

DİN VE KİŞİLİK<sup>1</sup>R. A. EMMONS<sup>2</sup>Çev. Gülüşan GÖCEN<sup>3</sup>

Otuz yıl önce din psikolojisi ve kişilik psikolojisi araştırma yapmak için ölü bir alan olarak görülürdü. Psikolojinin daha çok geçmişi özlemle anan, ilk döneme ait izleri romantik ve nostaljik bir şekilde ele alan bir gidişat içine girmesi, araştırmacıların heveslerini kırmıştı ki aralarında bu alanı akademik çalışma yapmak için en son alan olarak görenler de vardı. Hatta “*Sosyal Psikolojinin El Kitabı*” adlı kitabının dinle ilgili “Din ve Kişilik Özellikleri” başlıklı yazısının giriş cümlesinde Dittes (1968) şöyle demektedir; “*İşaret ettiği başlığa göre bu bölümün bu kadar kabaca sunulmuş olması, bu alanın henüz gelişmemiş ve yetersiz bir olduğunun bir göstergesidir.*” (s. 636). Tam da aynı yıl içinde, Walter Mischel (1968) kişilik alanını altüst eden, akademik kişilik psikolojisini bölen ve gelecek yirmi yıl boyunca da sendeletecek olan eleştirisini yayınlamıştır.

İlginçtir ki, otuz yıl sonra, hem din psikolojisi hem de kişilik psikolojisi bazı gelişmeler yaşadı, her iki alanda da büyük empirik ve kuramsal çalışmalar gerçekleştirildi. Bazı yazarlar (Emmons, 1993; Mc Adams, 1996a; Singer & Salovey, 1993) tarafından kişilik psikolojisinde yeniden hareketlenme sağlandı ve aynı şekilde din psikolojisinde de bir canlanma ve iyileşme oldu (Paloutzian, 1996; Wulff, 1996). On yıllık bir süre içinde kişilik konusu, Mischellian sonrası dönemle birlikte daha büyük bir canlanma yaşadı. Elbette görüşler arasında farklılıklar olsa da, bu alanın temel problemlerinin çözümleri hakkında, örneğin; kişilik özelliklerinin kalıtsal ve gelişimsel (çevre ile gelişebilen) esasları ve

<sup>1</sup> Robert A. Emmons, “Religion and Personality”, (Ed.) Harold G. Koenig, *Handbook of Religion and Mental Health* (ss. 65-75). California, 1998, Akademik Press.

<sup>2</sup> California Üniversitesi Psikoloji Bölümü, Davis Davis California 95616.

<sup>3</sup> Dr., Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Bayrampaşa İmam Hatip Ortaokulu. İstanbul, gulusangocen@gmail.com.

kişiliğin değişebilen özelliklerine karşın kalıcı özelliklerinin düzeyi gibi, genel bir fikir yavaşça oluşmuştur (Caprara, 1996; Loehlin, 1992).

Manevi meselelere dair araştırmalar hızla büyümektedir ve bu konu sadece normalde “din psikolojisine” ait görülse de bu alanla sınırlı tutulamaz. Psikolojinin çeşitli alanları, özellikle klinik ve sağlık psikolojisi, hem dini değerleri merkez alan kişilerin yaşamlarını hem de bu değerlerin bilişsel, fiziksel ve kişisel ilişkiler arasındaki etkileşimine daha fazla vurgu yapmaya, bu çalışmalara daha çok yer vermeye başlamıştır (Bergin, 1991; Kimble, Mc Fadden, Ellor & Seeber, 1995; Paloutzian & Kirkpatrick, 1995; Pargament & Park, 1995; Schumaker, 1994; Shafrenke, 1996). Ciddi hatalar göz ardı edilerek düşünülürse, bugün insanların yaşamlarının psiko-sosyal öğeleriyle ilgili çalışmalarda kayda değer bir hızlanmanın ve şaşırtıcı gelişmelerin olduğu görülmektedir.

Psikolojinin alt disiplinlerinin gelişmesine rağmen kişilik ve din alanındaki gelişmeler düzensiz, dağınık ve -genel bir teorik ve metodik ilerlemenin olması için zorunlu olan- kapsamlı ve sistematik bir kavramsal çerçeveden yoksundur. Yakın alt disiplinlere göre modern kişilik psikolojisi, kişinin manevi kişiliği konusunda geride kalmıştır. Bu kafa kurcalayan durumunsa iki nedeni vardır. Birincisi, örneğin Gordon Allport’un (1950) ve Gardner Murphy (Murphy, 1950) gibi din psikolojisi öncülerinin ilk başlarda kişilik psikologları olarak tanıtılmalarıdır. Bu tavrın altında genel olarak dinle ilgili şüphe, aşağılama, dine karşı açık düşmanlık ya da bunların bir karışımı bir tutum yatıyor olmasına rağmen, yine de din Freudcular, Freud karşıtları ve diğer klasik kişilik kuramlarında bir hayli ilgi çekmiştir. Ancak, daha sonra belli süreden sonra, din, kişilik kuramlarından ve daha fazlasıyla psikolojiden kaybolup giden bir davranış olmuştur. Halbuki yaklaşık yarım asır önce, Allport (1950) klasik kişilik ve din kitabına şöyle diyerek başlamıştır;

“Modern entelektüeller -özellikle üniversitedekiler- arasında din konusu tartışmalarının arttığı görülür... Modern dünyada dinin süregelmesi günümüzün bilginleri tarafından utanç verici bir şey olarak görülmektedir. Hatta dini önemsiz zanneden ve insani önemine yabancı olan psikologlar bu konu açıldığında muhtemelen kendi kendilerini emekliye ayırmaktadırlar.” (s.1)

Ders kitabının 50. yıldönümü kutlamaları için hazırlanan sayıda, kişiliğin yapısı içinde dinin önemli rolü olduğu düşüncesine yer verdiği geniş yazılarından bahsedilmediğini öğrenmesi, zannımızca Allport’u hayal kırıklığına uğratmışsa da bu onun için bir sürpriz olmamıştır (Craik & Hogan, 1993). Ne yazık ki, bunu takiben yayınlanan iki çalışma, kişilik hakkında geniş hacimli hazırlanmış el kitapları (Hogan, Johnson, & Briggs, 1997; Pervin, 1990) dini kapsamlı bir şekilde anlatmada başarılı olamamıştır. Kaynak gösterilen tek kitap da (Megargee, 1997) bu konunun ne kadar çok ihmal edildiğinden dert yanmaktadır.

