

Maneviyat Bir Zekâ mıdır? GÜdülenme, Biliş ve Nihâî İlgi Psikolojisi

Robert A. EMMONS*
Çev. Doç. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU**
Fatma ŞENGÜL***

Bu makale, maneviyatı (spirituality) bir zekâ biçimi olarak incelemektedir. İnsanlara gündelik hayatlarında problemleri çözmeye ve amaçlara ulaşma imkânı sağlayan birtakım yetenek ve marifetler maneviyatın kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Manevî zekânın beş unsuru şu şekilde tanımlanmıştır: (a) Aşkın/müteâl için kapasite; (b) yüksek manevî bilinç durumlarına girme yeteneği; (c) günlük faaliyet, olay ve ilişkileri bir kutsal duygusu ile kuşatma yeteneği; (d) hayat meselelerini çözmek için manevî kaynaklardan yararlanma yeteneği; (e) erdemli davranma ya da erdemli olma (affetme, şükran duyma, mütevazî olma, şefkat gösterme vb.) yeteneği. Maneviyatın bir zekâ için gereken ölçütleri karşıladığına ilişkin kanıtlar gözden geçirilmiştir. Maneviyatın bir zekâ çatısı dahilinde incelenmesinin imâları tartışılmıştır.

Bu makalede, maneviyatın bir zekâ tipi olarak tasarlanabileceği tezini ileri sürüyorum. Birbirleriyle ilişkili bir takım yetenek ve marifetler, maneviyatın kanıtı olarak telakki edilmiştir. Zekâ ile maneviyat arasındaki örtüşmeyi ciddi olarak düşünmenin, daha önce ihmal edilmiş olan teorik ve pratik bölünmeleri giderebileceğini iddia ediyorum. Bir manevî zekâ çatısı, hem din ve maneviyat psikolojisindeki çok farklı araştırma bulgularını bütünleştirme, hem de davranışın manevî temellerine taze keşifler kazandıran yeni araştırmalar üretme potansiyeline sahiptir.

Maneviyat ile dindarlığın birçok anlamı, son zamanlarda etkin teorik ve empirik araştırmanın odağı haline gelmeye başlamıştır. Aynı zamanda din psikolojisinde ortaya çıkan eğilimler, hayatta başarılı olmanın fiziksel sağlık, psikolojik iyilik ve evlilikle ilgili memnuniyet ve istikrar gibi yaygın ölçütleriyle ilişkili olan manevî inanç, bağlanma ve uygulamaları içeren uyum sağlayıcı işlevselliğin etkileyici fakat henüz bütünleştirilmemiş bir dökümünü sağlamıştır. Bu farklı

* Robert A. Emmons, Kaliforniya Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. Makalenin İngilizce orijinali, "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern" adıyla, *The International Journal for the Psychology of Religion* (2000, 10 (1), pp. 3-26) dergisinde yayınlanmıştır.

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (aliulvi@marmara.edu.tr).

*** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

literatürü birleŐtirme potansiyeli bulunan bir kavram, önemli bir bütünleştirici işlev hizmeti görebilecektir. Manevî zekâ, böylesi bir bütünleştirici kavram olabilir.

Nihaî İlgi Olarak Maneviyat

Maneviyat, nihaî ilginin kişisel ifadesidir. Tillich (1957), en geniş ve en kapsamlı anlamda dinin özünün, nihaî olarak ilgili olma durumu –insan güdüsünde benzeri bulunmayan bir tutkuya, bir “sonsuz tutkusu”na sahip olma- olduğunu savunmuŐtur. Din, “öncelikli olarak bütün diğer ilgileri niteleyen ve hayatımızın anlamına ilişkin sorunun cevabını bizzat ihtiva eden bir ilgi, bir nihaî ilgi ile kavramıŐ olma durumudur.” (Tillich, 1963, s. 4). Aynı Şekilde Heschel (1955) de Tanrı’yı arayıŐı, “nihaî olanın aranıŐı” (s. 125) olarak tanımlamıŐtır. Allport (1950) ise olgun dinî duyguyu, “kişinin kendi hayatında **nihai derecede önemli** gördüğü ve eŐyanın tabiatında sürekli veya merkezi kabul ettiği amaç veya ilkele-re... uygun Şekilde karşılık verdiği bir yatkınlık” (s. 56) olarak nitelemiŐtir. Maneviyat, “nihaî ve kişisel hakikatleri ilgilendirir” (Wong, 1998, s. 364) Şeklinde de tanımlanmakta ve kişinin nasıl “hayatını nihaî olanla anlamlı hale getireceğine ve kâinatın en derin hakikatlerine karşılık vereceğine” (Bregman ve Thierman, 1995, 149) işaret etmektedir.

Son kitabımda (Emmons, 1999), nihaî ilginin, bireysel hedeflere/amaçlara yönelik çabalarındaki mevcudiyetinin incelenmesine hasredilmiş bir araştırma programı tasarladım. Kişisel çabalar, insanların genellikle yapmaya çalıŐtıkları Őeyi, yani hedef takiplerinin “imzasını” simgeler. Din ile hedefler arasında yakın bir ilişki vardır. Dinî inanç sisteminin ve dinî dünya görüşünün iŐlevlerinden biri, “en ciddi ve en kapsamlı hedeflerin gerçekteŐmesini mümkün kılabilecek” bir rehber sağlayarak (Apter, 1985, s. 69), “insanların hayatlarında ne için çaba göstermeleri gerekebileceğine dair nihaî bir vizyon” temin etmesidir (Pargament ve Park, 1995, s. 15). Manevî geliŐimi mecazî olarak tasvir etmek için hedef dili kullanımının uzun bir tarihi vardır. İbadetle ilgili metinlerde, manevî gelişim ve manevî olgunluk, nihaî hedefin kutsal ile iç içe olması dolayısıyla, hedefe ulaşma süreçleri olarak görölmektedir. Bu nedenle kutsal, kişinin hayatındaki nihaî ilgileri Şekillendiren ve yönlendiren nihai ilgidir. Öyleyse, kutsala odaklanmış kişisel hedefler olarak manevî çabalar, insanların hayatlarında karŐılaŐmış oldukları nihaî ilgileri içeren bir yol haline gelir. Nihaî ilgiler, güdülenme, maneviyat ve zekâyı bağlayan köprülerdir.

Kişisel çaba yaklaşımı, köklerini, bilişsel kişilik teorisinde bulur. KiŐiliđe bilişsel-güdüsel yaklaşımın temel varsayımları Őöyledir: İnsanlar, kişisel olarak anlamlı bir Şekilde tanımlanmış hedeflere doğru çaba göstermek üzere sürekli gayret sarf etmekle meŐgul olan maksatlı, (genellikle) rasyonel varlıklardır. Bu hedefler, bunların dıŐavurumunu/tezahürünü durumdan duruma ve zaman içerisinde

şekillendiren kültürel talepler ve durumsal davranış kabiliyetleri ile birlikte güdü eğilimleri ve temel ihtiyaçlar gibi içsel eğilimlerin bir işlevi olarak ortaya çıkarlar. Hedef-yönelimlilik formu içerisinde güdülenme, bilişsel yaklaşımın önemli bir bileşeni olan ve insanların davranışına tutarlılık kazandırıp şekillendiren kişiliğin anahtar bir boyutudur. Hedefler, güdüler ve değerler gibi güdüsel birimler, çevresel uyarıcılara bağlı olarak çeşitli düzeylerde harekete geçirilebilecek hiyerarşik bir sistem oluşturlar.

Zekâ, Kişilik ve Uyum Sağlayıcı İşlevsellik

Kişisel çaba gösterme çatısına ilişkin bilişsel-güdüsel bakış açısı, zekânın kişilikteki rolünün yeniden kavramlaştırılması için açılmış bir kapı olarak durmaktadır. Zekâ ile kişilik arasındaki ortak alana hasredilmiş son bir eser (Sternberg ve Ruzgis, 1994), bu ayrı alanlardaki birkaç seçkin araştırmacının katkılarını içermektedir. Bu araştırmacılar, birçoğu aynı zamanda zekâ ile manevî süreçlerin araştırılması ile ilgili olan, zekâ ile kişilik süreçleri arasındaki birtakım önemli bağlılıkları incelemişlerdir.

Ford (1994), insanın işlevselliği hakkında sorulması gereken dört temel soruya dikkat çekmiştir. Bunlara süreç, içerik, etkinlik ve gelişim sorusu olarak atıfta bulunmuştur. Bu dört soru kişilik psikolojisinin kalbinde yer almakta ve ikisi doğrudan elinizdeki makalenin odağını oluşturmaktadır. İçerik sorusu, “ne” veya kişiliğin sahip olucu yönüne —bir insanın düşünce, hedef ve eylemlerinin özü veya anlamı nedir?- göndermede bulunur. Maneviyat ve din, pek çok insan için hedefe ulaşmanın önemli alanlarıdır (Emmons, 1999). Etkinlik sorusu, hayatta başarının —mutluluk, hayat memnuniyeti, kişilik bütünlüğü vb.- bazı ölçütlere göre kişinin nasıl iyi bir şekilde işlev göreceği ile ilgilidir. Ford, zekânın, etkinlik sorusuna değinen en genel şekilde işleyen yapı olduğunu iddia etmiştir. Öyleyse zekâ, “bir kişinin, içerisinde bazı özel bağlam kümeleri ve değerlendirici sınır durumları bulunan uygun hedeflere ulaşmakla ilişkili işlevsellik karakteristiği” (s. 203) olarak tanımlanır.

