her üçünü de destekleyecek ve birleştirecek bir boyutlar haritası çıkardığı söylenebilir. BGA'nın Kişilerarası (Düzenleyici) Ahlak ve Dürüstlük boyutlarını evrimsel psikolojinin ve Rai ve Fiske'in (2011) ahlakın bir ilişki yürütme mekanizması olduğu ve bu şekilde evrildiği iddialarıyla ele almak gerekir (Baumard ve Sheskin, 2015; Curry, 2016; Everett, Pizarro ve Crockett, 2016; Fiske, 1992; Jordan, Hoffman, Bloom ve Rand, 2016). Özellikle dürüstlük, evrimsel psikoloji için sadece bireysel bir değer değil ve aksine sosyal sözleşmenin ve ileriye yönelik sosyal yatırım yapabilmenin en temel aracı olarak ele alınır (Tooby ve Cosmides, 2015). Nitekim bu Dürüstlük boyutunun ahlaksız insan konu olduğunda İlişkinin Bozulması boyutuna geçmesi de aynı şekilde dürüstlüğü ilişki düzenleyici bir rolü olduğunu göstermektedir. Bu üç boyuttan elde edilen "İlişkisel Bireysellik" toplam puanı bu açıdan hem Shweder'in otonomi etiği ile dirsek temasında bulunmakta hem de ahlakın ilişki rolü olduğunun tekrardan altını çizmektedir. Bu konuda, ahlak literatüründe bulunmamasına rağmen, öz-belirlenim kuramı (Deci ve Ryan, 1985; Ryan ve Deci, 2017) ve Kağıtçıbaşı'nın (2005) "özerk- ilişki kendilik" kavramı gibi bazı tamamlayıcı kavramlara da değinmek gerekmektedir. Herhangi bir ahlak psikolojisi kuramında bulunmayan bu boyut BGA'nın sonuçlarında kendini göstermiştir; bu durum kültürel bir çeşitlilik olarak ele alınabileceği gibi, uluslararası çalışmalarda üstünde durulması gereken bir boyut olarak da göz önünde bulundurulmalıdır.

Shweder'in üç etiği içerisinde BGA'nın boyutları ile en tutarlı ve paralel bir ilişki gösteren "Topluluk" etiği olmuştur. "Sosyal Rol ve Sorumluluklar" ve "Sosyal Rol ve Sorumlulukların İhlali" boyutlarından elde edilen "Toplumsallık" toplam puanının aynı Topluluk etiği

gibi ilişkiler gösterdiğini görmekteyiz. En çok bu boyut Shweder'in kuramını destekler görünmektedir.

Üç aşamalı bir araştırmayla oluşturulan ve geçerliğine ve güvenilirliğine dair kanıtlar elde edilmiş olan BGA Envanteri; ahlak, ahlaksızlık, ahlaklı insan ve ahlaksız insan ölçeklerinden oluşmaktadır. İlerde yapılacak çalışmalarda bu ölçekler, ilgili problemlerin doğasına uygun olarak ayrı ayrı kullanılabilir veya bir envanter olarak da kullanılabilir. Bulgular kısmında da anlatıldığı şekliyle, ölçek veya envanter toplam puanları hesaplanırken, ilgili boyutlardan elde edilen toplam puanların kullanılması önerilmektedir.

Sonuç

Özetle, üç çalışma ile çerçevelendirilmiş bu araştırma önce sıradan insanın ahlakla ilgili kavramsallaştırmalarına yoğunlaşmış ve ardından da yerele ait bir niceliksel ölçüm aracının geliştirilmesi olanağı üzerinde durmuştur. Shweder'in öne sürdüğü üç etik ile olan benzerliğin yanı sıra, yerele ait ahlak anlayışının araştırılması, kültüre özgü nüansların yakalanmasına imkan vermiştir. Çalışma aynı zamanda Türkiye'de, yerel bir ahlak ölçümünün oluşturulması bakımından ilklerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Bu noktada, yerel anlayışları kapsayan bir ölçek oluşturulmasının zorluğunu da hesaba katmak yerinde olacaktır. Bu üç çalışmanın katılımcılarının daha çok İstanbul'da ikamet eden üniversite öğrencisi ve mezunlarının oluşturması bu çalışmanın bir sınırlılığı olarak görülebilir. Bu nedenle yerel ahlak anlayışı savının tam olarak teyit edilmesi ve yerel özelinde genellenebilir sonuçların elde edilmesi, farklı örneklem-ler ile yapılacak olan uygulamalar ile mümkün olacaktır.