Dinin ihmal edilmesinin ikinci ilginç nedeni ise, kişilik psikologlarının uzun bir süre, anladıklarının bütün insanlarla ilgili olduğunu iddia etmeleri(genellemeleridir) dir. Bir çok insan için manevi ve dini amaçlar, inançlar ve uygulamalar hayatının merkezindedir ve insanların davranış, tavır, motivasyon ve düşüncelerinde güçlü etkileri vardır. Maneviyat ya da dindarlık insanların yaşamlarındaki derin bakış açıları olduğuna, o kişilerce böyle görüldüğü ve kabul edildiğine göre (Mc Adams, 1995), kişilik psikologlarının da bireyin hayatında yer alan dini öğeleri bilmesi gerekir. Buradan hareketle kişilik psikologları bütün insanları kapsayan çalışmalar yaptığı iddiasında olduklarına göre, ben de bu makalede kişilik ve din arasındaki ilişkiyi, hem kişilik çalışmalarının din hakkındaki bilimsel çalışmasına katkıda bulunabilmek hem de mümkün merteye dini hayatın kişiliğin yapısı ve işlevine dair katabileceklerini göstermek için ele almak istedim.

### **Kişilik Psikologlarının Amaçları**

Kişilik psikologlarının, en geniş seviyede, ilgilendikleri öncelikli soru, “İnsan neye benzer?”dir. Shoda ve Mischel (1996) bu alanın temel görevini “mümkün olduğunca derinden, net ve bütüncül bir şekilde bireylerin anlaşılması” olarak görmektedir (s. 425). Bunu takiben Mc Adams (1995) ise “Birini tanımak istediğimizde ne bilmek isteriz?” sorusunu yöneltmektedir. Ona göre bilimsel bir bakış açısından hareketle kişiye yönelik sorulabilecek o kadar çok soru vardır ki, bunlardan daha temel olanı yoktur. Kişilik psikologlarının daha çok gündeminde olan kişilikle ilgili diğer problemlere olan ilgileri (örneğin, gelişme problemi, değişmemesi ya da değişimi) elbette kişilik sahası içinde bir mesele olarak -kişinin ne olduğunu açıklayan -bir tanımlamaya- ulaşınca kadar devam etmelidir. Kişilik, bütüncül bir şekilde insanla, onun faal durumdaki bütün işleyişi ile uğraşır, bunun için insanların iç yaşamlarını yansıtan, önemli bakış açılarını açığa çıkaran bilgiye ihtiyaç duyar. Hatta psikolojinin bu pozisyona sahip olan tek alan olmasından dolayı, kişilik psikolojisi, kavramsal yapı ve klinik uygulamalarla ilgili araştırmalar arasında köprü vazifesi görebilir (Caprara, 1996).

Dini deneyimler ve dini deneyimler içinde ortaya çıkan dini tepkilerin kişiliğin üzerinde sahip olduğu rolünün tam olarak anlaşılması için, öncelikle modern kişilik psikologları tarafından kişiliğin nasıl kavramlaştırıldığı konusu uzunca tartışmalıdır. Bundan sonrası ise teori ve metot arasındaki etkileşimdedir, hem metot hem de teori seviyesinde, birbiriyle yakın hareket içinde olan kişilik ve din arasındaki karşılıklı ilişkiden ibaret olacaktır. Buna göre bu bölüm, teorik çatısını Mc Adams’ın (1995, 1996b) insanın bireyselliğinin anlaşılmasıyla ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu kavramsal çerçevesi ve onun kişilikte yer alan manevi ve dini yapıları anlamak için yaptığı bir empirik araştırması üzerine kuracaktır.

### Kişiliğin Düzeyleri: Üç Aşama

Kişilerin anlaşılması için geniş kavramsal yapıyı ele alarak gelişme sağlayan yeni araştırmalar, kişilik ve din arasındaki ilişkinin anlaşılması konusunda ilerleme sağlama imkânı sunmaktadır. Kişilik psikolojisinin tarihi, kişiyi öğrenmek için yapılan değerlendirmelerde doğru öğeleri arama gayretiyle paralel bir süreç arz etmektedir. Öyleyse kişileri tanımlamak için kullanılan değerlendirmenin ölçüleri nelerdir? İhtimallerin hayret verici hiyerarşisi modern kişilik psikologlarını beklemektedir. Mc Adams (1995, 1996a, 1996b) kişiliği bilmek için kişilik tanımlamasının üç belli düzeyi ya da alanına dair bilgilerden haberdar olması gerektiğini öne sürmektedir ki onlar: (a) karşılaştırmalı yaratılış (fitri) özellikler (b) bağlamsal kişilerarası ilişkiler ve (c) bütünleştirici hayat hikâyeleridir. Her düzeyde, farklı yapı, farklı bir başlangıç noktası ve fonksiyonel farklı değerlendirme yöntemleri vardır. Nispeten, üç düzey bağımsız bir şekilde kendilerini ortaya koyan fakat hem bilinçliliği açıklamada birbirinden ayrılan hem de fonksiyonel olarak kesişen alanlardır. Bu üç düzey aynı zamanda kişi(lik)ler üzerinde çalışan bilimsel çalışmalara da farklı bakış açısı ve perspektif sağlamaktadır.

