



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI**

**MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİKTE
KRİZ TERAPİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep KARLIK

BURSA – 2021



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN PSİKOLOJİSİ BİLİM DALI**

**MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİKTE
KRİZ TERAPİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep KARLIK

Danışman:

Doç. Dr. Mustafa Naci KULA

BURSA – 2021

ÖZET

Yazar adı ve Soyadı : Zeynep Karlık
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Psikolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Tezi Sayfa Sayısı : xv+ 227
Mezuniyet Tarihi : / / 2021
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Mustafa Naci KULA

MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİKTE KRİZ TERAPİSİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Manevi danışmanlık ve rehberlikte kriz durumlarının aşılmasında manevî desteği konu edinen araştırmanın amacı, Allah tasavvurlarının ve varlık mertebelerinin doğru konumlandırılması ile kişinin mevcut durum ile başa çıkmasına yardımcı olmaktır. Temel sorusu “Allah tasavvuru ve varlık mertebeleri çerçevesinde, bireyin yaşadığı krizlerle başa çıkması arasında bir ilişki var mıdır” olan araştırma, Allah tasavvurlarını İslam doktrini çerçevesinde oluşturmayı konu edinmiştir.

Literatürde sınıflandırılan Tanrı’nın olumlu veya olumsuz sınırlı tasavvurlarının kişinin olaylarla başa çıkmasında yetersizlik oluşturduğu görülmektedir, doğru bir Tanrı tasavvuru için İbnü’l Arabî’nin isim ve sıfatlar teorisi önerilmiştir. Yapılan çalışmalar Tanrı’yı sadece ‘sevgi’ unsuru olarak görmenin basit maneviyata neden olduğu, Tanrı’nın tüm yönlerinin birlikte kabul edilmesi gerektiğini göstererek ‘isim ve sıfatlar teorisini’ desteklerken, Tanrı’nın bilinemez yönünün Jung’da Tanrı’nın arketipal formunun İbnü’l Arabî’de ahâdiyyet makamının kişinin sahip olması gereken bir zihinsel işlem olduğu bulunmuştur. Diğer taraftan bilincin katmanlarından bahseden Charles Tart’ın müşahade olarak isimlendirdiği Ken Wilber’da (universal mind) küllî akla dönüşen tevhid bilinci ile ilişkiye giren ‘gerçek benlik’ ahâdiyyet makamı ile kurduğu ilişkinin sonucu olarak İbnü’l Arabî’nin bahsettiği varlık mertebelerinde yerini alır. Bu ise kişinin latif duygulara yakınlık ve uzaklığını belirler ve yaşamda başına gelen olayları bu hisler ile değerlendirmesini sağlar.

Belgesel tarama yöntemiyle gerçekleşen araştırma bireylerin ‘Doğru Tanrı tasavvuru ve varlık mertebeleri’ algılarının, krizleri aşmada etkili olduğunu göstermiştir. Allah’ı Aşkın ve İçkin olarak tasavvur edenlerin kriz zamanlarında kendilerine zor zamanlarda bir dayanak noktası olan Tanrı tasavvurunu doğru şekilde oluşturduğu ve bu olaylar ile başa çıkmada yeterlilik gösterdiği bulunmuştur. Ayrıca varlık mertebelerinde perdeleri kaldırıp yükseldikçe kişi Allah’a yaklaşacak ve zor zamanları bir fırsat olarak değerlendirecektir.

Anahtar Sözcükler

Maneviyat, Bilişsel şemalar, Psikolojik travma, Allah’ın isimleri, Dini danışmanlık

ABSTRACT

Name / Surname : Zeynep KARLIK
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Sciences Institution
Field : Department of Philosophy and Religious Studies
Branch : Psychology of Religion
Degree Awarded : Master
Page Number : xv+ 227
Degree Date : / / 2021
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Mustafa Naci KULA