Kaynaklar

- Bangerter, A. (1995). Rethinking the relation between science and common sense: A comment on the current state of social representations theory. *Papers on Social Representations*, 4(1), 1-78.
- Baumard, N., & Sheskin, M. (2015). Partner choice and the evolution of a contractualist morality. *The moral brain: a multidisciplinary perspective*, 20, 35-48.
- Bebeau, M. J., & Brabeck, M. (1994). Ethical sensitivity and moral reasoning among men and women in the professions. B. Puka (Ed.), *Moral development: Caring voices and women's moral frames* içinde (240-258). New York, NY: Garland Publishing, Inc.
- Belbez, B (1979). A study on namus, dürüstlük and şeref as social values. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Berman, J. Z., & Small, D. A. (2012). Self-interest without selfishness: The hedonic benefit of imposed self-interest. *Psychological Science*, 23(10), 1193-1199. doi:10.1177/0956797612441222
- Bilgin, N. (2007). *Sosyal bilimlerde içerik analizi: Teknikler ve örnek çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Billig, M. (1985). Prejudice, categorization and particularization: From a perceptual to a rhetorical approach. *European Journal of Social Psychology*, 15, 79-103.
- Blasi, A. (1980). Bridging moral cognition and moral action: A critical review of the literature. *Psychological Bulletin*, 8, 1-45.
- Cesur, S. (2003). Morality conceptions within a group of Turkish adults. 29th Annual Conference Association for Moral Education'da sunulmuş poster. Jagiellonian Üniversitesi, Krakow, Polonya.
- Cesur, S. (2006). Toplumumuzda ahlakın kavramsallaştırılması. Y. Mehmedoğlu, A.U. Mehmedoğlu (Ed.), *Küreselleşme, ahlak ve değerler* içinde (321-349). Litera Yayınları.
- Cesur, S., Bayad, A., Yılmaz, O. ve Tepe, B. (2018). Bir değerler skalasının geliştirilmesi ve bu skalanın politik ve dini yönelimle ilişkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(66), 401-420 (2018).
- Chakroff, A., Dungan, J., & Young, L. (2013) Harming Ourselves and Defiling Others: What Determines a Moral Domain? *PLoS ONE* 8(9), e74434. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0074434>
- Colby, A., & Damon, W. (1994). Listening to a different voice: A review of Gilligan's *In a different voice*. B. Puka (Ed.), *Moral development: Caring voices and women's moral frames* içinde (473-481). New York, NY: Garland Publishing.

- Curry, O.S. (2016). The evolution of morality. T.K. Shackelford & R.D.Hansen (eds.), *Morality as cooperation: A problem-centered approach* içinde (s. 27-51). Springer International Publishing.
- Cushman, F. (2008). Crime and punishment: Distinguishing the roles of causal and intentional analyses in moral judgment. *Cognition*, *108*(2), 353-380. doi:10.1016/j.cognition.2008.03.006
- Deci, E. L. & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*. New York, NY: Plenum.
- Dost-Gözkan, A. (2018). Ergenlerin ebeveynleriyle bilgi paylaşma davranışı: Bireye ve Aileye ilişkin belirleyiciler ve olumlu gelişim. TÜBİTAK Projesi Sonuç Raporu (Proje no: 115K324). TÜBİTAK: Ankara.
- Erken, B. (2016). Türkiye’de merkez sağ ideolojisinin siyasi hareket üzerinden temellendirme denemesi. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, *14*(2), 191-222.
- Everett, J. A., Pizarro, D. A., & Crockett, M. J. (2016). Inference of trustworthiness from intuitive moral judgments. *Journal of Experimental Psychology: General*, *145*, 772-787. http://dx.doi.org/10.1037/xge0000165
- Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations. *Psychological Review*, *99*(4), 689-723.
- Fişek, G. O. (1993). Life in Turkey. L.L. Adler (Ed.). *International handbook on gender roles* içinde (438-451). Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- Gergen, K. J. (1985). The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist*, *40*(3), 266-275.
- Gielen, U. P. (1996). Moral reasoning in cross-cultural perspective: A review of Kohlbergian research. *World Psychology*, *2*(3-4), 313-333.
- Gilligan, C. & Attanuci, J. (1988). Two moral orientations: Gender differences and similarities. *Merrill-Palmer Quarterly*, *34*(3), 223-237.
- Goodwin, G. P. & Darley, J. M. (2008). The psychology of meta-ethics: Exploring objectivism. *Cognition*, *106*(3), 1339-1366.
- Goodwin, G. P. & Darley, J. M. (2010). The perceived objectivity of ethical beliefs: Psychological findings and implications for public policy. *Review of Philosophy and Psychology*, *1*(2), 161-188.
- Goodwin, G. P. & Darley, J. M. (2012). Why are some moral beliefs perceived to be more objective than others? *Journal of Experimental Social Psychology*, *48*(1), 250-256.
- Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., & Ditto, P. H. (2012). Moral Foundations Theory: The pragmatic validity of moral pluralism. *Advances in Experimental Social Psychology*, *47*, 55-130.
- Guerra, V. M. & Giner-Sorolla, R. (2010). The Community, Autonomy, and Divinity Scale (CADS): A new tool for the cross-cultural study of morality. *Journal of Cross Cultural Psychology*, *41*(1), 35-50.
- Jaffe, S. & Hyde, J. S. (2000). Gender differences in moral orientation: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, *126*(5), 703-726.
- Hardy, S. A., Walker, L. J., Olsen, J. A., Skalski, J. E., & Basinger, J. C. (2011). Adolescent naturalistic conceptions of moral maturity. *Social Development*, *20*(3), 562-586. doi:10.1111/j.1467-9507.2010.00590.x
- Heubner, A. M. & Garrod, A. C. (1993). Moral reasoning among Tibetan monks: A study of Buddhist adolescents and young adults in Nepal. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *24*(2), 67-185.
- Hofmann, W., Wisneski, D. C., Brandt, M. J., & Skitka, L. J. (2014). Morality in everyday life. *Science*, *345*(6202), 1340-1343.
- Işık, H. ve Salman, U. (2004). Cinsiyet ve sosyo-eonomik düzey farklılıklarının öğrencilerin ahlak tanımlamaları üzerindeki etkisi. 9. Ulusal Psikoloji Öğrencileri Kongresi’nde sunulmuş sözlü bildiri. Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.
- Joffe, H. & Yardley, L. (2004). Content and thematic analysis. D.F. Marks ve L. Yardley (Ed.) *Research methods for clinical and health psychology* içinde (56-68). Londra: Sage Pub.
- Jordan, J. J., Hoffman, M., Bloom, P., & Rand, D. G. (2016). Third-party punishment as a costly signal of trustworthiness. *Nature*, *530*(7591), 473-476. doi:10.1038/nature16981
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2005). Autonomy and relatedness in cultural context: Implications for self and family. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, *36*(4), 403-422. doi:10.1177/0022022105275959
- Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but unliberated? Reflections on the Turkish case. *Feminist Studies*, *43*, 317-339.
- Koç, A. A. ve Cesur, S. (1999). Subcultural differences in morality: The special case of *Namus* ‘Honour’. VI. European Congress Of Psychology’de sunulmuş poster. Roma, İtalya.
- Kohlberg, L. (1968). The child as moral philosopher. *Psychology Today*, *2*, 25-30.
- Kohlberg, L. (1971). From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. T. Mischel (Ed.), *Cognitive development and epistemology* içinde (151-284). New York: Academic Press.