İlk düzey, Düzey I, daha çok herhangi bir şarta bağlı olmadan, bağlamından kopuk ve “*kişisel özellikler*” diye adlandırılan kişiliğin karşılaştırılarak elde edilen öğelerinden oluşur. Bu düzeyin öne çıkan özelliği, kişilerin kendine özgü davranış tarzlarını tanımlarken kullanıldığı en genel ve en tespit edilebilen yönlerini esas alıyor olmasıdır. Kişilik özellikleri psikolojisi, son zamanlarda kişilik özelliklerini beş - faktörlü modelle açıklayan ortak bir fikir etrafında birleşerek tartışılmaları bir son nokta koymuştur (Digman, 1990; McCrae & Costa, 1990). Beş özellik –deneyime açıklık (**O**peness to experience), vicdanlılık/sorumluluk (**C**onscientiousness), dışadönüklük (**E**xtraversion), uyumluluk (**A**greableness) ve nevrotilik (**N**euroticism)

(OCEAN)- kişilik psikolojisi alanının içinden ve dışından birçoklarınınca hemen benimsenmesinden de anlaşılacağı üzere, kaynak olarak gösterilen bütüncül bir çerçeveye sunar. OCEAN, bireyde mevcut olan kişisel özellikleri anket ölçümleriyle ölçmede ve sağlık, psikolojik iyilik ve tedaviyle ilgili elde edilen aşamalar gibi önemli yaşam olaylarının sonuçlarını yordamada güçlü bir kavramsal altyapıya sahip olduğunu kanıtlamıştır. Beş faktörlü model, pek çok kişilik özelliğın kalıtsal izleri olduğunu gösteren davranışçı genetik çalışmalarca da desteklenmiştir (Loehlin, 1992).

Kişisel özellikler, kuralcı ve herhangi bir koşul beklemeksizin ortaya çıktıkları için, kişilerin önemli tanımlayıcı nitelikleridir. Ancak buna rağmen insanlar kişisel özellikleri bakımından benzer değildir. Ryan (1995) “Hayat bir kişisel özellikle geçmez.” der (s. 416). Diğer taraftan bireyin özgünlüğünün anlaşılması için inceleme alanı dışında bırakılmış kişisel özelliğe ait öğelerin sınırlılığı tartışılmıştır (Block, 1995; McAdams, 1992; Pervin, 1994). Diener (1996) öznel iyi olmanın çoklu göstergelerini anlamada kişilik özelliklerinin yetersiz olduğunu savunmaktadır. O kişilerin yaşamlarına dair verdikleri tepkileri değerlendirmek için tam bir açıklama ortaya koymada kişilik özelliklerinin başarısız olduğunu göstermiştir. McAdams (1992) da kişilik özellikleri tanımlamalarının şimdiye kadarki en iyi bir “yabancı psikolojisi” formatı şekline dönüştüğünü iddia etmektedir ki bu tanımlamalar gerçekten bir kişiyi anlatmak için atılmış ilk adımlardır.

Düzyey II, bir kişinin hayatındaki sorumluluklarını yerine getirmesinde yardımcı olan ve önemli kişisel hayat amaçlarını başarabilmesini sağlayan birbiriyle bağlantılı kişisel ilgi alanları, planlar ve stratejilerden oluşur. Son yıllarda, hedeflenen amaçları başarmak için kişinin davranışlarına daima yol gösteren yapıların ve kendini-düzenleme mekanizmalarına vurgu yapan kişilik psikologları tarafından bu seviyedeki değerlendirmelere ait öğelerin giderek daha çok telaffuz

edildiği görülmektedir. Bu düzeyin yapıları olan kişisel amaçlar (Little, Lecci, & Watkinson, 1992), hayat görevleri (Cantor,1990), ve kişisel gayretler (Emmons, 1986), Düzey I'deki şekilsel ve alışkanlık olmuş eğilimlerine göre daha çok bilinçli ve amaca yönelik bir şekilde karakterize edilmiştir. Çoğu zaman bu öğeler -sıklıkla birbiriyle bağlantılı olduklarından- birbiriyle karşılaştırılmaz, çünkü bunlar yere ve zamana göre şekillenirler. Little ve diğerleri (1992) bu öğeleri "PAC (personel action constructs)" şeklinde kısaltarak kullanmıştır ve kişiliklerin yaygın kullanımıyla bu öğeler arasında net bir zıtlık olduğundan bahsetmiştir. Bu düzey içindeki yapılar -kadın ya da erkek farketmeksizin- hayatını bilinçli bir tarzda özel bir zaman dilimi yapmaya gayret eden kişi baz alındığı için bireyin motivasyonel ve gelişimsel doğasıyla yakından alakalıdır. McAdams (1992) ve Pervin (1994) bu düzeydeki kavramların kişilik özelliklerinden esas itibarıyla tamamen ayrı olduğunu ve kişilik özellikleri seviyesine indirgenemeyeceğini kati bir şekilde öne sürmektedir. Diğer bir deyişle, Düzey I bir kişinin "*sahip olduklarını*" ele alırken, bunun aksine Düzey II kişinin "*yapmakta olduklarını*" ele almaktadır.

Üçüncü düzey ya da alan kişinin hayatına genel amaç ve anlam hissi veren, insanı insan yapan yaşantılar üzerine inşa edilen bir hayat hikâyesi ya da bir kimliktir. Bu hikaye, bireyin sahip olduğu kişilik özelliklerini, kişisel çabaları ve az ya da çok kendi içinde bir tutarlılık ve bir bütünlük sağlamak için devamlı gelişim gösteren Düzey I ile II' nin diğer yapıları bir araya getiren bir hayat hikâyesidir. Singer ve Salovey'in (1993) dediği gibi; "*Kişinin kendi kendini anlattığı hikâyeler, kişiliğin can damarıdır.*" (s. 70). Düzey I ile II' nin kısa ve öz bir şekilde ele aldığı -sırasıyla- kişiliğin var olan ve yapımı devam etmekte olan öğelerinin aksine, Düzey III kişinin "*kendini oluşturma*"sıyla ilgilenir (Mc Adams, 1996b).