Zekânın Tanımlanması

Zekânın nasıl tanımlanacağı konusunda çok az görüş birliği vardır (Neisser ve dęr., 1996; Sternberg, 1997). Çoğu anlayış, zekâ ile uyum sağlayıcı problem-çözme davranışını bir tutar; burada problem-çözme, pratik olarak hedefe ulaşma ve bir takım olumlu gelişimsel neticelere göre tanımlanır. Sternberg’e (1990) göre, zeki davranışın uyum sağlayıcılığı, organizmanın hedeflerini karşılama işlevi yapıp yapmadığı ışığında incelenir. Zekâ son zamanlarda şu şekillerde tanımlanmıştır: “Hâlihazırda problem-çözmeye uygun yetenekler ve bilgi düzeyi” (Chiu, Hong ve Dweck, 1994, s. 106), “rasyonel kurallara dayalı kararlar vasıtasıyla oluşan engellere rağmen hedeflere ulaşma yeteneği” (Pinker, 1997, s. 62), “bire-

ye, sorunları çözmeye veya belirli bir kültürel ortamda önem taşıyan ürünler ortaya koyma imkânı veren yetenekler manzumesi” (Walters ve Gardner, 1986, s. 164) ve “herhangi bir çevresel duruma... uyum sağlamak için gerekli olan zihinsel yetenekler” (Sternberg, 1997, s. 1036). Problem çözmeye, doğal olarak hedef-yönelimlidir –bir hedefi tanımlama, tespit etme, hedefe giden uygun güzergâhları izleme ve ortak erişimi en yüksek düzeye çıkarmak için potansiyel olarak çatışan hedefleri organize etme, kişinin uyum sağlayıcı manzarasının etkin müzakeresi için gerekli olan problem-çözme yetenekleridir. Hedef ortamı, çözümlenecek bir dizi problem yarattığı gibi, dışsal engeller veya engellenme, depresyon, kaygı ve başka isteklerle çatışma gibi içsel engeller karşısında bu hedefleri takip etmek için strateji ve planlar formüle etmeyi de gerektirir. Meselâ, Tanrı’nın razı olacağı bir hayatı yaşamamanın nihâî ilgisi, Tanrı’nın razı olacağı bir hayat tarzını seçme ve bağlanmayı, Tanrı’nın razı olmayacağını seçme ve bağlanmadan kaçınmayı; ve engellenmeler, vesveseler ve bu tür ölçülü ve sorumlu bir hayat yaşamaya çalışırken böylesi çabaları desteklemeyen bir çevrede kaçınılmaz olarak vuku bulacak aksiliklerin üstesinden gelmek için içsel nefis terbiyesi mekanizmalarını gerektirir.

Bu zekâ tanımlarının arkasındaki merkezi tema, uyum sağlayıcı problem çözmeye üzerine bir yoğunlaşmadır. Diğer önemli temalar, uyum sağlayıcı işlevselliği oluşturan ve uyum sağlayıcı bir şekilde işlev görmeyi gerektiren konulardır. Dweck (1990), uyum sağlayıcı işlevselliği uyum sağlayıcı olmayanından ayırt etmek için üç ölçüt dizisi sıralamıştır: Birincisi, uyum sağlayıcı yapı, hedef çatışması ihtimalini asgariye indirmelidir. Rekabet halindeki hedefler etkili işlevselliği tehlikeye düşürür ve psikolojik ve fiziksel stresin önemli bir kaynağıdır (Emmons ve King, 1988). Tanrı’nın razı olacağı bir hayatı yaşama hedefi, kendine hizmet etme hedefleriyle kolayca çatışabilir. Uyum sağlayıcılık, diğer özelliklerle birlikte, daha üst düzey ilkelerin hizmetindeki birçok hedefin eşgüdümü anlamına gelir. Uyum sağlayıcı bir yapının ikinci ölçütü, hedefe ulaşma ihtimalini arttırması olmalıdır. Üçüncüsü, uyum sağlayıcı bir yapı, bireye, mevcut bilgiyi azami düzeyde etkin olarak kullanma imkânı vermelidir.

Ford (1994), etkin işlevsellik için dört ön şart sıralamıştır: hedefe yönelik eylemin içeriğini belirleyen güdülenme, hedeflere yönelik eylemin arzu edilen sonuçlarını üreten yetenekler, güdü ve yetenek bileşenlerini destekleyen biyolojik yapı ve hedefe giden süreci kolaylaştıran (veya en azından engellemeyen) destekleyici çevre. Şu halde, zeki davranış, “biyolojik ve davranışsal kabiliyetleri hedefe ulaşmayı kolaylaştırmak (veya en azından imkân tanımak) için gereken bilgisel ve maddî nitelik ve kaynaklara sahip bir çevreyle uygun etkileşimleri destekleyen güdülenmiş, yetenekli bir kişiyi” gerektirir (s. 203). Belirli alanlar kapsamındaki zekâ şunlarla açığa çıkarılır: geniş ve derin bilgi, iş başarıları, kendiliğindenlik veya iş yapma kolaylığı, güç şartlarda ustaca icraat, üretici esneklik, öğrenme hızı ve gelişimsel değişim.

Çoklu Zekâ Teorisi

En etkili ve en yaygın zekâ teorilerinden biri Gardner'in çoklu zekâ teorisidir (MI; Gardner, 1993, 1995, 1996; Walters ve Gardner, 1986). Gardner'in teorisi, son zamanlarda moda olan yegâne zekâ yaklaşımı değildir (bazı çağdaş bakış açılarını gözden geçirmek için bk., Neisser ve dğr., 1996). Ancak ben bu teoriyi burada üç ana nedenden dolayı tercih ettim: (a) psikologlar, eğitimciler ve halk arasında revaçta olması ve bilinmesi, (b) Gardner'in, zekâ türünü değerlendirmek için belirlediği geniş kapsamlı ölçütlerin bulunması ve (c) çoklu zekâ teorisi konusunda yayınlanmış makalelerinde Gardner'in, maneviyatın esaslarını bir zekâ gibi dikkate alması.

Yukarıda ifade edildiği üzere Gardner (1993, 1995, 1996; Walters ve Gardner, 1986) zekâyı, sorunları çözmek ve belirli bir kültürel ortam veya topluluk içerisinde değer taşıyan ürünler ortaya koymak için kullanılan birtakım beceriler olarak tanımlamaktadır. Gardner, görece özerk, toplam sekiz entelektüel kapasite varsaymıştır. Bunlar her insanda fitri/doğal potansiyeller olarak mevcuttur; ancak genetik olarak bireysel yeteneklere ve gelişim potansiyeline göre farklılık gösterirler. Bu sekiz farklı zekâ çeşidi şunlardır: dil, mantık-matematik, mekân, müzik, beden-kinestetik, kişilerarası, içsel ve doğaya dönük zekâ. Her bir zekâ, genel zekânın külli, birleşik varlığından ayrı, kendi başına bir sistemdir. Gardner, bu müstakil zekâların, kültürel anlamları ve temel nöral/sinirsel yapıları karşılık gelmeleri esasına göre var olduklarını öne sürmüştür. Gardner (1993), bu müstakil hesap veya bilgi işlem sistemlerinin mevcudiyetine ilişkin kanıtlar sunmakta ve kültürlerin kendi üyeleri içerisinde belirli becerilerin gelişimini en üst düzeye çıkarmak için farklı durumlara göre düzenleme yapmalarını önermektedir.

Zekâ olarak nitelenen yeterlilik ve kabiliyetlerin neler olduğunu belirlemek amacıyla Gardner (1993), bağımsız bir zekâyı ayırt etmek üzere sekiz ölçüt düzenlemiştir:

1. Tanımlanabilir temel bir işlem veya işlemler dizisi,
2. Evrimsel bir geçmiş ve mümkünlük,
3. Karakteristik bir gelişim örüntüsü,
4. Beyin hasarı vasıtasıyla potansiyel ayırım,
5. Yeteneğin istisnai varlığı veya yokluğu ile tanınmış kişilerin mevcudiyeti,
6. Bir sembol sistemi içerisinde kodlama duyarlılığı,
7. Deneysel psikoloji araştırmalarının desteği,
8. Psikometrik bulguların desteği.

Zekâ listesi tartışılabilir olsa da, bu sekiz ölçüt tartışılmaz. Beşerî bir kapasitenin, çoklu zekâ çatısı içerisinde zekâ addedilebilmesi için, bu ölçütlerin çoğunu karşılaması gerekir.

Maneviyat, insanın entelektüel repertuarının parçası olarak düşünölmeli midir? Diğer zekâ çeşitleriyle kıyaslanabilecek manevî bir bilgi işlem sistemi var mıdır? Gardner'in (1993), herhangi bir zekânın mevcudiyeti için belirlediği ölçütler maneviyata uygulanırsa ne olacaktır? Ben, sekiz ölçüte oldukça uygunluk gösteren birbiriyle ilişkili bir yetenek ve marifetler manzumesi olarak maneviyata meşru bir zemin oluşturulabileceğini iddia ediyorum. Sınırlı bir maneviyat tanımının, Gardner'ı, maneviyatı bir zekâ çeşidi olarak düşünme ihtimalinden, zamanından önce vazgeçmeye zorladığı izlenimini edindim. Zekâ ve maneviyat kavramlarının çekiciliği göz önünde bulundurulursa, empirik verilerin tarafsız bir şekilde incelenmesi teminat altına alınmış olacaktır. Manevî zekâyı Gardner'ın ölçütlerine göre incelemeye girişmeden önce, manevî zekâyı oluşturan Şeyin mahiyetini ayrıntılarıyla anlatmak gerekmektedir.

Çoklu Zekâ Teorisinde Maneviyat

Çoklu zekâ ile ilgili yazılarında Gardner (1996), maneviyatın zekâ çeşitlerinden biri olmadığını açıkça ifade etmiştir. Meselâ; "asla öyle yapmamama rağmen, bana ne kadar sıkça bir 'manevî zekâ' varsaymam söylendiğini tek tek sıralayamam ve doğrusu bu ihtimali hem sözlü hem de yazılı olarak açıkça reddettim" (s. 2). Bundan bir yıl önceki bir makalesinde Gardner (1995), maneviyatın zekâ listesine eklenmek için uygun olup olmadığının, aşırı olmayan psikoloji çevrelerinde tartışılmasını ve araştırılmasını istemiştir. Gardner, *Sıradışı Zihinler* (1997) adlı kitabının bölümlerini "Manevî Sıradışılık" ve "Ahlaki Sıradışılık" konularına hasretmiştir. Karizmatik manevî liderlerin (meselâ, Papa XXIII. John, Mahatma Gandi, Martin Luther King, Jr.) diğer insanlar üzerinde bıraktıkları çeşitli güçlü etki örneklerinin yanı sıra, bedeli kendileri için ne kadar büyük olursa olsun, kişisel amaçlarını daha yüce amaçlar uğruna feda eden sıra dışı ahlak örneklerine de dikkat çekmiştir.

Maneviyat, Gardner'ın zekâ için belirlediği ölçütleri karşılamakta mıdır? Diğer anlamlarına ilaveten maneviyatı belirli yetenek ve marifetleri kapsayan bir manzume olarak düşünmek yararlı olabilecektir. Öyleyse maneviyat; uyum sağlayıcı, bilişsel-güdüsel terimlerle kavramsallaştırılabilir ve esasında günlük hayat şartlarıyla ilgili çeşitli sorun-çözme becerilerinin temelini oluşturabilir. Bu pragmatik yaklaşım, maneviyata, manevî zihin hallerinin her nasılsa başka bir "varoluş düzlemi"nde -fenomenolojik olarak geçerli ancak somut hayat şartlarında sorun çözme ve amaca ulaşmayla çok az alakası olan bir varoluş durumu oldukları şeklindeki yanlış kanaate karşı koyabilecek bir bakış açısı sunar.