- Kohlberg, L. & Power, C. (1981). Moral development, religious thinking, and the question of a seventh stage. *Zygon* 16(3), 203-259.
- Kim, Y. H., Cohen, D., & Au, W.T. (2010). The jury and abjuration of my peers: The self in face and dignity cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 98(6), 904-916.
- Kuru, A.T. (2009). *Pasif ve dışlayıcı laiklik- ABD, Fransa ve Türkiye*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Moon, Y. (1986). A review of cross-cultural studies on moral judgment development using the Defining Issues Test. *Behavior Science Research*, 20(1-4), 147-177.
- Padilla-Walker, L. M., & Jensen, L. A. (2016). Validation of the long- and short-form of the ethical values assessment (EVA): A questionnaire measuring the three ethics approach to moral psychology. *International Journal of Behavioral Development*, 40(2), 181-192. doi:10.1177/0165025415587534.
- Paker, K.O. ve Cesur, S. (2013). Laiklik konusunda ayrılan gruplar ve belirli psiko-sosyal değişkenlerin dış-grup değerlendirmelerinde rolü. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15(57), 51-76.
- Quinn, R.A., Houts, A.C. & Graeser, C.A. (1994). Naturalistic conceptions of morality: A question-answering approach. *Journal of Personality*, 62, 239-262.
- Rai, T. S. & Fiske, A. P. (2011). Moral psychology is relationship regulation: Moral motives for unity, hierarchy, equality, and proportionality. *Psychological Review*, 118(1), 57-75. doi:10.1037/a0021867
- Reimer, K. S., DeWitt Goudelock, B. M., & Walker, L. J. (2009). Developing conceptions of moral maturity: Traits and identity in adolescent personality. *The Journal of Positive Psychology*, 4(5), 372-388. doi:10.1080/17439760902992431
- Rozin, P., Lowery, L., Imada, S., & Haidt, J. (1999). The CAD triad hypothesis: A mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral codes (community, autonomy, divinity). *Journal of Personality and Social Psychology*, 76(4), 574-586
- Russell, P. S. & Giner-Sorolla, R. (2011). Moral anger, but not moral disgust, responds to intentionality. *Emotion*, 11(2), 233-240. doi:10.1037/a0022598
- Ryan, R. M. & Deci, E. L. (2017). *Self-determination theory: Basic psychological needs in motivation, development, and wellness*. New York: Guilford Publishing.
- Sakallı, N. ve Akbaş, G. (2013). Namus kültürlerinde “namus” ve “namus adına kadına şiddet”: Sosyal psikolojik açıklamalar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 16 (32), 76-91.
- Shaffer, D.R. (1994). Do “naturalistic” conceptions of morality provide any novel answers? *Journal of Personality*, 62(2), 263-268.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M., & Miller, J.G (1985). Culture and moral development. J. Kagan ve S. Lamb (Ed.), *The Emergence of Morality in Young Children* içinde (130-204). Chicago and London: University of Chicago Press.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., & Park, L. (1997). The ‘big three’ of morality (autonomy, community, divinity) and the ‘big three’ explanations of suffering. A. M. Brandt & P. Rozin (Ed.), *Morality and Health* içinde (119-169). New York, NY: Routledge.
- Sousa, P., Holbrook, C., & Piazza, J. (2009). The morality of harm. *Cognition*, 113(1), 80-92. doi:10.1016/j.cognition.2009.06.015
- Stander, V. & Jensen, L. (1993). The relationship of value orientation to moral cognition. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 24(1), 42-52.
- Stephens, D.G. (2009). A correlation study on parental attachment and moral judgment competence of millennial generation college students. Yayınlanmamış doktora tezi. The Graduate College at the University of Nebraska, Lincoln, Nebraska.
- Smith, K.D., Smith, S.T., & Christopher, J.C. (2007). What defines the good person? Cross-cultural comparisons of experts’ models with lay prototypes. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38(3), 333-360.
- Snarey, J. R. (1985). Cross-cultural universality of social-moral development: A critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, 97, 202-232.
- Tepe, B. (2017). Topluluk, otonomi ve kutsallık (TOK) anketi. İçinde Cesur, S., Erdoğan, Ç., Tepe, B., Bayad, A. ve Yılmaz, O. (Ed.), *Sosyal psikolojide değerler ve ahlak: Kuramlar ve anketler* içinde (145-150). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Tepe, B ve Karakulak, A. A. (2019). Beyond harmfulness and impurity: Moral wrongness as a violation of relational motivations. *Journal of Personality and Social Psychology*.
- Tepe, B., Piyale, Z. E., Sirin, S., & Sirin, L. R. (2016). Moral decision-making among young Muslim adults on harmless taboo violations: The effects of gender, religiosity, and political affiliation. *Personality and Individual Differences*, 101, 243-248. https://dx.doi.org/10.1016/j.paid.2016.06.012
- Thoma, S.J. (1986). Estimating gender differences in the comprehension and preference of moral issues. *Developmental Review*, 6, 165-180.
- Tooby, J. & Cosmides, L. (2015). Conceptual foundations of evolutionary psychology. Doris, J. M. (Ed.) *Handbook of Moral Psychology* içinde (5-66). Oxford Press.

- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge University Press.
- Üskül, A. K., Cross, S. E., Sunbay, Z., Gerçek-Swing, B. & Ataca, B. (2012). Honor bound: The cultural construction of honor in Turkey and the Northern US. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(7), 1131-1151.
- Van Leeuwen, F. & Park, J. H. (2009). Perceptions of social dangers, moral foundations, and political orientation. *Personality and Individual Differences*, 47(3), 169-173.
- Vasquez, K., Keltner, D., Ebenbach, D. H., & Banaszynski, T. L. (2001). Cultural variation and similarity in moral rhetorics: Voices from the philippines and the united states. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(1), 93-120.
- Walker, L.J. & Pitts, R.P. (1998). Naturalistic conceptions of moral maturity. *Developmental Psychology*, 34(3), 403-419.
- Walker, L.J., de Vries, B., & Trevethan, S.D. (1987). Moral stages and moral orientations in real life and hypothetical dilemmas. *Child Development*, 58, 842-858.
- Walker, L.J., Olsen, J.A., Skalski, J.E., & Basinger, J.C. (2011). Adolescent naturalistic conceptions of moral maturity. *Social Development*, 20, 562-586.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books.
- Young, L. & Saxe, R. (2011). When ignorance is no excuse: Different roles for intent across moral domains. *Cognition*, 120(2), 202-214. doi:10.1016/j.cognition.2011.04.005
- Zimba, R. F. (1994). The understanding of morality, convention, and personal preference in an African setting. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 25(3), 369-393.

Summary

Morality According to Me: Lay Conceptions of Morality in Turkish Culture

Sevim Cesur
İstanbul University

Beyza Tepe
Bahçeşehir University

Zeynep Ecem Piyale
Işık University

Diane Sunar
İstanbul Bilgi University

Ali Furkan Biten
Autonomous University of Barcelona

Extended summary

Kohlberg's (1971) cognitive-developmental theory of moral reasoning assumed that the essence of morality is justice, and that children achieve progressively more inclusive understandings of justice through a universal sequence of stages, culminating in "postconventional" morality with universal principles. However, other investigators have pointed to problems with some of Kohlberg's assumptions, such as universality across cultures (e.g., Snarey 1985), the primacy of justice concerns (e.g., Gilligan, 1982), or possible gender differences in the use of justice versus care criteria in making moral judgments (e.g., Colby & Damon, 1994; Gilligan & Attanuci, 1988). While gender differences in use of these criteria tend to be small (Jaffee & Hyde, 2000), a question that has not been explored is whether conceptions of morality vary according to the gender of the target of moral judgment. One of the aims of the current study is to examine differences related to gender of target.

Along with the issues of cultural and gender differences in morality as well as its conceptual scope, a number of researchers have pointed to the lack of research on laypersons' moral conceptualization and the potential benefits of investigating spontaneous lay conceptions using qualitative methods, noting also that the extant research is mostly restricted to Western, Christian cultures (e.g., Hardy, Walker, Olsen, Skalski & Basinger, 2011; Shaffer, 1994; Walker & Pitts, 1998) and that individual moral identity is also important (Blasi, 1980).

Shweder, Much, Mahapatra and Park (1997) have offered a pluralist (as opposed to monist) solution to the cultural diversity problem by positing three "ethics" or

codes of morality that may receive different emphases in different cultures. This model, which may be called the CAD model, suggested that the *community ethic* reflects duties and traditions stemming from interdependence within a collective structure; the *autonomy ethic* is based on individual rights and preferences; and the *divinity ethic* is concerned with spirituality, purity and sacredness. Other approaches, such as the moral foundations theory of Haidt and colleagues (Graham, Haidt, Koleva, Motyl, Iyer, Wojcik ve Ditto, 2012) and the relationship regulation theory of Fiske (Rai & Fiske, 2011) similarly offer pluralist conceptions of the content of morality that can be applied across cultures.

In light of concerns about both cross-cultural variation in moral judgment and lack of information about lay conceptions of morality, the main aims of the present research are to (1) investigate how laypersons in Turkey, a non-Western, Muslim country, conceptualize morality; and (2) to uncover the underlying structure of their conceptions.