THOUGHTS ON CRISIS THERAPY IN RELIGIOUS-SPIRITUAL COUNSELING AND CARE

The purpose of the study dealing with spiritual support in overcoming crisis situations in spiritual counseling and guidance is to support the person to overcome his/her current situation via the correct positioning of God's conceptions and levels of existence. Having the fundamental question, "Is there a correlation between the individual's coping with the crises that he/she goes through and the scope of God's conceptions and levels of existence", the research focuses on forming the conceptions of God within the framework of Islamic doctrine. It is understood that the positive or negative limited conceptions of God classified in the literature fail in dealing with the events, so "names and attributes theory" of Muhyiddin Ibn 'Arabi has been proposed for a correct conception of God. In studies it is found that seeing God solely as an element of "love" brings about simple spirituality, while supporting the 'theory of names and attributes' by showing that all aspects of God must be accepted together, the unknowable aspect of God in the archetypal form of God in Jung and in the rank of ahâdiyyah in Ibn Arabi is a mental process that one must have. On the other hand in Ken Wilber, talking about the layers of consciousness, the 'real self', coming into contact with the consciousness of tawhid that turns into universal mind in Ken Wilber, whom Charles Tart calls observation, takes its place in the levels of existence mentioned by Muhyiddin Ibn 'Arabi as a result of its relationship with the authority of ahadiyyah. This determines the proximity and distance of the person to the subtle feelings and enables her to evaluate the events that happen to her in life with these feelings. The research, carried out with the documentary scanning method, showed that individuals' perceptions of the "correct conception of God and levels of existence" are effective in overcoming crises. It has been found that those who conceive of God as Transcendent and Intrinsic form the God image, which is a

mainstay in difficult times, in times of crisis, and show competence in dealing with these events. In addition, as the person rise in the levels of existence by removing curtains, the person will get closer to Allah and will evaluate difficult times as an opportunity.

Keywords

Spirituality, Cognitive schemas, Psychological trauma, The names of Allah, Religious counseling

ÖNSÖZ

Krizler insan yaşamında unutulmaz izler bırakan, geri dönülmez değişimler yaratan yaşam olaylarıdır. Günümüzde ise kriz kelimesiyle günlük dilde hem durumların/olayların tanımlanmakta hem de bireylerin bu durumlara verdikleri psikolojik (bazen de travmatik) tepkiler nitelendirilmektedir. Krizler doğru yönetilmezse afete dönüşebilir.

Krizlerin aşılmasında manevi danışmanlık ve rehberlik metodunu konu edinen tezimiz giriş ile üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın problemi, amacı, önemi ve konu ile ilgili yapılan çalışmalar ele alınmıştır. Birinci bölümde kavramsal çerçeve çizildikten sonra kriz terapilerinde kullanılan manevî yaklaşımlar incelenmiştir. İkinci bölümde manevi kriz terapisinde metod olarak seçilen Allah tasavvurları ve varlık mertebeleri hakkında bilgi verilmiştir. Ve bu kuramlar her bir kriz durumuna göre değerlendirilerek psikoloji, din psikolojisi ve tasavvuf literatürü ile desteklenmiştir.

Bu araştırmanın tamamlanmasında bilgi, tecrübe ve zamanını hiçbir zaman esirgemeyen çok kıymetli hocam Doç. Dr. Naci KULA'ya, Felsefe ve Din Bilimleri Alanında Yüksek Lisans yolumuzu açan ve bu çalışmayı her zaman destekleyen daima dua ile andığım çok kıymetli hocam Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK'a; çalışmanın tamamlanması için doğru okumalara yönlendiren kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdürrezzak TEK ve Doç. Dr. F. Mehmet BİRGÜL'e, Din Psikolojisi alanında ufuk kazandıran kıymetli hocalarım Prof. Dr. İbrahim GÜRSES, Doç. Dr. Turgay ŞİRİN ve Öğr. Gör. Dr. Akif HAYTA'ya, tezi okuyarak değerli katkılarda bulunan kıymetli hocam Osman ALDEMİR'e, bugüne kadar maddi-manevi desteklerini, anlayışlarını, sevgilerini, dualarını hep üzerimde hissettiğim aileme gönülden şükranlarımı bildirir ve krizler sonrasında böyle bir çalışmaya ulaştırarak Nâfi ismiyle tecelli eden Rabbime hamd ü senalar ederim.

Zeynep KARLIK

Bursa-2021

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM PROGRAMI	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	viii
ÖNSÖZ.....	x
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR.....	xiv
SEMBOLLER	xv
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	2
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	3
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
A. ARAŞTIRMANIN SORUSU.....	5
B. ARAŞTIRMADA CEVAP ARANAN SORULAR.....	5
1. Ana Soru.....	5
2. Alt Sorular	6
IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLIKLARI	6
IV. ARAŞTIRMANIN SAYILTI LARI.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

I. TANIMLANAN KAVRAMLAR	8
A. MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK	8
B. KRİZ NEDİR?.....	14
C. KRİZE MÜDAHELE TERAPİSİ	15
D. BİLİŞSEL DAVRANIŞÇI YAKLAŞIM	16
E. ZİHİN ŞEMALARI.....	17
F. DİNİ BAŞA ÇIKMA.....	21
G. TANRI TASAVVURU	27
II. KRİZ ANINDAKİ YANLIŞ DÜŞÜNCELER	28
III. KRİZ ANINDA KULLANILAN TERAPÖTİK YAKLAŞIMLAR	29
A. DAVRANIŞ DÜZENLEME TEORİSİ.....	34
B. OLUMLU DUYGULAR TEORİSİ	34