Ancak bu muhakeme silsilesini devam ettirmeden önce, bir uyarı kaydı konulması gerekir. Aşağıdaki önemli noktada yanlış anlaşılmak istemem. Maneviyatı bir zekâ olarak görmek, onun problem çözmeden daha fazla bir Şey olmadığı ya da bireylerin günlük hayatın sorunlarını aşmak için sırf maneviyatlarını "kul-

landıkları” anlamına gelmez. Bu hatalı çıkarıma atlamak, din psikolojisinde büyük bir yanlış anlamaya yol açacak “sırf saçma” (Paloutzian, 1996) bir karara varma örneği olabilecektir. Maneviyat, kolay tarife, basit ölçüme veya başka bir şahsın hayatında hemencecik teşhise gelemeyen fevkalade zengin ve farklı bir kavramdır. Benim tezim iki boyutludur: (a) zekâ ile ilgili, maneviyat ile ilişkili birtakım yetenek ve marifetler mevcuttur ve (b) bu yeteneklerdeki bireysel farklılıklar, kişinin öz niteliklerini oluşturur. Ben, maneviyatın zekâyâ veya birtakım bilişsel yetenek ve kabiliyetlere indirgenebileceğini de iddia etmiyorum. Ben, imana dair işlevsel olmayan, yani sadece faydacı terimlerle açıklanamayan bir niteliğin bulunduğunu inkâr etmiyorum.

Bilgi Tabanı Olarak Maneviyat

Bir uzman bilgi tabanı, çevreye uyumu kolaylaştıran, belirli bir müstakil alan içerisindeki bilgi birikimidir. Manevî zekâ, kişinin uzman bilgisinin bir parçası olabilen birtakım yetenek ve yeterliliklerden oluşur. Manevî bilgi, kişinin uyum sağlayıcı problem-çözme davranışına yol gösterebilen bilgi tabanının bir parçasıdır. Meselâ, manevî oluşum tamamen kutsala ilişkin bir uzman bilgi tabanı bilgisidir. İnşa etme ile ilgilidir. Maneviyat, bireylere bir bilgi kaynağı ve ilgi ve alakaların bir işlevi olarak hizmet edebilir, bireyler bu bilgi sürecinde az ya da çok maharetli hale gelir. Meselâ, kutsal metin incelemeleri ve manevî eğitim uygulamaları sayesinde manevî bilgi tabanının derinlik ve genişliği gelişip saflaşır. Dinler, bireylere, iyi bir hayat yaşamak için gereken kaynakları temin eden bilgi sistemleri (Bowker, 1976; Hefner, 1993) olarak tanımlanmıştır. Keza Mayer ve Mitchell (1997) de dini, hayat meselelerine, özellikle ahlâk alanındakilere, çözümler oluşturmak üzere bir çerçeve veya uygun bir zemin sağlayan duygu-temelli kurallar sistemi olarak tasvir etmişlerdir.

Manevî Zekânın Unsurları

Manevî zekâyı tanımlayan en az beş temel yetenek vardır. Bu yetenekler, bilinen bütün kültürlerde olmasa da çoğu kültürde değerli kabul edilmişlerdir. Bazı kültürler, bazı yeteneklere diğerlerinden daha fazla değer verecektir (Kwilecki, 1988). Bu beş yeteneğin (beş ve yalnız beş olması anlamında) kutsal/dinsel olduğu konusunda ne herhangi bir şey mevcuttur ve ne de ben onları önceden kararlaştırılmış herhangi bir sıra içerisinde sunuyorum. Manevî zekâ sahibi bireyler en azından şunlarla nitelendirilir: (a) Aşkın/müteal için kapasite; (b) yüksek manevî bilinç durumlarına girme yeteneği; (c) günlük faaliyet, olay ve ilişkileri bir kutsal duygusu ile kuşatma yeteneği; (d) hayat meselelerini çözmek için manevî kaynaklardan yararlanma yeteneği; (e) erdemli davranma ya da erdemli olma (affetme, şükran duyma, mütevazı olma, şefkat gösterme vb.) yeteneği. Manevî kişilik özelliklerindeki bireysel farklılıkları ifade eden bu beş

ana unsur, Tablo 1’de gösterilmektedir:

Tablo 1: Manevî Zekânın Ana Unsurları

1—Aşkın/müteal için fizikî ve maddî kapasite,
2—Yüksek bilinç durumlarını deneyimleme yeteneği,
3—Günlük yaşantıyı kutsal hale getirme yeteneği,
4—Sorunları çözmek için manevî kaynakları kullanma yeteneği,
5—Erdemli olma kapasitesi.

Aşkınlık ve mistisizm: Manevî zekânın ilk iki unsuru, kişinin, yüksek veya sıra dışı bilinç şekillerine girme kapasitesiyle ilgilidir. Aşkınlık, fizikselliğin olağan sınırlarının üzerine çıkma ya da ötesine geçme anlamına gelir. Aşkınlık, ilahi bir varlıkla ilişki kurmak için doğal dünyamızın üzerine yükselmeyi ifade edebilir ya da kendi yüksek farkındalığımızı sağlamak için fiziksel durumumuzun ötesine geçmeye atıfta bulunabilir (Slife, Hope ve Nebeker, 1997). Aşkınlık temaları maneviyat tanımlarında belirgin şekilde rol oynar. Meselâ Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf ve Saunders (1988) maneviyatı, “aşkın bir boyutun farkındalığı ile ortaya çıkan ve benliğe, ötekilere, tabiata, hayata ve kişinin Nihai olduğunu düşündüğü şeylere ilişkin tanımlanabilir belirli değerlerle nitelendirilen varoluş ve tecrübe ediş tarzıdır” (s. 10) şeklinde açıklamışlardır. Aşkınlık, kişinin hayatla eşzamanlılık hissini ve insanlıkla ölümle bile koparılamayacak bir bağ geliştirmesini mümkün kılan temel bir kapasitesi olarak tarif edilmiştir (Piedmont, 1999). Maneviyat, zihnin, dikkati eğitime ve farkındalığı saflaştırma gibi kapasitelerini geliştirmeye duyarlı “bir sanat olarak” görülmüştür (Walsh ve Vaughan, 1993).

Mistisizm, bütün sınırların kaybolduğu ve nesnelere bir bütünlük içerisinde birleştirildiği bir birlik veya bütünlük duygusu şeklini alan nihai gerçeğin farkında olmaktır. Shulman’ın (1995) New York City yeraltı trenindeyken vuku bulan mistik deneyimine bakalım:

Aniden, vagondaki soluk ışık olağanüstü bir berraklıkla ışıdamaya başladı, etrafındaki her şey tarif edilemez bir ışıkla parıldıyordu ve birbirine benzemeyen yolların karşı karşıya oturduğu koltuklarda, bütün canlı varlıkların mucizevî bağını gördüm. Hissetmedim; gördüm. Gelişigüzel bir düşünce olarak başlayan şey, tıpkı gezegendeki bütün insanların hep birlikte güneşin etrafında hızla hareket etmesi gibi, vagondaki herkesin hep birlikte şehir merkezine doğru hızla hareket ettiği büyük ve birleştirici bir vizyon olmuştı, -bizim tüm canlı kalabalığımız- hayatın, ender ve gizemli tesadüfî ile çözülemez biçimde bağladığı birleşik bir aile haline gelmişti. Sayısız yüzeysel farklılıklarımızın önemi yok, ileriye ve geriye sonsuzca uzanan muhtemel anlar dışında, sadece şu anda yaşıyor olmamız nedeniyle hepimiz eşitiz, hepimiz biriz. Bu vizyon, içimi, bütün insanlığa karşı önüne geçilemez bir sevgiyle ve hayatlarımız ne kadar eksik ve kusurlu olursa olsun yaşadığımız için çok şanslı olduğumuz hissiyle doldurdu (s. 55-56).

Manevî zekâ sahibi bireyler, tefekkürî ibadet gibi diğerk manevî hallerin yanı sıra bu tür bilinç hallerine girmeye özellikle yatkın olabilirler (Foster, 1992). Mistik tecrübe konusunda hatırı sayılır ölçüde empirik araştırma yapılmıştır (zet için bk., Hood, Spilka, Gorsuch ve Hunsberger, 1996, 6.–7. bölüm). Newberg ve d’Aquili (1998), trensl dinî ritüellerden doğan birleştirici manevî deneyimlerin toplumsal öneminin yanı sıra bireysel meditasyonun fizyolojik faydalarından da bahsetmişlerdir.

Kutsallaştırma: Kutsallaştırma, manevî zekânın üçüncü unsurunu içermektedir. Kutsamak, zel –kutsal veya ilahî– bir amaç için tahsis etmek demektir. Olağan faaliyetlerde kutsalın varlığının tasdiki, bütün büyük dünya dinlerinde manevî bilinin bir boyutudur (Monk ve dđr., 1998). Çağdaş araştırmalar bu kutsallaştırma sürecinin önemli sonuçları olduğunu belgelemektedir. Çalışma, bir görevden ziyade bir ağrı olarak anlaşıldığında (Davidson ve Caddell, 1994; Novak, 1996) veya ebeveynlik kutsal bir sorumluluk olarak görüldüğünde (Dollahite, 1998), sırf seküler kavramlarla dşnldklerinden daha farklı ele alınmaya başlanacaktır. Koşmak veya golf oynamak gibi görünürde sıradan faaliyetler bile manevî anlama doldurulabilecektir (Murphy, 1972). *Ateş Arabaları* filminde (Hudson, 1981) Eric Liddell, “koştuğumda, Tanrı’nın rızasını hissediyorum” işaatında bulunduğunda, koşmanın daha derin anlamını yankılamaktadır. Dinî kutsallaştırma, benlik, aile, yuva, meslek ve hedefler kutsalla aşlanmış olduğunda gerçekleşir. Mahoney ve arkadaşları (1999), evli çiftlerin, ilişkilerini ilahi niteliklerle dolu olarak gördüklerinde, evliliklerini kutsal bir ışıkta görmeyen çiftlere nazaran daha yüksek evlilik doyumunu, daha yapıcı sorun çözme davranışlarını, azalan evlilik çatışmaları ve ilişkiye daha fazla bağlılık bildirdiklerini tespit etmiştir.