Three studies, involving a total of 963 participants, were carried out. Study 1 applied cluster analysis to open-ended morality definitions given by both university students and graduates. The clusters showed resemblance to the CAD model. For Study 2, the categories derived from Study 1 were used to develop a questionnaire which was then administered in an online survey. The results of factor analysis again revealed considerable parallels with Shweder's three ethics. Accordingly, in Study 3, the questionnaire created in Study 2 was compared with another standardized measure testing Shweder's three ethics, the EVA.

Study 1

Method

Participants

Study participants were 251 university students ($N = 144$, 58%) and university graduates ($N = 107$, 42%), ranging in age from 18 to 52 years. Of the total sample, 168 were female ($M_{age} = 23.80$, $SD = 6.12$), and 83 were male ($M_{age} = 29.06$, $SD = 8.04$).

Instruments and procedure

Participants answered eight open-ended questions by writing their own definitions of *morality*, *immorality*, *moral person*, *immoral person*, *moral woman*, *immoral woman*, *moral man*, and *immoral man* separately. Each question was presented in this format: "According to me, morality..." Data were collected either in classroom settings or online.

Results and Discussion

Responses to the eight questions were subjected to content analysis (Bilgin, 2007) using the Maxqda computer program. An open, nontheoretical coding method (Joffe & Yardley, 2004) was used. Highly similar responses (e.g., "morality is respect" and "morality is being respectful of everyone") were grouped into the same category (e.g., "showing respect"), with final decisions about categorization being made jointly by the research team. Uninterpretable responses were discarded.

Category frequencies. As shown in Figure 1, the categories with highest frequencies for *morality* were "following social rules"; "importance/ubiquity of morality"; "relativity of morality". For *immorality*, the highest frequencies were for "not following social rules/norms"; "evil/badness"; and "lack of moral upbringing/training". As also found in earlier studies (e.g., Cesur, 2003, 2006; Işık & Salman, 2004), the most frequently mentioned concepts were those related to conformity to social rules. Society-oriented concepts such as showing and receiving respect and showing good upbringing were mentioned more prominently in relation to *immorality*. Immorality appears to be conceived as a condition that disturbs the social order. In line with this, the emphasis in definitions of *morality* on relativism (e.g., "morality can mean different things to different people") is much reduced in definitions of *immorality*: immorality seems not to be seen as something that can vary across individuals or across cultures. Another striking feature of these definitions is the frequent mention of personal qualities such as honesty, virtue, and conscientiousness, a finding that is congruent with work by Walker and Pitts (1998) and supports claims by researchers such as Hardy, Walk-

er, Olsen, Skalski and Basinger (2011) and Smith, Smith and Christopher (2007) to the effect that lay definitions of morality or of "being a good person" are not well represented in psychological theories or expert opinion.

As shown in Figure 2, for *moral person*, the categories with highest frequencies were "honesty", "showing respect", and "being virtuous". For *immoral person*, frequencies were highest for "disreputable", "harmful/useless", and "disrespectful". Definitions of *moral person* and *immoral person* show considerable emphasis on personal characteristics, particularly honesty/dishonesty. Inferring from the other definitions given, perception of an *immoral person* as evil or bad seems to be related to concepts such as being selfish/self-interested and harm-doing.

Figure 3 shows the frequencies of categories for *moral man* and *moral woman*. For both, the most frequently mentioned three categories were the same: "honesty/dependability", "being virtuous", and "fulfilling social roles". However, the fourth category for *moral woman* was "honor" (*namus*), which was not mentioned at all for *moral man*. This difference with regard to gender of the target is more pronounced in frequencies of categories for *immoral man* ("disrespectful", "harmful/useless" and "dishonest" – very similar to *immoral person*) in contrast to those for *immoral woman* ("disreputable", "lacking honor", "lack of moral upbringing/training"). Interestingly, definitions of *immoral woman* focus on her negative social position and reputation, while definitions of *immoral man* focus mainly on his personal characteristics. In traditional Turkish society, a man's honor depends on the honor of his wife and female relatives, leading to strict controls on a woman's behavior (Fişek, 1993, p.12; Kandiyoti, 1987), and a woman's honor, once lost, can never be regained (Belbez, 1979). Thus these definitions may imply greater punitiveness towards women and may be read as indicating stronger social control over women compared to men.

Cluster analyses. The categories derived from responses to the first four questions (*morality*, *immorality*, *moral person*, *immoral person*) were subjected to cluster analysis.

Definitions of both *morality* and *moral person* fell into two clusters (see Tables 1 and 3), in both cases roughly divided into social rules, roles and behaviors versus personal characteristics. This type of division might be anticipated on the basis of Shweder's (Shweder et al., 1997) CAD model, although the "divinity" code does not emerge as a separate cluster but rather seems to be part of what would otherwise be an "autonomy" cluster.

Tables 2 and 4 show the clusters for *immorality* and *immoral person*. Here the fit to Shweder's model is

much closer, with a clear three-cluster solution in both cases, falling for the most part into the community-autonomy-divinity pattern, although with considerable deviations for *immoral person*.

In light of the relatively good fit between the clusters of responses and the CAD model, and also keeping in mind the importance of cultural differences, we saw the next step as the development of a Turkish culture-specific instrument based on the categories that emerged in this first study. Development and testing of this instrument with a new sample constituted Study 2.