Geçmiş on yıl içinde kişilik psikolojisinde kişisel hikâyeleri inceleme çalışmaları -gerek teorik gerek de metodolojik açıdan- önemli bir artış göstermiştir (Rosenwald & Orceberg, 1992). Kişisel hikâyeleri ele alma yaklaşımları sadece kişilik alanıyla sınırlı değildir. Sarbin (1986) kişisel hikâyelemelerin içinde geçen yaşam deneyimlerinin bir araya getirilmesinin genel psikoloji için esas teşkil edecek önemli bir mecaz olarak kullanılabileceği fikrini ortaya atmıştır. Sarbin'in düşüncesine göre hikâyelerin içindeki kodların açığa çıkarılması mekanik ve şekilci yaklaşımlara göre insan davranışı hakkında daha doyurucu bilgiler sağlar. Bunlar sonuçta bir hikâye olduğu için, hikâyelerde kullanılan terimlerle ele alınmalıdır. McAdams (1993, 1996b) hayat hikayelerinin içinde yer alan hayal gücünün duygusal tonu, sembolik ve metaforik kullanımı, motivasyon sağlayıcı temalar, fikrinsel çerçeve, hayati anlar, (hayat içindeki dönüm noktaları), hayranlıklar (idealleştirilmiş karakterler) ve sürekli üreten dolu bir yaşamın bitmesi gibi bir çok yapısal özellik üzerinde çalışarak hayat hikayelerinin genel bir taslağını çıkarmıştır. Hikâyelerin bu özellikler çerçevesinde ele alınması kişilik psikologlarının hayat hikâyelerini diğer veri kaynaklarına göre daha sistematik bir şekilde ele alması, sınıflaması ve analiz etmesine imkân sağlamıştır.

### **Üç Düzeyin Din Psikolojisine Uygulanması**

Kişilik oluşumunun bu üç düzeyini, halen mevcut olan bilgiyi düzenlenmek ve kişilik ve din üzerine yapılan araştırmaların geleceğine yön vermek için kullanmak mümkündür. O halde şu sorular pekâlâ sorulabilir: Kişiliğin birleştirilmiş üç aşamalı modeli, din ve kişilikle ilgili empirik ve teorik çalışmalara rehberlik etmede nasıl destekleyici bir çerçeve sunabilir? Din psikolojisinde çalışılmış çeşitli yapılar bu üç aşamalı kavramsal yapıda nasıl yeniden düzenlenebilir? En başta James (1902) ile başlayan duygular, davranışlar ve yaşantılar arasındaki ayrılıklar, zamanla psikologları da dini yaşantılar



konusunda anlamlı gruplara ve faaliyet alanlarına ayırmıştır. Dini yaşamdaki inanç, uygulama, duygu ve bilgilerin klasik ayrımında (Glock, 1962), bu kişilik düzeylerine ait kavramsal yapılar, bireyin kişilik özellikleri, ilgiler ve bütünleyici hikâyeler ele alınarak, -en azından- bu üç düzeyde toplanan bilgilerin analiz edilmesiyle, kişinin dini yaşamına dair zengin veri sunacak o resim yakalanabilecek ve alternatif bir yapı elde edilecektir.

### **Düzye I: Mizaca Yönelik Özellikler**

Din hakkında yapılan psikolojik araştırmaların çoğunluğu Düzye I' deki kalıtsal kişilik özelliklerine yoğunlaşmaktadır. Bu önemli noktadan hareketle çoğunlukla dindarlığın ele alındığı iç güdümlü ve dış güdümlü yönelim gibi hâlet-ötesi eğilimler, içinde buldukları bağlamlarından kopararak ele alınmıştır (Paloutzian, 1996). Dindarlıktaki bireysel farklılıkları inceleyen araştırmacılar insanlardaki dindarlığın aynı şekilde olmadığına vurgu yapmaktadır. Allport (1950) sistematik bir şekilde, bir amaca ulaşmak için kullanılmak üzere araç olarak din (extrinsic) ile bir hayat tarzı olan dini (intrinsic) birbirinden ayıran ilk kişidir. Genellikle ilk yapılan araştırmalar, daha sonra yapılan araştırmalara göre kilise devamlılığı, önyargılar ve psikolojik sağlık gibi ölçme değişkenleriyle farklı korelasyon ilişkileri göstermektedir (Ventis, 1995). İç güdümlü ve dışgüdümlü dindarlık arasında köklü bir farklılık olsa bile her ikisi de dindarlık ve maneviyatın doğasına özgü yapısal karmaşıklığı giderme girişiminde başarısızdırlar (Kirkpatrick & Hood, 1990).

Piedmont (1996) dini araştırmaların ilerlemesi için beş - faktörlü (FFM) modelin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. O, FFM'in, yeni dindarlık ölçümlerinin gelişimini göstermesi, mevcut olan ölçümlerin amacını değerlendirebilmesi ve hatta din adamlarının seçimi ve değerinin tespit edilmesi için empirik bir referans noktası sağlayabileceğini öne sürmektedir. Ozer ve Reise (1994) araştırmacılara

kullandıkları belli bazı ölçümlerle FFM'i rutin bir şekilde karşılıklı ilişkilendirmelerini tavsiye etmektedir. Din psikolojisinde kullanılan ölçme araçlarının hızla arttığı göz önünde tutulursa, araştırmacılar bu tavsiyeyi memnuniyetle yerine getireceklerdir. Ancak, Piedmont'un da işaret ettiği gibi FFM, dindarlık ölçümleri için uygun olmayabilir çünkü faktörlerin beşi de dini temelli bir yapıya sahip değildir. Onun yerine içgüdümlü ve dışgüdümlü dindarlığın ölçümleri tanımlayıcı bir gösterge olarak manevi yapıların yeni ölçümleriyle bağlantılı olarak karşılaştırılarak kullanılabilir.

## Düzyey II: Kişisel İlgiler

Tamamen anket ölçümleri paradigmasına güvenen din psikolojisi araştırmalarının sadece kalıtsal kişisel özellikler düzeyine odaklanmasından dolayı yaşadığı sıkıntılar, ilk Gorsuch (1984) tarafından dile getirilmiştir. Gelecekteki araştırmaların belirlenmesi ve konuyla yakından bağlantılı ve şartlara göre değişen analizlerin gerçekleştirilebildiği ölçümlerin titizlikle yapılması için bu mesele önemlidir. Düzyey II' nin (birbiriyle örtüşen kişisel ilgi ve amaçlar) ve Düzyey III' ün (kişinin kim olduğuna dair bilgiler ya da hayat hikâyesi) içerdiği yapılar geniş çapta keşfedilmemiş olarak durmaktadır ve kişiliğin dini yönüyle alakadar olan psikologlara çalışma yapacak birçok alan bırakmaktadır.