Zekâ dili içerisindeki sınıflama; insanları, problemleri çözmeye ve etkin eylem planlamaya ikna etmek için kullanılabilir uzmanlık olarak görüldüğünde, kutsallaştırmaya imkân tanır. Emmons, Cheung ve Tehrani (1998), hayattaki kişisel çabaların, bir kutsama süreci sayesinde manevî hale gelebileceğini örneklerle ispatlamışlardır. Manevî çabalar, insan hayatındaki nihai ilgileri temsil eden kasti/niyetli durumlardır. Kutsal duygusuyla doldurulmuş olmaları, bu amaçların seküler çabalarda bulunmayan anlamını ve gücünü kazanır (Emmons ve dđr., 1998). Emmons ve arkadaşları (1998), Tillich’in (1957), bu makalenin başında tanımlanan nihâî ilgi olarak din kavramından yararlanarak, kişisel amaç mücadeleleri vasıtasıyla nihai ilgileri güvenilir bir Şekilde belirlemek üzere ölçütler geliştirmişlerdir. Manevî mücadele rnekleri Őöyleydi: “hayatım için Allah’ın iradesini seçmek”, “Kur’an’ın talimatlarını günlük hayata uygulamak”, “merhametli ve bağışlayıcı olmak”, “iş arkadaşlarımla İncil’e Őevkle katılmak” ve “Tanrı’ya daha yakın olabileyim diye hayatımı odaklamak”. Araştırmalar, insanların, hayatlarını nihai ilgiler etrafında ynlendirdiklerinde, bir anlamlılık, tatmin ve kişilik bütünlüğü duygusu deneyimine eğilimli olduklarına işaret etmektedir

(Emmons, 1999; Emmons ve dđr., 1998).

Dinî ve manevî başa çıkma: Dördüncü özellik, yani hayatın sorunlarını çözmek için manevî kaynakları kullanma yeteneği, dinî ve manevî başa çıkmayı içermektedir (Pargament, 1997). Pargament, başa çıkma sürecinde manevî ve dinî kaynakların etkisini belgeleyen geniş bir literatürü incelemiştir. Sorun çözmeye, etkili başa çıkmanın olmazsa olmazıdır, zira etkili başa çıkma, sorun çözmeye yeteneklerinin uygulanmasını gerektirir. Lazarus ve Folkman (1984), problem çözmeyi Şu şekilde tanımlamaktadırlar:

Bilgi edinmek için araştırma, alternatif eylem tarzları oluşturmak için sorunu saptamak amacıyla şartları analiz etme, alternatif eylem tarzlarını düşünme, alternatifleri istenen ve beklenen sonuçlara göre ölçüp biçme ve uygun bir eylem planı seçme ve uygulama yeteneği (s. 162).

Bunlar, önceki amaçlar terk edilip yenileri benimsendiğinde gerekli olan yeteneklerdir. Manevî dönüşümler, amaçların önceliğini yeniden belirlemeyi şekillendirebilir (Paloutzian, Richardson ve Rambo, 1999) ve amaçları gözden geçirip öncelikleri tekrar belirleme yeteneği, zekâ göstergesidir (Haslam ve Baron, 1994). Ayrıca, iç-güdümlü dindar bireyler, daha az dindar olanlara nazaran, travmatik strese yol açan durumlara baş etmede becerili olmaya, travmatik krizlerde anlam bulmaya ve travma sonrasında olgunlaşma deneyimine daha yatkındırlar (Park, Cohen ve Murch, 1996). Manevî başa çıkmanın bütün şekilleri eşit derecede etkili değildir; meselâ, Tanrı ile işbirliği yapmak, pasifçe O'na havale etmekten genellikle daha uyum sağlayıcıdır (Pargament, 1997).

Erdem Özellikleri: Manevî zekânın beşinci ve son unsuru, istikrarlı biçimde erdemli davranışta bulunma kapasitesidir: bağışlama, Şükran duyma, tevazu gösterme, merhametli olma, özveriyle sevmeye. Bu listenin kapsamlı olma iddiası yoktur. Bu kavramların gerçekte bütün büyük dini geleneklerde belirgin olmaları nedeniyle, bu erdemler manevî zekâ başlığı altında yer almışlardır. Bu erdemler, Aristo'dan günümüze değin beceri olarak düşünölmüşler (Wallace, 1978; Zagzebski, 1996), bu nitelikler uygulama ve talimatlarla işlenmeye müsait olarak görölmüşlerdir. Zagzebski (1996), erdemleri, "kişiyi, diğer herhangi bir nitelikler kategorisinden daha çok tanımlamaya" yaklaşan, "kişinin kazanılmış mükemmellikleri" olarak tanımlar (s. 135).

Erdemler, hem nihaî ilgileri temsil eden güdülenme ile hem de etkili eylemle bağlantılıdır. Bu içsel nitelikleri erdem olarak görmek; bunların, insanların dünyada etkin bir şekilde işlev görmesine imkân sağlayan beşeri güç kaynakları olmaları demektir. Psikologlar dikkatlerini, ahlâk felsefecileri (Zagzebski, 1996) ve ilahiyâtçıların (Schimmel, 1997) uzun süreden beri ilgilendikleri bu beşeri güçlerin araştırılmasına çevirmeye başlıyorlar (Baumeister ve Exline, 1999; Seligman, 1998). Baumeister ve Exline (1999), öz-denetim, erdemlerin çoğu-

nun altında yatan merkezi psikolojik özellik olduğunu ve gerçekte bütün hayat alanlarında başarı için gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aynı şekilde, yedi ölümcül günahın özünde, öz-denetim eksikliği bulunmaktadır: oburluk, tembellik, kibir, öfke, hırs, şehvet ve haset. Sonraki bir başlık altında, özellikle tevazu erdeminin faydaları üzerinde duracağım.

Bu ana unsurları belirlemek, bir manevî zekâ yapısı önermek için başlangıç noktasıdır. Beş özellikten daha çok ya da daha az olup olmadıkları tartışmaya açıktır. Manevî zekâ araştırması, bu erken gelişim evresinde, kapsamlı bir kavramsal yaklaşımdan çok fazla yararlanabilecektir. Manevî zellik ve beceriler konusunda, bilimsel araştırmalar vasıtasıyla daha çok bilgi sahibi oldukça, bu temel yeteneklerle ilgili daha tanımlayıcı ifadeler mümkün olabilecektir. Bu arada, bu beş özelliğin her birinin, manevî zekâ olarak adlandırılabilir daha kapsamlı bir kapasitenin doğrulanabilir boyutları olduğuna inanıyorum. Bu çatı yanlışlanabilir de. Araştırmalar, bu temel yeteneklerin birlikte bir küme oluşturmadıklarını gösterdiği takdirde, manevî zekâ yapısının üst düzey niteliğinin sorgulanması gerekecektir.

Maneviyat, Gardner'in ölçütlerini Karşılıyor mu?

Maneviyatı, birbiriyle ilişkili yetenek ve marifetler manzumesi olarak var saymak, onu bir zekâ şekli olarak nitelendirmenin ilk basamağıydı; fakat maneviyatın, kabul edilmiş çoklu zekâ teorisi karşısında ne durumda bulunduğunu henüz göremedik. Maneviyat, zekâ olarak kabul edilmek için, testi geçer mi? Gardner'in (1993) ne sürdüğü ltleri karşılamak, nörolojik, gelişimsel, evrimsel ve psikolojik kanıtları sıralamayı gerektirmektedir. Bu kaynakların her birinden ilgili veriler elde edilmeye başlanmıştır. Aşağıda, bu alanların her birinden açıklayıcı bir örnek mevcuttur. Ben, bu zekâ tipine giren temel yetenekleri bir araya getirdiğim konusundaki kanaatimi zaten arz etmiştim. (1. Ölçüt). Gardner'in yaklaşımı, büyük oranda beyin işlevine dayandığından, ben de biyolojik düzeydeki analizlerle başlayacağım. Diğer zekâ teorileri, herhangi bir zekâ tesisi için, az çok alternatif ölçütler önermektedirler (meselâ, Sternberg, 1997). Daha önce belirttiğim nedenlerden ötürü, çalışma tezgâhı olarak Gardner'in teorisini seçmiş bulunmaktayım.

Evrimsel açıdan mümkünlük: Maneviyat ile dindarlığın biyolojik temeli  analiz düzleminde incelenebilir: evrimsel biyoloji, davranış genetiği ve sinir sistemi. Dinin evrimsel açıdan mümkün olduğuna ilişkin iddialar, birkaç farklı kesimden –biyolog, psikolog, antropolog ve ilâhiyatçılar- gelmektedir. (Hood, Spilka, Hunsberger ve Gorsuch, 1996; Kirkpatrick, 1999; McClennon, 1997; Pinker, 1997; Wilson, 1978). Psikolojik bir bakış açısından evrimsel biyoloji, dinî inanç, uygulama ve bağlılıklara bütünleştirici bir ereve sağlamak üzere ileri sürülmüştür (Kirkpatrick, 1999). Kirkpatrick, dinî inanç sistemlerinin evrensel

başarısının; dinin, atalarımızın karşılaştığı belirli problem türlerini çözmek için doğal seçim yoluyla evrimleşen geniş bir psikolojik mekanizmalar dizisini kullanıyor olmasına atfedilebileceğini iddia etmiştir. Üstelik bu mekanizmalar, hem müşterek din yoluyla ifade edilen kültürel düzeyde, hem de kişisel dindarlık veya maneviyat açısından bireysel düzeyde mevcuttur. Kirkpatrick, çeşitli dinî inanç ve davranışların altında yatan bağlanma, koalisyon oluşturma, toplumsal mübadele, akrabalık temeline dayalı özgecilik ve eş seçimi gibi evrimleşmiş pek çok mekanizmayı tartışmıştır.

Davranış genetiği araştırmaları: Dinî tutumların kalıtsal olduğuna ilişkin deliller, genetik etkiyi ima etmektedir (D'Onofrio, Eaves, Murrelle, Maes ve Spilka, 1999; Waller, Kojetin, Boucharde, Lykken ve Tellegen, 1990). D'Onofrio ve arkadaşları, dinî tutum ve davranışların nesiller arası aktarımını incelemelerine imkân sağlayan etkileyici bir veri tabanı oluşturmuşlardır. Onlar, dinî mensubiyetin, öncelikle paylaşılan aile çevresi tarafından belirlendiğine, oysa dinî tutum (özellikle dinî tutuculuk) ve davranışların az çok genetik faktörlerce etkilendiğine dair kanıtlar bulmuşlardır. Dindarlığın kalıtsallığına ilişkin tahminler, onun, kişilik özellikleri için tipik nitelikte görülen önemine dayanmaktadır.