Study 2

Method

Participants

A total of 534 university students from four different universities in Istanbul participated; their ages ranged from 18 to 57 (436 female, $M_{age} = 21.68$, $SD = 3.01$; 84 male, $M_{age} = 23.26$, $SD = 6.46$; 14 gender unspecified).

Instruments and procedure

Response categories obtained from Study 1 were used as a base to compose a questionnaire. Using a 5-point Likert format, participants rated the importance for themselves of items derived from Study 1 in defining *morality* (13 items), *immorality* (10 items), *moral person* (45 items) and *immoral person* (45 items), with higher points indicating greater importance. Data were collected online and the scales, as well as the order of items within the scales, were presented in random order.

Results and Discussion

For each scale, the factor structure was examined, first by carrying out exploratory factor analysis with varimax rotation (EFA) using SPSS 20, followed by confirmatory factor analysis (CFA), carried out using AMOS 21. This was followed by calculation of the reliability coefficient (Cronbach's α) for each factor and each total scale. In each case, preliminary tests for suitability were applied before the EFA, and items that reduced suitability were removed. Items that loaded on more than one factor in the EFA were removed, and items suggested for removal in the CFA were also removed. This process left a final measure with four scales, denoted here as the BGA inventory, with the following properties:

Morality scale: 12 items, three factors (objective morality, subjective morality and religion-based morality) explaining 60.4% of the variance, $\alpha = .75$.

Immorality scale: 9 items, two factors (objective morality and subjective morality) explaining 55.6% of the variance, $\alpha = .64$.

Moral person scale: 41 items, five factors (interpersonal morality; social roles and responsibilities; honesty; religion and honor; and conscience and purity) explaining 59.5% of the variance, $\alpha = .95$.

Immoral person scale: 39 items, four factors (relationship-damaging and violation of honesty; social irresponsibility; violation of religion and honor; contamination of purity) explaining 58% of the variance, $\alpha = .95$.

Details are shown in Tables 5, 6, 7, 8, and 9. Reliability is satisfactory for all four scales.

It should be noted that, while there is considerable resemblance between the items describing *moral person* and *immoral person*, and the items might appear simply to be opposites of one another, the connotations of the positive items can be quite different from the connotations of the negative items; thus, the two scales were analyzed separately.

The composition of the scales suggests two broad conclusions: (1) When evaluating the abstract concepts *morality* and *immorality*, responses were dominated by considerations of objective (absolute) versus subjective (relative) morality. A third factor, religion-based morality, appeared in the *morality* scale, but in evaluating *immorality* the corresponding items loaded on the objective morality factor. This pattern of "meta-ethics" supports findings by Goodwin and Darley (2008, 2010, 2012), while also showing cultural nuance in the Turkish conceptualization of religion-based morality.

(2) In contrast to the abstract concepts of *morality/immorality*, when evaluating a *moral/immoral person*, the emphasis was on personal virtues, character, and behavior, and the pattern of responses more closely resembled that suggested by Shweder's three-codes CAD model or Rai and Fiske's (2011; 2012) relationship regulation model. Similarities can be seen between Shweder's Community ethic and items in the BGA factors of social roles and responsibilities (and their violation); between the Autonomy ethic and interpersonal morality/relationship damaging, and honesty; and between the Divinity ethic and religion and honor (and its violation) as well as conscience and purity (and its violation).

While the scales do not conform precisely to the CAD model, they do show considerable resemblance, along with some interesting differences. One of the factors, "social roles and responsibilities" which appears in both *moral person* and *immoral person*, is a close fit to Shweder's Community ethic. However, the two factors in *moral person* that appear closest to the Autonomy ethic, namely "interpersonal morality" and "honesty", while incorporating concerns related to individual rights and fairness, also incorporate relational virtues, such as being compassionate, being sensitive to one's surroundings, not being self-centered, and being reliable (corre-

sponding items in *immoral person* fall into a single factor, “relationship-damaging and violation of honesty”). This pattern suggests that Turkish respondents conceptualize moral and immoral persons, not only as autonomous individuals, but as operating within a relational context, lending support to Rai and Fiske’s (2011, 2012) relationship regulation theory (see also Everett, Pizarro ve Crockett, 2016). Similarly, Divinity concerns seem to fall into two distinct categories for both *moral* and *immoral person*: items relating to “Religion and Honor” (and their violation) constitute one factor, while items relating to “conscience and purity” constitute a separate factor. We may speculate that Turkish respondents distinguish rather sharply between religious and secular versions of purity (here the term “purity” from moral foundations theory – Graham et al., 2012 – may be more apropos than Shweder’s “Divinity”).

Given these findings, the next step was to compare responses of a new sample to the final form of the instrument with their responses to a scale designed to measure endorsement of Shweder’s proposed three ethics. This would serve the dual purpose of (1) establishing construct validity for the new instrument and (2) providing evidence for the relevance of the CAD model to lay persons’ definitions of morality in Turkish culture.

Study 3

Method

Participants

A total of 178 university students in Istanbul, ages 18-37 participated in Study 3 (148 female, $M_{age} = 19.86$, $SD = 2.61$; 26 male, $M_{age} = 20.50$, $SD = 3.79$ and 4 unspecified).