Eğer bireyin varlığına ve yaşamının anlamına ait üst düzey sorularını içeren ilgi alanları bir form içinde ya da insanların her günkü yaşamlarındaki kişisel ilgilerinden oluşan başka bir form içinde ifade edilmeselerdi, dini inançların sıklıkla veriliyor olması -en azından ABD'de (Paloutzian, 1996)- şaşırtıcı olabilirdi. Dini inanç sisteminin ve dini dünya görüşünün fonksiyonlarından biri de *“insanların kendi yaşamları için gayret etmelerini sağlayan nihai bir bakış açısı”* (Pargament & Park, 1995, s. 15) ve o amaçlara ulaştıran stratejiler sağlıyor olmasıdır. Benzer şekilde Apter (1985) de aklın dini durumuna *“mümkün olabildiğince en önemli ve sıralı amaçlara rehberlik eden”* bir amaçlılık olarak bakmaktadır (s. 69). Manevi kişisel ilgiler, aynı varoluşçu teolog Paul Tillich (1957) tarafından imanın bilişsel temelleri ve etkilerinin klasik tahlilinde bir terim olarak kullanılmasındaki gibi *“nihai ilgiler”* olarak kavramlaştırılabilirler. En yaygın kullanımı ve bütün duyuları içeren anlamıyla ele almak gerekirse dinin özü nihai bir ilgidir. Bu nihai ilgi (a) maximum düzeyde vakit ayrılan bir değerdir, (b) bir kimsenin hayatının merkezi gücüne sahiptir ve (c) tamamen *“teslim olma”*yı gerektirir (Tillich, 1957, s. 3). Nihai ilgiler ne zaman insan aklını

aşan bir şeyi odak edinmişse, hep manevi olarak nitelendirilmiştir (Pargament & Park, 1995).

Kişisel ilgiler, maneviyatın hem ölçülmesinde hem kavramlaştırılmasında faydalar sağlar. Bu düzeydeki yapıların değerlendirilmesi, kiliseye devam, dua ya da diğer manevi faaliyetler gibi geriye dönük değerlendirmelerini ve farklı günlük amaçların içinde var olan dinle ilgili genel tutumlarını, devam etmekte olan çabalamalarını ve manevi bir hayat tarzının manevi ve teorik bir şemsiye ya da “kutsal kubbe” altında topladığı ait nihai ilgilerini nominal (sıradanlaşmış /göstermelik) bağlantılardan farklı olarak, akli aşan ölçümler içeren maneviyatın yararına geniş bir bakış açısı sağlar (Berger, 1967). Kişisel amaçları ölçme yaklaşımları, idiografik (tekrarlanmayan-bilimsel kurallara uymayan) ve nometik (bilimsel kurallar koyan) değerlendirmelerin birleştirilmesiyle ortaya çıkan bir yaklaşım tarzından güç almaktadır. Bu yaklaşımlar, yaşamlarında dini bir ilgiyi elde etmeye ya da sürdürmeye çalışan bireyleri kendilerine özgü bir şekilde yansıtırlar. Bununla birlikte, manevi amaçlar ile insanlar arasında yaygın ve standart olan anlayışı arasındaki ilişkinin ortaya konması için araştırma sonuçlarına da yer verirler.

Emmons, Dank, ve Mongrain (1997) öznel mutluluk üzerinde dindarlığın etkisini anlamak için yaptıkları araştırmalarında bu düzeydeki yapıların nasıl ilerlemeye yol açabildiğini göstermişlerdir. Bu araştırmacılar akılötesi ilgilere yönelmiş bireysel çabaların hedeflerini açıklayan bölümlerin üzerine kurulu manevi çabaları sınıflayıcı birtakım kodlanmış ölçütler geliştirdiler. Çaba gerektiren maneviyat örnekleri “hayatımın maneviyat açısından anlamlılığının farkında olmak”, “diğerleriyle inancımı paylaşmak”, ve “daha az ben-merkezci olmak” gibi bir gayretleri içermektedir. Hem kişilerin kendi ifadelerinden hem de eş oylamalarından elde edilen bilgiler incelendiğinde, manevi uğraşların, öznel hayat memnuniyeti, evlilik memnuniyeti, hayatın

amacı edinme ve psikolojik rahatsızlıkların daha az olduğunu gösteren çeşitli akıl sağlığı göstergeleri üzerinde oldukça büyük etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Kişisel ilgi olarak dinin deneyimlenmesi, tedavi edici tespitler ve çözüm yolları için etkili olabilecek saklı anlamlar içerir. Klinik olarak çalışan araştırmacılar örneğin Karoly (1993) tedavi etmek üzere hazırlanmış amaç odaklı bir yaklaşımın olası faydalarını ortaya koymuştur. Kişinin kendine ait amaç ve ilgilerinin incelemeye alınması, kişinin psikolojik, bedensel ya da kişiler arası ilişkilerinin yer aldığı önem sıralamasında ortaya çıkan problemler amaç değerlendirmelerinin yerini tam olarak saptayabilir. Örneğin amaç tanımlamaları değerli, değersiz, yapay, çatışma sonucu ortaya çıkan ya da kişinin tükenmesine neden olan hedeflerden oluşan bir tanımlama olsa bile, değerlendirmenin inşa edilmesinde uygun ilk adım olan kişinin kendisini daha çok geliştirmesini sağlayacak bireysel deneyim ve öznel iyi oluşun olumlu hallerini mümkün kılabilen, işe yarar bir başlangıç olabilir.