Manevî zekâ olarak adlandırdığım şeyin temel öğelerinin kayda değer genetik bir unsura sahip olup olmadıkları belirlenmeyi beklemektedir. Ancak davranış genetiği alanından dindarlığın kalıtsallığına ilişkin olarak elde edilecek ilk veriler, manevî zekânın genetik faktörlerle ilişkili olmadığını ortaya çıkarırsa, bu, şaşırtıcı olacaktır. Bu tür bir genetik bağlantının, kişiler arası sorun çözme açısından da imâları olacaktır. Kişilik ve boşanma konusunda gerçekleştirilen en geniş çaplı araştırmada Jockin, McGue ve Lykken (1996), 11 kişilik özelliği arasında gelenekçiliğin, boşanma riskinin en güçlü negatif göstergesi olduğunu bulmuşlardır. Gelenekçilik, dinî bağlılık ölçeğiyle .5 civarında ilişkiliydi (Lykken ve Tellegen, 1996) ve kalıtım yoluyla intikal etmesi de çok muhtemeldi (Tellegen ve dğr., 1988). Jockin ve arkadaşları, Mahoney ve arkadaşlarının (1999), evlilik doyumu- nunun yapıcı sorun çözmeyle ilişkili olduğuna dair bulgusunu hatırlatacak şekilde; kişiliğin, boşanma riski konusunda genetik etkinin kanalı gibi rol oynadığını ileri sürmüşlerdir.

Manevî tecrübenin nörobiyolojisi: Dindarlık tavırlarının kalıtsallığı, biyolojinin rolüne işaret etmekte; fakat ilgili sinirsel mekanizmaları belirlemede yetersiz kalmaktadır. Gelişen sinirbilim alanı, sinirsel alt katmanları aydınlatabildiği ölçüde, maneviyatın biyolojik temelini anlamamıza da katkıda bulunmaktadır. Gardner'ın (1993), özel beyin yapılarının farklı zekâ tiplerinin temelini oluşturduğuna ve belirli zekâ türlerinin beyin hasarlı hastaları incelemek suretiyle ayırt edilebileceğine inandığını hatırlayalım. Beyin bilimciler, dinî ve manevî tecrübenin sinirsel temellerini, hem dinî tecrübenin sinirsel alt katmanları, hem de beyin işlev bozukluklarındaki değişimleri açısından araştırmaya başlamışlardır (Brown,

1998; Jeeves, 1998; Saver ve Rabin, 1997). Sinirbilim araştırmaları, dinî tecrübe, özellikle birlik ve bütünlük mistik tecrübesi için, farklı nörobiyolojik sistemlerin (ncelikle limbik bölgelerde) mevcut olabileceğini göstermektedir (d'Aquili ve Newberg, 1998; Newberg ve d'Aquili, 1999). Bu mekanizmaların kesin mahiyeti tartışılamaz değilse de, bu sistemlerin keşfi, bir zekâ olarak maneviyat iddiasını gclendirmektedir.

Psikometrik kanıtlar: Gardner'ın (1993), herhangi bir zekânın mevcudiyetiyle ilgili bir diğer ölçütü, psikometrik bulgulardan destek bulmasıdır. Dinî ve manevî halleri ölçmek üzere geliştirilen envanterler, son yıllarda alarm verecek oranda artmıştır. Bir psikolog, yeni ölçekler geliştirilmesini erteleme çağrısında bile bulunmuştur (Gorsuch, 1984). Piedmont (1999), maneviyatın, kişiliğin şimdiye kadar bilinmeyen altıncı ana boyutunu temsil edebileceğini ileri sürerek; manevî aşkınlığın, beş faktör kişilik modelinden bağımsız olduğuna ilişkin veriler sunmuştur. Ayrıca psikometrik araştırmalar, manevî aşkınlık ve dinî tutum leklerinin, genel zekâ ölçeklerinden istatistiksel olarak bağımsız olduğunu ortaya koymuştur (Francis, 1998; Piedmont, 1999).

Kendi başına bir manevî zekâ leği mevcut değildir. Kendini beyana dayanan yeterli bir ölçeğin kolayca oluşturulabileceğinden şüpheliyim; aksine, birinin "manevî IQ"sunu hesaplamak, oldukça uygunsuz bir girişim olacaktır. Mayer, Caruso ve Salovey'e (2000) uyarsak, yeteneğe-dayalı ölçekler daha mit verici olacaktır. nce lme çabalarına girişilmiş olsa da, ilk olarak kurgunun bilimsel açıdan uygulanabilirliğine ilişkin bir uzlaşma tesis edilmelidir.

Karakteristik bir gelişimsel geçmiş: Herhangi bir zekâ, tanımlanabilir bir gelişimsel geçmiş sergilemelidir. Maneviyat, bu ölçütü karşılayacak gibi görünmektedir (Fowler, 1981; Kwilecki, 1988; Levenson ve Crumpler, 1996). Evre merkezli inanç gelişim modelleri, manevî gelişme ve manevî biliş tarzlarına uyum gösterme kapasitesini niteleyen evrensel aşamalar bulunduğunu ileri sürmektedir. Yetişkinlerin manevî gelişimi, son yıllarda gcl teori ve araştırmaların bir alanı haline gelmiştir (Weibust ve Thomas, 1996). Aşkın gerçeklikleri kavramak için yaşla-bağlantılı bir hazır bulunuluğun olduğu, bu tür manevî gelişimin genel mi yoksa özel mi olduğu konusunda mevcut olan anlaşmazlıkla kıyaslandığında daha az ihtilaflıdır (Kwilecki, 1988; McFadden, 1999; Wulff, 1997). Diğer bilgi sistemlerinde olduğu gibi, manevî yeteneklerde de, acemiden ustaya, değişik uzmanlık veya çok yönlülük düzeyleri vardır (Gardner, 1997).

Sembol sistemi içerisinde kodlama duyarlılığı: Zekânın bir başka ölçütü, bir sembol sistemi içerisinde kodlama duyarlılığıdır (Gardner, 1993; May, 1963; Monk ve dęr. 1998; Tillich, 1957). Bu ölçütün ihtilaflı olması mümkün değildir. Sembol sistemleri, dinî geleneklerde dilsel ifadelere indirgenemeyen hakikat ve keşifleri/i-görüleri ifade etmede daima önemli bir rol oynamıştır. Dinî semboller, müminlerin iştirak ettiği bir cemaat içerisinde insanların aşkını, nihâî hakikati

kavramalarını sağlarlar, bu nedenle semboller toplumsal olarak inşa edilirler. Dinî semboller, “kendilerini diğer sembollerden ayıran bir güce sahiptir; onlar bir insanın sahip olabileceği ilgilerin en derini olan meselelerle, nihaî anlamla ilgilidirler” (Monk ve dđr., 1998, s. 79). Gardner (1993), ritüelleri, dinî kodları, mitik ve totemik sistemleri, “kişisel zekânın çok önemli yönlerini zaptedip nakleden” sembolik kodlar olarak görmüştür (s. 242).

Manevî zekâ örnekleri: Manevî açıdan istisnaî kişilerin varlığı (Katolik mistikler Avila’lı Azize Theresa ve Aziz John of the Cross ve büyük Sufi İbn Arabî üç mükemmel örnektir), manevî marifetlerin bazı bireylerde son derece gelişmiş olduğunun kanıtı olarak verilebilir (Gardner, 1997). Manevî açıdan müstesna sayılabilecek kişileri incelediğimizde, manevî zekâ kavramının ne kadar uygun düştüğünü görebiliriz. Meselâ 12. yüzyılda yaşamış olan büyük Sufi İbn Arabî’yi (Nasr, 1964) ele alalım. İbn Arabî, aşkınlığa olan kapasitesi ve yüksek manevî bilinç hallerine girme yeteneğiyle meşhurdur ve en üretken tasavvuf müellifleri arasında olmasıyla –en az 250 eseri sayılıyor- tanınmaktadır. Kaleme aldıklarından, bunların sadece uzun zihinsel ve entelektüel düşüncelerin sonucu olmadıkları, mistik vizyon ve tecrübelerden alındıkları da açıkça anlaşılmaktadır. İbn Arabî, yazdıklarının çoğunun kendisine mistik vizyonlarla, uykuda iken ve Tanrı’dan doğrudan ilham olarak geldiğini itiraf etmiştir.

Meşhur bir manevî önder ve muallim olmasına rağmen İbn Arabî, maneviyatını günlük hayata uygulamakta da oldukça mahirdi. Yirmili yaşların başlarında evlenmiş, Sevilla valisinin kâtibi olarak görevlendirilmiş ve hayatının çoğunu resmi siyaset, din ve bilim çalışmalarına harcamıştı. Toplumun iyiliği için hukukun ve resmi öğretinin gerekliliğinin güçlü bir savunucusu olarak, siyasi liderlere tavsiyelerinde bunu harfiyen uygulamıştı. Yine çok genç yaşta, mistik aşkınlığının keşf yüklü görüşleriyle ve maneviyatın hayata nasıl bütünleştirileceği ile hocalarını ve ülkesinin etkili önderlerini (meselâ, filozof İbn Rüşd) hayrete düşürmüştür.

İbn Arabî, hayatının büyük kısmını mistik öğretisi ve tecrübelerin incelenmesine adanmış ve bütünüyle mütevazı, müşfik ve erdemli kalmıştır. Meşhur ve çok rağbet edilen manevî bir önder olarak, ders esnasındaki özel bir hadiseyi nakledişi, onun karakteri hakkında fikir vermektedir. İbn Arabî anlatıyor:

Bana olan saygıları, onları rahat davranmaktan alıkoyuyordu, hepsi çok edepli ve sessizdi; daha rahat davranmalarını sağlamak için ev sahibime: ‘Olağan Kibarlıkları Umursamama Rehberi’nden bir yazıma dikkatinizi çekebilir miyim, oradan bir bölüm açıklayabilir miyim?’ diye sordum. Onu dinlemekten çok hoşnut olacağını söyledi. Bunun üzerine ayaklarımı kucağına uzattım ve masaj yapmasını istedim, böylece ne demek istediğimi anladılar ve daha rahat davrandılar (Austin, 1980, s. 5-6).

zet: Özetlemek gerekirse, birleşen kanıt silsilesi, maneviyatın aslında bir zekâ için kabul edilebilir çeşitli ölçütleri karşıladığı tezini destekler görünmektedir. Fakat maneviyat, günlük hayattaki uyum sağlayıcı işlevselliğın gelişmesini teşvik etmekte midir? Daha önce belirtilen tanımların çoğunun zekânın, özellikle pratik zekâ şekillerinin, hayattaki etkililiğı yansıttığını hatırlayalım. Manevî hallerin, önemli hayat alanlarındaki performansı kolaylaştırdığına dair kanıt var mıdır? Yoksa manevî zekâ eksikliğı işlev bozukluğuna mı işaret etmektedir?