Instruments and Procedure

Study 3 used both the inventory generated through Studies 1 and 2 (the BGA Inventory), and the Ethical Values Assessment (EVA) developed by Walker and Jensen (2016) and adapted to Turkish by Dost-Gözkan (2017). The EVA is a scale designed to measure Shweder’s proposed three moral codes (community, autonomy, and divinity) consisting of 6 items for each code, presented in a 5-point Likert format, with higher scores indicating greater importance to the participant. Cronbach α values for the subscales are reported as .72, .83 and .87 respectively. Data were collected online using Qualtrics; participants were asked to fill out both questionnaires. Questionnaires were presented in random order for each participant and included an attention check question. Students received partial course credit for participation and no identifying information was collected.

Results and Discussion

Correlations among the dimensions (factors) of the BGA inventory and the three scales of the EVA are shown in Table 10. The pattern of statistically significant correlations demonstrate that the BGA is both meaningful on theoretical grounds and culturally relevant.

Correlations among the EVA scales are as follows: for Community and Autonomy, $r = .51$; for Community and Divinity, $r = .47$; and for Autonomy and Divinity, $r = .26$. In other words, the Community ethic is related moderately strongly with both Autonomy and Divinity, but the relation between Autonomy and Divinity is weaker. These relations suggest a common core across the three dimensions but also considerable differentiation among them, particularly between Autonomy and Divinity.

Correlations among the BGA dimensions are obviously more complex but similarly show meaningful patterns. First, the corresponding dimensions derived from “Objective Morality” and “Objective Immorality” are highly correlated, $r = .68$, as are those derived from “Relative Morality” and “Relative Immorality”, $r = .74$. In contrast, there is no significant relation either between “Objective Morality” and “Relative Morality” or between “Objective Immorality” and “Relative Immorality”.

Evaluations of *moral person* and *immoral person* are strongly correlated. For “Social Roles and Responsibilities” and its counterpart “Violation of Social Roles and Responsibilities”, $r = .76$. For “Religion and Honor” and its counterpart “Violation of Religion and Honor”, $r = .87$. For “Conscience and Purity” and its counterpart “Violation of Conscience and Purity”, $r = .71$. “Interpersonal Morality” and “Honesty” formed separate dimensions in evaluating *moral person*, and for these two $r = .67$, while in evaluating *immoral person*, the corresponding items fell into a single dimension. These high correlations between positive and negative aspects (*moral person* and *immoral person*) help to substantiate the validity of the scales.

Based on the intercorrelations discussed above, similar BGA dimensions were combined, resulting in five groups. “Social Roles and Responsibilities” and its “Violations” were combined to form *Communality*; “Interpersonal Morality” and “Violation of Interpersonal Morality and Honesty” were combined to form *Relational Individuality*; “Conscience and Purity” and its “Violations” were combined to form *Conscience and Purity*; and “Religion and Honor” and its “Violations” were combined to form *Religion and Honor*. Relations between the EVA scales and BGA dimensions are the main focus of interest for Study 3 (Note that “scales” of the BGA are defined by target, e.g., moral person, rather

than by content, while “dimensions” refer to factors as finalized using CFA.). Accordingly, correlations between total scores for these combined dimensions and the EVA scales of *Community*, *Autonomy*, and *Divinity* were calculated (see Table 11).

For *Community*, *Communitality* would be expected to have the best fit, and indeed these two are strongly correlated, $r = .45$; on the other hand, *Community* is equally strongly related to *Relational Individuality*, $r = .45$. This should, however, be interpreted in light of the .51 correlation between *Community* and *Autonomy* within the EVA.

For *Autonomy*, the expectation is that *Relational Individuality* would be most closely related; with $r = .40$, this expectation is supported. In addition, the lowest (and only nonsignificant) correlation with *Autonomy* is that of *Religion and Honor*, $r = .13$, in parallel with the lowest correlation among the EVA scales, *Autonomy* and *Divinity* ($r = .26$). The correlation of *Autonomy* with what might be considered the other facet of *Divinity*, namely *Conscience and Purity*, is somewhat higher but still low, $r = .20$.

For *Divinity*, that pattern is reversed. By far the strongest relation between *Divinity* and the BGA scales is with *Religion and Honor*, $r = .68$, while the weakest is with *Conscience and Purity*, $r = .24$.

One of the most interesting patterns of association is seen in the case of the “Honesty” dimension, which is correlated positively with *Community* ($r = .40$), *Autonomy* ($r = .30$), *Divinity* ($r = .31$), “Interpersonal Morality” ($r = .67$), “Social Roles and Responsibilities” ($r = .48$), “Religion and Honor” ($r = .30$), “Conscience and Purity” ($r = .54$), “Violation of Interpersonal Morality and Honesty” ($r = .59$), “Violation of Social Roles and Responsibilities” ($r = .42$), “Violation of Conscience and Purity” ($r = .41$), and “Objective Immorality” ($r = .34$) and somewhat more weakly, but still highly significantly, with “Violation of Religion and Honor” ($r = .29$), “Objective Morality” ($r = .23$), and “Religion-Based Morality” ($r = .19$). “Honesty” seems to play something like a linchpin role, uniting almost all aspects of morality, except for relativistic conceptions, as a basic characteristic underlying social cooperation of all kinds. As conceptualized by evolutionary psychology, honesty is an essential component of the “social contract” regulating trust and reciprocity between individuals and groups (Tooby & Cosmides, 2015). The fact that negative “Honesty” items fell into the same factor with “Violation of Interpersonal Morality” also supports the regulatory role of honesty, as well as lending further support to the relationship regulation theory of morality (Rai & Fiske, 2011, 2012).