### **Düzyey III: Hayat Hikâyeleri**

Düzyey III, insanın dünyadaki diğer insanlar arasında kim olduğu algısının (hissinin) nasıl oluştuğu ve insanlara genel bir bütünlük, anlam ve amaç veren kişisel hayat hikâyelerini nasıl oluşturduğıyla ilgilendir. Kişiliğin bu düzeyinde dini düşüncelerin büyük bir önemi vardır, çünkü insanlar hayat hikâyelerini çoğunlukla hayatlarına anlam veren bir dini düşünce üzerine kurarlar. Beit-Hallahmi (1989) dinin bireysellikte kollektiflik arasında köprü vazifesini gören bir kimlik-sağlayıcı sistem olduğunu savunmaktadır. Toplanan çeşitli hayat hikâyelerine bakıldığında (Colby & Damon, 1992; Franz & Stewart, 1994; Mc Adams, 1993) yön veren, bütünlüştiren ve kuvvet verici bir güç olarak maneviyat, kadın ya da erkek fark etmeksizin insanların yaşamlarında etkili olan dini hikâyelerle birlikte sürekli karşımıza çıkan

bir yapıdır. Kişilerle birebir yapılan mülakatlarda yer alan din değiştirme hikâyelerinde kişiyi yeni dini kimliğiyle bütünleştiren ve yakınlaştıran güçlü bir araçtır (Beit- Hallahmi, 1989; Rambo, 1993; Stramberg, 1993). Mc Adams (1996b) ayrıca mecaz kullanımının da kişisel kimliğin tanımlayıcı bir özelliği olduğunu vurgulamaktadır. Dini sistemdeki mecazların zenginliği (hayata bakışı değiştiren önemli olaylar örneğin boşanma ve yeniden evlenme, ölüm ve yası içeren ya da eski bir hayat veya yeniden kurulan yeni bir hayat gibi) kimliğin oluşturulmasına aracılık sağlayabilirler (Atkinson, 1995; Rambo, 1993) ki bunun için onlar hikâye temelli yöntemlerle çok iyi uyum sağlarlar.

Çünkü kimlik problemi bir kişinin yaşamını birleştirme, tutarlılığını sağlama, amacını oluşturma meselesidir ve din, hepsi için ayrı ayrı hazırlanmış etkileyici çözümler sunabilir. Allport (1950) bireysel dinin içinden çıkan kişilikteki bütünleştiricilik ve ahenkten etkilenmiştir.

*“Dini duygu... insanın özünü ve en uzun süreli hedeflerini/isteklerini ortaya çıkaran kişiliğe ait bir parçadır ve bundan dolayı dini duygu kişiliğin de üzerinde yer alan büyük bütünleşme konusunda yeteneklidir... Bu bir insanın kendi kişiliğini büyütmesi ve tamamlaması için nihai bir teşebbüstür.”* (s. 142).

Din ve maneviyat bütünleştirici bir hayat felsefesi sağlayabilir ve parçalama konusunda ısrarlı olan -özellikle post modern kültürlerde- kültürel ve değişmeyen çevresel baskılarla karşılaşıldığında bütünleştirici ve sağlamaştırıcı bir güç olarak hizmet verebilir (McAdams, 1996b). Tillich’e (1957) göre “nihai bir ilgi, kişiliğe derinlik, yön ve diğer tüm ilgilere ve onlarla birlikte de tüm kişiliğe bir bütünlük verir.” (s. 105). Dinin bir bütünleştirici olduğu düşüncesi, empirik araştırmaların da desteğiyle geleceğe ait umut verici bir şeydir. Zaten din kelimesinin kökü bir arada olan şeyleri birbirine bağlamak ya da onları tekrar bir araya geri getirmek için kullanılan “*demir atmak*”

*demirlemek (religare)*” kökünden gelmektedir (Ryan, 1995). Eğer insanlarda bütünleştirici eğilimlerin miras olarak geçme durumu varsa, bu neden dini yapıya sahip kişiler için geçerli olmasın?

Düzyey II ve Düzyey III’e ait yapılar maneviyatın içindeki kültürel eğilimlerin ölçülmesine olanak sağlamaktadır. Kişisel ilgiler ve hayat hikâyeleri, toplumun yapısı/işleyişiyle ilgili daha yaygın olan ilgileri yansıtır ve kültürel hikâyeleri aktarırlar (Cantor, 1990; Mc Adams, 1996b; Singer & Salovey, 1993). Singer ve Salovey, üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada kişinin kendini-tanıdığı hatıralar içindeki kendini aşmaya yönelik temaların ölmesine hayıflanarak, sormaktadır: “Nerede sosyal adaleti sağlamak için yoğun çaba gösteren o dini topluluğa dair izler... yaşlıların sorumluluğu ve bilgilerini paylaştıkları için onlara verilen değer (kıymetini bilme)?” (s. 29). Bunun yerine, hatıralarda bugünkü Batı kültürünün baskın temaları görülmektedir: özerklik, bireysel uğraşlar ve -şu an rağbet gören kültürel ideoloji düşüncesi - başarılar. Eğer şu anki zaman gerçekten bazı tarihçiler ve eleştirmenlerin önerdiği gibi yeniden canlanan maneviyata ait bir süreçse (Roof, 1993; Tickle, 1995), bu yükselişin işaretleri kişilik psikologların tarafından toplanan bilgilerin doğal içeriğinde - araştırmaya iştirak eden katılımcılar tarafından ifade edilen kişisel ilgilerde, kişinin kendini tanımladığı hatıralarda ve hayat hikâyelerinde- görülmelidir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Bu bölümde elbette kişilerin dini yaşamlarının anlaşılmasından daha çok dini yaşamın belirlenen üç-aşamalı kavramsal çerçeve içinde nasıl ele alınacağı ön plandadır. Fakat bu üç düzey, daha geniş bir kişilik bilimi dairesinde, dini değişkenlerin daha planlı bir şekilde tespit edilmesi için bazı kavramsal araç ve ölçüm esasları sağlamaktadır. Bunu gerçekleştirirken, kişilik yapısında ve fonksiyonlarında dinin rolünün anlaşılmasına dair ortaya çıkan önemli gelişmeleri de görmek

gerekir. Kişilerin günlük hayata dair ilgilerine, duyuşsal, bilişsel ve motivasyonel işlevlerine yer veren bir kişilik alanı oluşturmanın, tavanı ve tabanıyla günlük hayatla daha çok ilgilenen bir din bilimi oluşturulmasında da yardımcı olabilir.