Manevî Zekânın Uyum Sağlayıcı Oluşu: Bir rnek Olarak Tevâzu

Epstein (1993), yaşantısal zekâ konusundaki kitabının sonuç kısmında, maneviyatın, yaşantısal zihnin daha yüksek alanlara geçiş yolu olduğunu hatırlatarak bitirmiştir:

Manevî yolun uyarı ışığı, olağan beşeri anlayışı aşan bir gücün kudretine inanmaktır. Böyle bir inanç, geniş bir bakış açısının kaynağı ve kişinin anlık tecrübesinde var olandan daha büyük bir bütünle bağlantılı olma hissidir... Akılcı hesaplamaları aşan bu derin manevî özdeşleşme; insanlara, ileri görüşlü olma ve onun nihaî sonuçlarını çaba sarf etmeden tecrübe etme imkânı tanır... Burada, kendi en yüksek işlevsellik düzeyinde yaşantısal zihin, uzun vadeli ilgilerin ve başkalarına alaka göstermenin engeli değil, fakat onları başarmanın aracı haline gelir (s. 267).

Epstein, aşkın, manevî bir yönelimin dünyaya uyum sağlayıcı oluşuna ilişkin inancını dile getirmiştir. Manevî zekâyı oluşturan manevî yetenek ve yeterliliklerin uyum sağlayıcı oluşunun kanıtları nelerdir? Manevî yönelimli hayat tarzlarının, insanları zekice olmayan davranıştan, meselâ kişisel veya toplumsal açıdan yıkıcı yollara bulaşmaktan koruma eğilimi taşıdıklarına dair giderek artan kanıtlar mevcuttur (Paloutzian ve Kirkpatrick, 1995). Kuşkusuz, "kutsal iştahsızlığa (anorexia)" dalmış çileciler gibi karşıt örnekler de vardır (Wulff, 1997). Ancak bu noktada, manevî zekânın etkili işlevselliğı özellikle mümkün kılar gibi görünen, fakat psikolojide çok dikkate alınmamış bir öğesini, yani tevazuyu tartışmak istiyorum.

Tevâzu sık sık düşük öz-kabulle eşleştirilmiş olsa da, insan gücünün bir kaynağıymış gibi görünmektedir. Tevâzu, kişinin kendi güç ve zayıflıklarını –ne abartarak ne de küçümseyerek- gerçekçi bir biçimde değerlendirmesidir. Mütevazı olmak, kendisi hakkında zayıf bir kanaate değil, kesin bir kanaate sahip olmaktır. Tevazu, kişinin kendi beceri ve başarılarını göz önünde bulundurma (Richards, 1992), bir kendini kabullenme duygusuna, yani yetersizliklerini anlama yetisine sahip olma ve kibirden ve düşük öz-saygıdan azade olma yeteneğidir (Clark, 1992). Pek çok felsefi değerlendirmede tevâzu, bir erdem –geliştirilmesi istenen bir özellik- olarak düşünülmüştür. Tarih; –kendi değerini abartmanın ayartıcılığına yenik düşmeyi reddederek, hedefleri ve kendileri hakkında bir perspektif duygusuna sahip olmakla nitelenen güçlü manevî, siyasi ve bilimsel

önderlerin- tevâzu örnekleriyle doludur.

Tevâzu, kişisel ve kişiler arası hayatla alakalı bir takım sonuçlarla ilişkilendirilmiştir. Sağlık alanında yapılan araştırmalar, tevâzu eksikliğinin –ya da narsisizm kişilik özelliğinde bulunan kendine aşırı odaklanmanın- kalp hastalıkları için bir risk etmeni olduğunu bildirmektedir (Bracke ve Thoresen, 1996; Scherwitz ve Canick, 1988). Bir diğer araştırmada, eski eşlerdeki narsisizmin, çocukları için yıkıcı sonuçların yanı sıra, kendi aralarında devam eden çatışmanın güçlü bir göstergesi olduğu tespit edilmiştir (Ehrenberg, Hunter ve Elterman, 1996). Daha önce, bilgilenme amaçlı araştırmanın, sorun çözmenin temel parçası olduğunu görmüştük. Tevâzu, daha sağlıklı bilgi edinmeye dayalı araştırma kabiliyeti ve sorun çözme etkinliğiyle (Weiss ve Knight, 1980) ve öğretme etkinliğini değerlendirme ile (Bridges, Ware, Brown, Greenwood, 1971) ilişkilendirilmiştir. Tevâzu, ahlâk ile de güçlü bir şekilde bağlantılandırılmıştır. Tevazu, Colby ve Damon'un (1992), ahlak kişilerini derinliğine araştırmalarında, ahlâkî mükemmelliği belirlemek için kullandıkları bir ölçüt idi. Bu nedenle tevâzu, hayatın çeşitli alanlarındaki çabalarda başarılı olmayı kolaylaştırıyormuş gibi görünmekte ve manevî zekânın uyum sağlayıcı bir yönünün örneğini teşkil etmektedir.

Maneviyatın uyum sağlayıcı oluşunun bir diğer örneğine kısaca işaret edebiliriz. Sacks (1979), manevî uygulamaların benlik kavramının bütünleşmesi üzerindeki etkisini incelemiştir. 50 Cizvit din görevlisi adayından oluşan örnekleme, 4 haftalık inziva halinde bir meditasyon döneminin, Loevinger'in ego gelişim kavramı aracılığı ile ölçülen benlik bütünleşmesinde anlamlı bir artışla sonuçlandırdığı bulunmuştur. Uzun vadeli izleme yapılmamış olmasına rağmen, 30 günlük uygulamanın, bu insanların çatışan benlik tasarımlarını bütünleşmiş bir benlik sistemine kaynaştırma yeteneklerini görünür şekilde arttırmış olduğu ortadaydı. Başarılı benlik düzenlemesi, manevî uygulama ve çabalarla kolaylaştırıyormuş gibi gözükken, vücudun bütününe etkileyen (sistemik) amaç çatışmasının etkin bir biçimde yönetilmesi becerisini gerektirir (Emmons ve diğerleri, 1998).

Manevi Zekânın İdeal Bir Seviyesi Var mıdır?

Bu makalede, manevî zekâ, olumlu bir yapı olarak tasarlanmıştır. Herhangi bir zekâ şeklinin faydaları olması gibi, manevî açıdan zeki olmanın da faydaları vardır. Fakat insan iyi bir şeye haddinden fazla sahip olabilir mi? Manevî açıdan zeki olmanın bir alt sınırı var mıdır? Manevî zekânın uygun bir düzeyi var mıdır? Veya soruyu farklı bir şekilde sorarsak; birini “manevî açıdan zeki değil” şeklinde tanımlamak anlamlı mıdır? Bunlar, ilginç ve enine boyuna düşünülecek hayati sorulardır. Dinî hayatın muğlak bir tarafının olduğu şüphe götürmez. Manevî zekâ yapısı, dinî inançların veya maneviyat yönelimli hayat tarzlarının muhtemel zararlarına ışık tutabilir. Manevî zekâ, diğer becerilerde olduğu gibi, asil amaçlar kadar kötü amaçlar için de kullanılabilir. Kaçınılmaz olarak olumlu bir özellik

değildir.

Şurası açıktır ki, herhangi bir kişi manevî zekâsını aşırı geliştirirken diğer işlev alanlarını ihmal edebilir. Kişinin, dünyada etkin bir şekilde eylemde bulunamayacağı noktaya kadar manevî hale gelmesinde; meselâ, günlük hayatın somut talepleri karşısında etkin biçimde iş yapamayacak kadar “öte-dünya odaklı” olmasında, bir tehlike söz konusudur. Manevî açıdan zeki bir insan, dünyevî ve uhrevî maneviyatını dengeleyebilen insandır.

Psikolojik veya kişiler arası işlevsellikteki sorunlar, belirli unsurların gelişimindeki bir dengesizlikten ya da diğerlerini ihmal etme pahasına bazı unsurlara özel bir ilgi göstermekten kaynaklanabilir. Meselâ, aşkınlık veya mistik tecrübe kapasiteleri son derece gelişmiş olan, hatta bu dünyadan kopuk pasif bir hayat süren bireyler bulunabilir. Diğer taraftan, kolayca bağışlama, çok minnettar, çok mütevazî veya aşırı öz-denetimli olmanın dezavantajları olabilir. Belki unsurların her birindeki aşırılıklar, özellikle duygusal istikrarsızlık, temel karakter bozuklukları veya manevî zekâyı yüce bir yöne sevk etme yetersizliği ile birleştiğinde uyum bozucu hale gelebilir.

Maneviyatı Zekâ ile İlişkilendirmenin Avantajları

Maneviyatı bir zekâ türü olarak görmek, maneviyat kavramını, onunla belirgin biçimde ilişkili olmayan anlamları kapsayacak şekilde genişletmektir. Manevî zekâ, maneviyatı, kabul edilebilir mevcut bir psikolojik çatıya yerleştirmek suretiyle bilimsel bir maneviyatın imkânını arttırmakta; insana, kişilik ile davranış arasındaki ortak zemini anlamada son derece faydalı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu, maneviyatın, hedefe ulaşma ve sorun çözmeyi vurgulayan zihin hakkındaki rasyonel yaklaşımlara demirlemesini mümkün kılmaktadır (Haslam ve Baron, 1994; Pinker, 1997). Üstelik manevî zekâ çatısı, gelişimsel, bilişsel ve kişilik psikolojisinin çoğu dahil manevî konuları incelemede ağır kalmış olan psikoloji alanları ile yeni bağlantılar oluşturmak için kapı aralamaktadır. Öte yandan maneviyatı bir zekâ geleneğine demirlemek, teolojinin, bilişsel bilim ve insan doğasını biçimlendirme girişiminde bulunan doğacı çatılardan yükselen meydan okumalarla başa çıkmasına imkân sağlayabilir (Brand, 1997; Peterson, 1997).

Din Karşıtı Zihinselciliğe Karşı Panzehir

Din ve zekâ, birlikte sıkça kullanılan iki sözcük değildir. Maneviyatı zekâ ile ilişkilendirmek; dinî ve manevî dünya görüşlerini irrasyonel, duygusal, mantık dışı ve batıl inançlara yakın gören din karşıtı zihinselciliğe karşı bir panzehir sağlayabilir (Marsden, 1997). Kendi duygusal zekâ teorilerinde benzer bir bakış açısından tartışmaya katılan Mayer ve Salovey (1997), duyguların “asıl itibarıyla mantık dışı ve bozucu bir güç” (s. 9) olarak algılandıkları için duygularla zekânın

sıklıkla bađdařmaz olarak dűőünűldűkleri öncűlű ile bařlamıřlardır. İman ile mantıđı bu Őekilde iki karřıt gruba ayırma yerine, maneviyat hakkındaki bu dűőünce tarzı, manevű sűrecin etkili biliřsel iřlevselliđi engellemekten ziyade ona katkıda bulunabileceđini kabul etmektedir.