General Discussion

The present research, consisting of three studies, makes contributions to the literature on moral psychology in general and on moral psychology in Turkey in particular. The first study obtained spontaneous definitions of *morality*, *immorality*, *moral person*, *immoral person*, *moral man*, *immoral man*, *moral woman*, and *immoral woman* from students and graduates of universities in Istanbul and subjected the responses to cluster analysis. One important finding was that sex of the target (*moral/immoral man* versus *moral/immoral woman*), had an important effect on definitions, with women’s immorality being evaluated more in terms of social norms and honor, and men’s being evaluated more in terms of personal characteristics. A second major finding was that the abstract terms *morality/immorality* elicited meta-ethic definitions chiefly concerned with the objective or relative nature of morality, while questions regarding morality/immorality of persons elicited mainly descriptions of character or behaviors. The result of cluster analysis was a set of terms that were then used to construct an indigenous measure for use in Turkish culture. The contents of the clusters also suggested parallels with Shweder’s CAD model of three moral codes or ethics, which is proposed as a model that has cross-cultural validity.

In the second study, the terms derived from the first study were rated for their importance in evaluating *morality*, *immorality*, *moral person*, and *immoral person*. Scores for each target were subjected first to exploratory factor analysis and then confirmatory factor analysis, resulting in a set of items suitable for use as scales in a moral inventory with satisfactory psychometric properties and cultural validity. Investigation of the parallels between dimensions of this inventory, labeled the BGA inventory, and the three-ethics model were the basis of the next study.

The third and final study investigated the relations between the Ethical Values Assessment (EVA; standardized for use in Turkey by Dost-Özkan, 2018), designed to measure the CAD model, and the BGA inventory. Each scale from the EVA (*Community*, *Autonomy*, and *Divinity*) showed highest correlations with the BGA scale with similar content (*Communitality*, *Relational Individuality*, *Religion and Honor*, respectively). This pattern of resemblance provides strong evidence for the cross-cultural validity of the pluralist CAD model, as well as supporting the construct validity of the BGA inventory.

However, the comparative weakness of the correlation of the BGA dimension *Conscience and Purity* with both EVA *Divinity* and BGA *Religion and Honor* points up an important local deviation from the overall pattern;

Turkish respondents distinguished quite sharply between religious traditions, including honor, and other aspects of spiritual experience as bases for morality. This may stem from historical developments that have pitted secularity against traditional religious conceptions in the political arena, and it may also be related to the close association between the “Honesty” dimension and the items in the Conscience and Purity dimension.

A third cultural characteristic that emerges from these studies is more frequent mention of BGA Communitality items compared to the other dimensions; this provides a contrast with studies carried out in the US and the Netherlands, where Autonomy is rated more highly (Van Leeuwen ve Park, 2009; Vasquez, Keltner, Ebenbach ve Banaszynski, 2001) or those carried out in India, where Divinity is predominant (Shweder, et al., 1997). This finding supports Shweder’s suggestion that different cultures may give different weights to the different ethical codes although all of them are used in relevant contexts (Shweder, et al., 1997).

Another cultural nuance is the inclusion of a number of relationship-relevant items in the BGA Relational Individuality dimension; this may indicate that Turkish respondents conceptualize the individual as more socially situated than the EVA Autonomy scale would suggest. This conclusion would be in line with Kagitcibasi’s (2005) argument regarding the “autonomous-related self” self in modern Turkish culture as well as with self-determination theory (Deci & Ryan, 1985, 2017). It may also support the relationship regulation theory of morality proposed by Rai and Fiske (2011, 2012).

Conclusions

As a result of the three studies reported here, a new inventory, the BGA inventory, is offered for use in the study of moral psychology in Turkish culture. This inventory is entirely based on spontaneous, open-ended definitions with no particular philosophical positions implied by the questions, sorted into clusters with no pre-determined criteria, with dimensions defined empirically by cluster analysis and exploratory and confirmatory factor analysis. Reliability of the dimensions is satisfactory, and their validity is supported by their pattern of significant relations with corresponding dimensions from another morality scale, the EVA. These studies have produced new findings regarding conceptualizations of morality in Turkish culture, such as the significance of sex of target; the preponderance of community-related concepts in the definition of morality in Turkish culture; the difference between abstract definitions of morality and targeted definitions; the relational and regulatory implications of many personal moral characteristics and

virtues; and the distinction between conceptions of morality as based in religion and honor and those based in conscience and purity. They have also produced findings that support the general conception that morality is plural rather than singular, as well as supporting the cross-cultural validity of the three moral ethics proposed by Shweder (Shweder, et al., 1997) and the theory of morality as relationship regulation (Rai & Fiske, 2011; 2012).

The main limitation of the studies is that the items of the BGA are derived from responses of an urban, relatively young, educated population. Further investigations using a broader sample that includes older, less educated respondents as well as residents of towns and villages could potentially produce somewhat different results. However, in a time of rapid urbanization and continuing increases in educational levels of the Turkish population, it seems likely that responses are likely to converge on something resembling the current inventory.