Kişilik psikolojisi ve din bilimi arasında giderek artan etkileşimden elde edilen büyük yararlar sağlanmaktadır. Kişilik gelişiminin, işlevlerinin ve zaman içindeki değişim derecesinin kişiye özgü bir mesele olarak alınmasıyla kişilik psikolojisi, kişilerin yaşamlarındaki dini etkileri anlama gayretiyle çok iyi bir uyum sürecine girmiştir. Bu bölüm, kişinin anlaşılması için manevi olguları ele alan araştırmaların uygulanabilme esasları üzerinde durmuş olmasına rağmen, teolojik yaklaşımlar kişilik teori ve araştırmalarına daha yararlı bilgiler sağlayabilir. Kişilik psikolojisi, insan doğasının temel problemleriyle uğraşır; aslında, din bilimleri de psikolojik teorilerdir (Ingram, 1996; Spilka & Bridges, 1989). Kişilik teorisi ve din bilimleri özlerinde birbirine benzerler: her ikisi de –nihayetinde– insan olmanın vasıtalarıyla ilgilenirler. Dini söz ve ifadeler, insan doğasıyla ilgili -tarihi ve kültürel ortamları da aşan- tamamlayıcı bir bakış açısı sunarlar. Kişilik teorisi ve araştırmaları elbette din bilimlerinden tamamen habersiz ortaya çıkmış da değildir. Dini meselelerin kişilik içerisinde silik kalması, kişinin bireyselliğinin anlaşılmasında dine önemsiz bir rol biçilmesindedir ki bu pozisyonun ne kadar doğru bir tespit olduğunu tartışmayı gerektirecek bugün bol miktarda kanıt vardır. Kişiliğın din bilimlerinden daha çok kişilik psikologlarıyla birlikte çalışıldığı da açıkça itiraf edilebilecek bir gerçektir. Kişilik psikologları bakış açısını yerelleştirmeye güç yetirememektir; hâlbuki kendi disiplinlerinin sağlığı ve canlılığı, diğer disiplinlerle yapacağı yardımlaşmasına bağlıdır (Baumister & Tice, 1996).

Bunun yanı sıra kişilik araştırmacıları dini prensipleri, psikolojik kavramlara indirgemeye çalışanlardan uzak durmalıdır. Birazcık



teolojiyle birazcık psikoloji biliminden oluşan karışım hem kişilik bilimciler hem de teologlar açısından tatsız bir psikoteolojik çorba haline gelir. Psikolojik ve teolojik araştırmalar ele alınış bakımından çeşitli sıralamalara sahiptir ve bunlar birbirine indirgenemez (Jeeves, 1997). Artık dini yapıların da yeni oluşturulan kişilik modellerinde yer almaya başladığı günlere ulaşabilmek için, kişilik teorisinin çok yönlü teolojik bir doktrin tarafından yönlendirilmesine ihtiyaç vardır ki Donahaue (1989) dini, konu edinen bilimsel çalışmaların din bilimleri ile irtibatsızlığının sonucunda ortaya çıkan fark edilmeyen gizli tehlikeleri çok güzel bir şekilde ortaya koymuştur.

Gardiner Murphy (1947) kişiliğin biososyal yönünü ele alan metnini elli yıl önce cesur yorumlarda bulunarak tamamen erdirmişti.

*“Kişilik psikolojisinin geleceğinde insanın evrenle, evrenle bir olma hissi ile, evrenden beklediği estetik düşüncesinin kaynağı ve yalnızlık hisleri ya da derin düşüncelerinden gelen evrenin mükemmelliği hissi ile ilgili sorularla... doğrudan boğuşacağı bir yer muhakkak olacaktır... Evrenle onun bir çocuğu olarak kurduğu ilişkiyi anlama gayretinin dışında insanoğlu, kendini tamamlanmamış hisseder... Bizim insan üzerine çalışmamız, kişinin evrenle ilişkisini ele alan araştırmaları içermelidir. (s. 919).”*

Murphy'nin o zamanlar kafasında canlandırdığı geleceğin kişilik psikolojisi belki de bugün gerçekleşmek üzere olabilir.

### **Kaynakça**

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: Pergamon.

Atkinson, R. (1995). *The gift of stories*. Westport, CT: Bergin & Harvey.

Baumeister, R. E, & Tice, D. M. (1996). Rethinking and reclaiming the interdisciplinary role of personality psychology: The science of human nature should be the center of the social sciences and humanities. *Journal of Research in Personality*, 30, 363-373.

Beit-Hallahmi, B. (1989). *Prolegomena to the psychological study of religion*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Berger, P. L. (1967). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday.

Bergin, A. E. (1991). Values and religious issues in psychotherapy and mental health *American Psychologist*, 46, 394-403.

Block, J. (1995). A contrarian view of the five-factor approach to personality description. *Psychological Bulletin*, 117, 187-215.

Cantor, N. (1990). From thought to behavior: "Having" and "doing" in the study of personality and cognition. *American Psychologist*, 45, 735-750.

Caprara, G. V. (1996). Reflections on the scientific status and perspectives of personality psychology. In J. Georgas, M. Manthouli, E. Besevegis, & A. Kokkevi (Eds.), *Contemporary psychology in Europe* (pp. 103-117). Seattle: Hogrefe & Huber.

Colby, A., & Damon, W. (1992). *Some do care*. New York: Free Press.

Craik, K. H., & Hogan, R. (Eds.). (1993). *Fifty years of personality psychology*. New York: Plenum.

Diener, E. (1984). Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95, 542-575.

Diener, E. (1996). Traits can be powerful, but are not enough: Lessons from subjective well-being. *Journal of Research in Personality*, 30, 389-399.