Maneviyat ve Sađlık İçin Bűtűnleřtirici Bir atı

Manevű zekâ, dinin, psikolojik, bedensel ve kiřiler arası sonuçları űzerindeki faydalı etkilerini anlamada da bűtűnleřtirici bir çatı sađlayabilir. Maneviyat, sađlık bakım rejimlerine uyma gűstergelerinden biridir (Fox, Piktin, Paul, Carson ve Duan, 1998; Naguib, Geiser ve Comstock, 1968; O'Brien, 1982) ve uyma genellikle zekicedir (bir zekâ çatısının tıbbi uyumun arařtırılmasına tatbiki için bk. Karoly, 1994). Manevű bilginin zekice kullanılması, duygusal esenlik, olumlu toplumsal iřlevsellik ve artan genel hayat kalitesi gibi olumlu hayat sonuçlarına katkıda bulunabilir. Bu iřlevsellik alanlarının her biri, manevű zekâ uygulamasından faydalanacakmıř gibi gűrűnmektedir.

Dinamik Bir Kavram Olarak Maneviyat

Maneviyatı veya dini tanımlayıp űlerken, manevű ve dinű deđiřkenleri edilgen, durađan kiřilik űzelliklerine benzer űzler olarak dűőűnmek fazlaca kolaya kaçmaktır. Bu durumda maneviyat ve dindarlık, kiřinin sahip oldukları (meselâ inançlar) veya yaptıđı (ritűeller) davranıřlar haline gelmektedir. Alternatif olarak maneviyatı, birtakım beceri, kaynak, kapasite veya yetenekler olarak dűőűnmek, onun etken, dinamik nitelikler almasına imkân tanır. Maneviyat sadece bir Őey deđildir; bir Őey **yapmaktır**. Kiřilerin dinamik bir niteliđi olarak manevű zekâ, gűnlűk hayatın taleplerini ařmak için yorumlayıcı bir bađlam sunmaktadır.

Maneviyatın Kűltűrlerarası İfadelerine Dair Artan Deđerlendirme

Diđer zekâlar gibi manevű zekâ da farklı kűltűrlerde farklı biçimde deđerlendirilen yetenek ve yeterlilikleri içermektedir. Yang ve Stenberg (1997), Taocu ve Konfűyű'sű in kűltűrlerinde farklı zekâ kavramlarını betimlemiřlerdir. Bu geleneklerde, zekânın tanımlanmasında tevazu ve hayırseverlik gibi karakter erdemleri, ađdař Batılı zekâ anlayıřlarında olduđundan daha bűyűk bir rol oynamaktadır. Hikmet, ahlâk ve zekâ kavramları, in dinű sistemlerinde gerçekte birbirinden ayrılamaz. Maneviyatı ve zekâyı birbirine zincirlemek, belirli kűltűrlerde son derece takdire Őayan olan manevű ve dinű biliř tarzlarını tanımaya ve daha derinliđine deđerlendirmeye imkân sađlar.

Manevű Yeteneklerin İřlenmesi

Manevű yeterlik ve yetenekleri nispeten bađımsız insan kapasiteleri olarak

nermek, bunların diğer zekâ çeşitlerine benzer tarzda işlenebileceği ihtimaline kapı aralamaktadır. Gardner (1993), toplumların, belirli yeteneklerin gelişmesini ve daha ayrıntılı hele getirilip işlenmesini ayırıcı bir biçimde belirlediğini öne sürmüştür. Şayet manevî zekâ gerçekten bireysel ve toplumsal avantajlar sağlıyorsa, insanların “manevî açıdan daha zeki” olduğu bir dünya daha iyi bir yer olacaksa, manevî zekâyı arttırmak için arzu edilir ve uygulanabilir olan stratejik çabalar araştırılmalıdır. Tıpkı duygusal becerileri eğitmek için geliştirilen eğitim programları gibi (Salovey ve Sluyter, 1997), manevî beceriler de aynı şekilde kazanılıp işlenebilir. Ne de olsa karakter eğitim programlarının (Lickona, 1991) amacı; üretken ve toplumsal sorumluluk sahibi toplum üyeleri yetiştirmek için manevî erdem ve olgunluğu teşvik etmektir. Bir manevî zekâ karakter eğitim programı, bu makalede anlatılan temel manevî beceri ve yetenekleri içeren toplumsal-duygusal beceriler öğretiminde de ötesine geçecektir. Meselâ Lickona, tevâzunun iyi bir karakterin ne kadar köklü bir unsuru olduğunu tartışmıştır. Tevâzu aynı zamanda manevî zekânın da unsurlarından biridir ve daha önce gördüğümüz üzere çeşitli olumlu hayat sonuçlarının bir göstergesidir.

Sonuçlar

Bu makaledeki amacım; bilimsel söyleme manevî zekâ kavramını takdim etmek, birbiriyle ilişkili birtakım yetenekler olarak maneviyata ilişkin kanıtları gözden geçirmek ve herhangi bir zekâyı değerlendirmek için kullanılan standart ölçütlere başvurulduğunda maneviyatın ne durumda olduğunu incelemektir. Bu aşamada, manevî bir zekânın varlığının inkâr edilemez şekilde kanıtlanmış olduğunu iddia etmek için henüz çok erkendir. Ancak maneviyat, Gardner'ın (1993) Çoklu Zekâ Teorisiyle açıkça belirtilen ölçütlerin hemen hemen tamamını karşılıyor görünmektedir. Mayer ve arkadaşlarına göre (2000), Çoklu Zekâ ölçütlerine göre geçerli olan zekâlar “kesinlikle incelemeye değerdir ve yeni nesil zekâ testleri için bilgi sağlayabilirler” (s. 22).

Manevî zekâ, zeki eylemin dünyadaki yeni etkinlik alanlarına işaret etmektedir. Manevî alandaki yetenekler; zeki, akılcı, hayatını Nihâî olana göre düzene koymaya çabalayan amaç sahibi bir insan olmanın ifade ettiği şeyin önemli bir yönüdür. Zeki olmanın pek çok yolu vardır; ancak maneviyat, zekâ ve kişilik hakkındaki ana akım araştırmalar dahilinde henüz incelenmemiştir. Psikologlar, zekâyı, çeşitli tarzlarda bölümlere ve alt bölümlere ayırmaya devam etmekte, fakat bu bölümlemede bir manevî veya dinî bilme tarzı yer almamaktadır. Diğer taraftan zekânın sağlayabileceği potansiyel açıklayıcı ve bütünleştirici güç, dinî ve manevî meselelerle ilgilenen psikologlar tarafından da ihmal edilmektedir. Zekâ temelli bir maneviyat kavramı, din psikolojisinde ilerlemeyi teşvik edici ve gelecekteki teorik ve empirik araştırma gündemlerini belirleyici olabilir. Hood, Spilka, Hunsberger ve Gorsuch (1996), “din psikolojisini canlandırmak” için

araştırmacıları, köken itibarıyla anlamları dinî geleneklerden kaynaklanan yapıları incelemeye teşvik etmektedirler (s. 198). Manevî zekâ böyle bir canlandırıcı yapı olabilir. Anamlı bir bilimsel yapı olarak manevî zekânın konumu, ilave kavramlaştırma, araştırma ve bilimsel çevrelerde tartışmayı gerektirecektir.

Kaynaklar

- Allport, G. W. (1950). *The individual and his religion*. New York: Macmillan.
- Apter, M. J. (1985). Religious states of mind: A reversal theory interpretation. In L. B. Brown (Ed.), *Advances in the psychology of religion* (pp. 62–75). Oxford, NY: Pergamon.
- Austin, R. W. J. (1980). *Ibn Al-'Arabi: The bezels of wisdom*. New York: Paulist Press.
- Baumeister, R. F., & Exline, J. J. (1999). Virtue, personality, and social relations: Self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67, 1165–1194.
- Bowker, J. W. (1976). Information process, systems behavior, and the study of religion. *Zygon*, 11, 361–379.
- Bracke, P. E., & Thoresen, C. E. (1996). Reducing Type A behavior patterns: A structured-group approach. In R. Allan & S. S. Scheidt (Eds.), *Heart & mind: The practice of cardiac psychology* (pp. 255–290). Washington, DC: American Psychological Association.
- Brand, J. L. (1997). Challenges for a Christian psychology from cognitive science. *Journal of Psychology and Christianity*, 16, 233–246.
- Bregman, L., & Thierman, S. (1995). *First person mortal: Personal narratives of illness, dying, and grief*. New York: Paragon.
- Bridges, C. M., Ware, W. B., Brown, B. B., & Greenwood, G. (1971). Characteristics of the best and worst college teachers. *Science Education*, 55, 545–553.
- Brown, W. S. (1998). Cognitive contributions to soul. In N. Murphy & W. S. Brown (Eds.), *Portraits of human nature* (pp. 99–125). Minneapolis, MN: Fortress.
- Chiu, C., Hong, Y., & Dweck, C. S. (1994). Toward an integrative model of personality and intelligence: A general framework and some preliminary steps. In R. J. Sternberg & P. Ruzgis (Eds.), *Personality and intelligence* (pp. 104–134). New York: Cambridge University Press.
- Clark, A. T. (1992). Humility. In D. H. Ludlow (Ed.), *Encyclopedia of Mormonism* (pp. 663–664). New York: Macmillan.
- Colby, A., & Damon, W. (1992). *Some do care: Contemporary lives of moral commitment*. New York: Free Press.