- Digman, J. M. (1990). Personality structure: Emergence of the five-factor model. *Annual Review of Psychology*, 41, 417-440.
- Dittes, J. (1968). Psychology of religion. In G. Lindzey & E. Aronson (Eds.), *The handbook of social psychology* (2nd ed., Vol. 5, pp. 602-659). Reading, MA: Addison-Wesley.
- Donahue, M. J. (1989). Disregarding theology in the psychology of religion: Some examples. *Journal of Psychology and Theology*, 17, 329-335.
- 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. (1993). Current status of the motive concept. In K. H. Craik, R. Hogan, & R. N. Wolfe (Eds.), *Fifty years of personality psychology* (pp. 187-196). New York: Plenum.
- Emmons, R. A., Dank, M., & Mongrain, M. (1997). *Spirituality through personal strivings: Ultimate concerns and psychological well-being*. Manuscript submitted for publication, University of California, Davis.
- Franz, C., & Stewart, A. J. (Eds.). (1994). *Women creating lives: Identities, resilience, and resistance*. Boulder, CO: Westview.
- Glock, C. Y. (1962). On the study of religious commitment. *Religious Education*, 57, 98-109.
- Gorsuch, R. L. (1984). Measurement: The boon and bane of investigating religion. *American Psychologist*, 39, 228-236.
- Hogan, R., Johnson, J., & Briggs, S. (Eds.). (1997). *Handbook of personality psychology*. San Diego: Academic Press.
- Ingram, J. A. (1996). Psychological aspects of the filling of the Holy Spirit: A preliminary model of post-redemptive personality functioning. *Journal of Psychology and Theology*, 24, 104-113.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. White Plains, NY: Longmans.

Jeeves, M. A. (1997). *Human nature at the millenium*. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Karoly, P. (1993). Goal systems: An organizational framework for clinical assessment and treatment planning. *Psychological Assessment*, 3, 273-280.

Kimble, M. A., McFadden, S. H., Ellor, J. W., & Seeber, J. J. (Eds.). (1995). *Aging, spirituality, and religion: A handbook*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Kirkpatrick, L., & Hood, R. W., Jr. (1990). Intrinsic-extrinsic religious orientation: The "boon" or "bane" of contemporary psychology of religion? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 442-462.

Little, B. R., Lecci, L., & Watkinson, B. (1992). Personality and personal projects: Linking Big Five and PAC units of analysis. *Journal of Personality*, 60, 501-525.

Loehlin, J. (1992). *Genes and environment in personality development*. New York: Guilford.

McAdams, D. E (1992). The five-factor model in personality: A critical appraisal. *Journal of Personality*, 60, 329-361.

McAdams, D. E (1993). *The stories we live by: Personal myths and the making of the self*. New York: Morrow.

McAdams, D. P. (1995). What do we know when we know a person? *Journal of Personality*, 63, 365-396.

McAdams, D. P. (1996a). Alternative futures for the study of human individuality. *Journal of Research in Personality*, 30, 374-388.

- McAdams, D. P. (1996b). Personality, modernity, and the storied self: A contemporary framework for studying persons. *Psychological Inquiry*, 7, 295-321.
- McCrae, R. R., & Costa, P. T., Jr. (1990). *Personality in adulthood*. New York: Guilford.
- McDonald, M. (1994). The new spirituality: Mainstream North American is on a massive search for meaning in life. *Maclean's*, 107, 44-48.
- Megargee, E. (1997). Internal inhibitions and controls. In R. Hogan, J. Johnson, & S. Briggs (Eds.), *Handbook of personality psychology* (pp. 581-614). San Diego: Academic Press.
- Mischel, W. (1968). *Personality and assessment*. New York: John Wiley.
- Murphy, G. (1947). *Personality: A biosocial approach to origins and structure*. New York: Harper & Row.
- Murphy, L. B. (1990). *Gardner Murphy: Integrating, expanding, and humanizing psychology*. Jefferson, NC: McFarland.
- Ozer, D. J., & Reise, S. P. (1994). Personality assessment. *Annual Review of Psychology*, 45, 357-388.
- Paloutzian, R. E (1996). *Invitation to the psychology of religion* (2nd ed.). Needham Heights, MA: Allyn & Bacon.
- Paloutzian, R. E, & Kirkpatrick, L. A. (1995). Introduction: The scope of religious influences and personal and society well-being. *Journal of Social Issues*, 51, 1-12.
- Pargament, K. I., & Park, C. L. (1995). Merely a defense? The variety of religious means and ends. *Journal of Social Issues*, 51, 13-32.
- Pervin, L. A. (Ed.). (1990). *Handbook of personality: Theory and research*. New York: Guilford.
- Pervin, L. A. (1994). A critical analysis of current trait theory. *Psychological Inquiry*, 5, 103-113.

Piedmont, R. L. (1996, August). *Strategies for using the five-factor model in religious research*. Paper presented at the annual convention of the American Psychological Association, Toronto, Canada.

Rambo, L. R. (1993). *Understanding religious conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Roof, W. C. (1993). *A generation of seekers: The spiritual journeys of the baby boom generation*. San Francisco: Harper.

Rosenwald, G. C., & Ochberg, R. C. (Eds.). (1992). *Storied lives*. New Haven, CT: Yale University Press.

Ryan, R. M. (1995). Psychological needs and the facilitation of integrative processes. *Journal of Personality*, 63, 397--428.

Sarbin, T. (1986). *Narrative psychology: The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.

Schumaker, J. E (Ed.). (1994). *Religion and mental health*. New York: Oxford University Press.

Shafranske, E. (Ed.). (1996). *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.

Shoda, Y., & Mischel, W. (1996). Toward a unified, intra-individual dynamic conception of personality. *Journal of Research in Personality*, 30, 414-428.

Singer, J. A., & Salovey, P. (1993). *The remembered self*. New York: Free Press.

Spilka, B., & Bridges, R. A. (1989). Theology and psychological theory: Psychological implications of some modern theologies. *Journal of Psychology and Theology*, 17, 343-351.

Stromberg, P. G. (1993). *Language and self-transformation: A study of the Christian conversion narrative*. New York: Cambridge University Press.

Tickle, P. A. (1995). *Re-discovering the sacred: Spirituality in America*. New York: Crossroads.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row.

Ventis, W. L. (1995). The relationships between religion and mental health. *Journal of Social Issues*, 51, 33--48.

Wulff, D. M. (1996). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (2nd ed.). New York: John Wiley.

**Künye:**

Emmons, R. A., *Din ve Kişilik*, çev. Gülüşan Göcen, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi III, 2014:165-187.