- d'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1998). The neuropsychological basis of religion, or why God won't go away. *Zygon*, 33, 187–202.
- Davidson, J. C., & Caddell, D. P. (1994). Religion and the meaning of work. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 135–147.
- Dollahite, D. C. (1998). Faith, fathering, and spirituality. *The Journal of Men's Studies*, 7, 3–15.
- D'Onofrio, B. M., Eaves, L. J., Murrelle, L., Maes, H. H., & Spilka, B. (1999). Understanding biological and social influences on religious affiliation, attitudes, and behaviors: A behavior–genetic perspective. *Journal of Personality*, 67, 953–984.
- Dweck, C. S. (1990). Self-theories and goals: Their role in motivation, personality, and development. *Nebraska Symposium on Motivation* (pp. 199–235). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Ehrenberg, M. F., Hunter, M. A., & Elterman, M. F. (1996). Shared parenting agreements after marital separation: The roles of empathy and narcissism. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64, 808–818.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, C. (1988). Towards a humanistic–phenomenological spirituality: Definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology*, 28, 5–18.
- Emmons, R. A. (1986). Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1058–1068.
- Emmons, R. A. (1999). *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford.
- Emmons, R. A., Cheung, C., & Tehrani, K. (1998). Assessing spirituality through personal goals: Implications for research on religion and subjective well-being. *Social Indicators Research*, 45, 391–422.
- Emmons, R. A., & King, L. A. (1988). Conflict among personal strivings: Immediate and long-term implications for psychological and physical well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 1040–1048.
- Epstein, S. (1993). *You're smarter than you think: How to develop your practical intelligence for success in living*. New York: Simon & Schuster.
- Ford, M. E. (1994). A living systems approach to the integration of personality and intelligence. In R. J. Sternberg & P. Ruzgis (Eds.), *Personality and intelligence* (pp. 188–217). New York: Cambridge University Press.
- Foster, R. J. (1992). *Prayer: Finding the heart's true home*. San Francisco: HarperCollins.

- Fowler, J. W. (1981). *Stages of faith: The psychology of human development and the quest for meaning*. New York: HarperCollins.
- Fox, S. A., Pitkin, K., Paul, C., Carson, S., & Duan, N. (1998). Breast cancer screening adherence: Does church attendance matter? *Health Education and Behavior*, 25, 742–758.
- Francis, L. J. (1998). The relationship between intelligence and religiosity among 15–16 year-olds. *Mental Health, Religion, & Culture*, 1, 185–196.
- Gardner, H. (1993). *Frames of mind: The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.
- Gardner, H. (1995, November). Reflections on multiple intelligences: Myths and messages. *Phi Delta Kappan*, 204–207.
- Gardner, H. (1996, November). Probing more deeply into the theory of multiple intelligences. *NASSP Bulletin*, 1–7.
- Gardner, H. (1997). *Extraordinary minds*. New York: Basic Books.
- Gorsuch, R. L. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist*, 39, 228–236.
- Haslam, N., & Baron, J. (1994). Intelligence, prudence, and personality. In R. J. Sternberg & P. Ruzgis (Eds.), *Personality and intelligence* (pp. 32–58). New York: Cambridge University Press.
- Hefner, P. (1993). *The human factor*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Heschel, A. (1955). *God in search of man: A philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus & Cudahy.
- Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Gorsuch, R., & Hunsberger, B. (1996). *The psychology of religion: An empirical approach* (2nd ed.). New York: Guilford.
- Hudson, H. (Director). (1981). *Chariots of fire*. [Film]. (Available from Warner Home Video)
- Jeeves, M. A. (1998). Brain, mind, and behavior. In N. Murphy & W. S. Brown, (Eds.), *Portraits of human nature* (pp. 73–98). Minneapolis, MN: Fortress.
- Jockin, V., McGue, M., & Lykken, D. T. (1996). Personality and divorce: A genetic analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, 288–299.
- Karoly, P. (1994). Enlarging the scope of the compliance construct: Toward developmental and motivational relevance. In N. A. Krasnegor, L. H. Epstein, S. B. Johnson, & S. J. Yaffe (Eds.), *Developmental aspects of health care compliance* (pp. 11–27). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Toward an evolutionary psychology of religion and personality. *Journal of Personality*, 67, 921–952.

- Kwilecki, S. (1988). A scientific approach to religious development: Proposals and a case illustration. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 307–325.
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Levenson, M. R., & Crumpler, C. (1996). Three models of adult development. *Human Development*, 39, 135–149.
- Lickona, T. (1991). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. New York: Bantam.
- Lykken, D. T., & Tellegen, A. (1996). Happiness is a stochastic phenomenon. *Psychological Science*, 7, 186–189.
- Mahoney, A., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E., Emery, E., & Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual realm: The roles of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology*, 13, 321–338.
- Marsden, G. M. (1997). *The outrageous idea of Christian scholarship*. New York: Oxford University Press.
- May, R. (Ed.). (1960). *Symbolism in religion and literature*. New York: Braziller.
- Mayer, J. D., Caruso, D., & Salovey, P. (2000). Competing models of emotional intelligence. In R. J. Sternberg (Ed.), *The Handbook of intelligence* (pp. 396–420). New York: Cambridge University Press.
- Mayer, J. D., & Mitchell, D. C. (1997). Intelligence as a subsystem of personality: From Spearman's G to contemporary models of hot processing. In W. Tomic & J. Kingma (Eds.), *Reflections on the concept of intelligence*. Greenwich, CT: JAI.
- Mayer, J. D., & Salovey, P. (1997). What is emotional intelligence? In P. Salovey & D. J. Sluyter (Eds.), *Emotional development and emotional intelligence* (pp. 3–31). New York: Basic Books.
- McClennon, J. (1997). Shamanic healing, human evolution, and the origin of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 345–354.
- McFadden, S. H. (1999). Religion, personality, and aging: A life span perspective. *Journal of Personality*, 67, 1081–1104.
- Monk, R. C., Hofheinz, W. C., Lawrence, K. T., Stamey, J. D., Affleck, B., & Yamamori, T. (1998). *Exploring religious meaning* (5th ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Murphy, M. (1972). *Golf in the kingdom*. New York: Dell.

- Naguib, S. M., Geiser, P. B., & Comstock, G. W. (1968). Responses to a program of screening for cervical cancer. *Public Health Reports*, 83, 990–998.
- Nasr, S. (1964). Ibn 'Arabi and the Sufis. In *Three Muslim sages* (pp. 83–121). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Neisser, U., Boodoo, G., Bouchard, T. T., Jr., Boykin, A. W., Brody, N., Ceci, S. J., Halpern, D. F., Loehlin, J. C., Perloff, R., Sternberg, R. J., & Urbina, A. (1996). Intelligence: Known and unknowns. *American Psychologist*, 51, 77–101.
- Newberg, A. S., & d'Aquili, E. G. (1998). The neuropsychology of spiritual experience. In H. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 76–94). San Diego: Academic.
- Novak, M. (1996). *Business as a calling: Work and the examined life*. New York: Free Press.
- O'Brien, M. E. (1982). Religious faith and adjustment to long-term hemodialysis. *Journal of Religion and Health*, 21, 68–80.
- Paloutzian, R. F. (1996). *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Boston: Allyn & Bacon.
- Paloutzian, R. F., & Kirkpatrick, L. A. (1995). Introduction: The scope of religious influences on personal and societal well-being. *Journal of Social Issues*, 51, 1–11.
- Paloutzian, R. F., Richardson, J. T., & Rambo, L. R. (1999). Religious conversion and personality change. *Journal of Personality*, 67, 1047–1079.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I., & Park, C. L. (1995). Merely a defense? The variety of religious means and ends. *Journal of Social Issues*, 51, 13–32.
- Park, C. L., Cohen, L. H., & Murch, R. L. (1996). Assessment and prediction of stress-related growth. *Journal of Personality*, 64, 71–105.
- Peterson, G. R. (1997). Cognitive science: What one needs to know. *Zygon*, 32, 615–627.
- Piedmont, R. L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. *Journal of Personality*, 67, 985–1014.
- Pinker, S. (1997). *How the mind works*. New York: Norton.
- Richards, N. (1992). *Humility*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sacks, H. L. (1979). The effects of spiritual exercises on the integration of the self-system. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 46–50.

- Salovey, P., & Mayer, J. D. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition, and Personality*, 9, 185–211.
- Salovey, P., & Sluyter, D. J. (1997). *Emotional development and emotional intelligence*. New York: Basic Books.
- Saver, J. L., & Rabin, J. (1997). The neural substrates of religious experience. *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 9, 498–510.
- Scherwitz, L., & Canick, J. C. (1988). Self-reference and coronary heart disease risk. In B. K. Houston & C. R. Snyder (Eds.), *Type A behavior pattern: Research, theory, and intervention* (pp. 146–167). New York: Wiley.
- Schimmel, S. (1997). *The seven deadly sins: Jewish, Christian, and classical reflections on human psychology*. New York: Oxford University Press.
- Seligman, M. E. (1998, April). Positive social science. *APA Monitor*, 29, 2, 5.
- Shulman, A. K. (1995). *Drinking the rain*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Slife, B., Hope, C., & Nebeker, S. (1997). *Examining the relationship between religious spirituality and psychological science*. Unpublished manuscript, Brigham Young University, Provo, UT.
- Sternberg, R. J. (1990). *Metaphors of mind: Conceptions of the nature of intelligence*. New York: Cambridge University Press.
- Sternberg, R. J. (1997). The concept of intelligence and its role in lifelong learning and success. *American Psychologist*, 52, 1030–1037.
- Sternberg, R. J., & Ruzgis, P. (Eds.). (1994). *Personality and intelligence*. New York: Cambridge University Press.
- Tellegen, A., Lykken, D. T., Bouchard, T. J., Jr., Wilcox, K., Segal, N., & Rich, S. (1988). Personality similarity in twins reared apart and together. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 1031–1039.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row.
- Tillich, P. (1963). *Christianity and the encounter of world religions*. New York: Columbia University Press.
- Wallace, J. D. (1978). *Virtues and vices*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Waller, N. G., Kojetin, B. A., Bouchard, T. J., Jr., Lykken, D. T., & Tellegen, A. (1990). Genetic and environmental influences on religious interests, attitudes, and values: A study of twins reared apart and together. *Psychological Science*, 1, 1–5.
- Walsh, R., & Vaughan, F. (1993). The art of transcendence: An introduction to common elements of transpersonal practices. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 25, 1–9.

- Walters, J. M., & Gardner, H. (1986). The theory of multiple intelligences: Some issues and answers. In R. J. Sternberg & R. K. Wagner (Eds.), *Practical intelligence* (pp. 163–182). New York: Cambridge University Press.
- Weibust, P. S., & Thomas, L. E. (1996). Learning and spirituality in adulthood. In J. D. Sinnott (Ed.), *Interdisciplinary handbook of adult lifespan learning*. Westport, CT: Greenwood.
- Weiss, H. M., & Knight, P. A. (1980). The utility of humility: Self-esteem, information search, and problem-solving efficiency. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 25, 216–223.
- Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wong, P. T. P. (1998). Meaning-centered counseling. In P. T. P. Wong & P. S. Fry (Eds.), *The human quest for meaning* (pp. 395–435). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: Wiley.
- Yang, S., & Sternberg, R. J. (1997). Conceptions of intelligence in ancient Chinese philosophy. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 17, 101–119.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind*. New York: Cambridge University Press.