C. TANRISAL EYLEM DÜŞÜNCESİ TEORİSİ.....	34
D. BİLİŞSEL YÖNELİM TEORİSİ	35
E. ALTERNATİF DEĞERLER TEORİSİ	35
F. SOSYAL DESTEK TEORİSİ.....	35
IV. MANEVİ GELENEKTE KRİZ TERAPİSİ YAKLAŞIMLARI.....	36

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİKTE KRİZ TERAPİSİ MODELİNİN TEMELLERİ

I. MANEVİ KRİZ TERAPİ DÜŞÜNCESİ (MKT).....	42
II. MANEVİ KRİZ TERAPİSİNİN ETİĞİ	50
III. MANEVİ KRİZ TERAPİSİNDE KİŞİLİK.....	56
IV. ALLAH TASAVVURLARI (Representation)	58
V. VARLIK MERTEBELERİ.....	80
VI. ZİHİNSEL ŞEMASINI DEĞİŞTİRMİŞ BİREYLERİ BEKLEYEN DURUMLAR	83

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANEVİ KRİZ DÜŞÜNCE YAKLAŞIMLARI

I. İSLAM'DA ALLAH TASAVVURLARI	88
II. İSLAM'DA VARLIK MERTEBELERİ	112
III. MANEVİ TERAPÖTİK BİLİŞSEL ŞEMALAR.....	124
A. TRAMVATİK KRİZLER	124
1. Doğal Felaketler	125
2. Maddi Kayıplar	135
3. Hastalık ve Sakatlık.....	139
4. Boşanma	145
5. Ölüm.....	151
B. GELİŞİMSEL KRİZLER.....	156
1. Evlenme.....	157
2. Çocuk Sahibi Olma	159
3. Emeklilik	167
C. DUYGU DURUM BOZUKLUKLARI	169
1. Tükenmişlik Sendromu- Depresyon.....	169
2. Panik Atak	175
IV. MANEVİ KRİZ TERAPİ DÜŞÜNCESİNİN BİREYE KAZANDIRDIKLARI	179
V. KUR'AN-I KERİM VE SÜNNETTE UYGULANMIŞ TERAPÖTİK DÜŞÜNCELER.....	183
VI. UYGULANABİLECEK ALTERNATİF DİNİ PRATİKLER VE UYGULAMALAR	187
VII. İNANCI OLMAYAN BİREYLERDE MKT DÜŞÜNCESİ.....	191

SONUÇ VE ÖNERİLER.....	198
I. SONUÇLAR.....	198
II. ÖNERİLER.....	204
KAYNAKLAR.....	206

KISALTMALAR

AAPC	: American Association of Pastoral Counselors- Amerikan Dini Danışmanlar Kurumu
ACA	: Amerikan Danışma Derneği
ASERVIC	: Association For Spiritual, Ethical And Religious Values In Counseling Spiritual & Religious Competencies- Psikolojik Danışmada Manevi, Etik ve Dini Değerler Derneği
A.Ü.İ.F	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.e.	: Adı geçen Eser
a.g.m	: Adı Geçen Makale
a.g.t.	: Adı geçen Tez
bkz.	: Bakınız
b.s	: Baskı
BSI-GSI	: Brief Symptom Inventory-General Severity Index Kısa Belirti Envanteri-Genel Önem Endeksi
çev.	: Çeviren
C.	: Cilt
DSM	: The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders Zihinsel hastalıklar için bir tanı ölçütü
Ed.	: Editör/ Yayına Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
SAI	: Ruhsal Değerlendirme Envanteri
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Arası
S.	: Sayı
t.y.	: Tarih Yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk	: Tahkik
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
yay.	: Yayın Evi
y.y.	: Yayın Yok

SEMBOLLER

Şekil 1: İnanç Etkileşimi Üçgeni

GİRİŞ

Rönesans ile Avrupa kültürünün belirleyicisi sanat, edebiyat ve müzikte kilise ve dinin etkisi azalarak hümanist eğilim artmış ve problemlere yeni bakış açısı geliştirilmiştir.¹ Bu yeni felsefenin öznenen hareket etmesiyle yalnız tarih, bilgi felsefesi ile varlık felsefelerinin değil etiğin dahi çıkış noktası insan aklından ziyade insanın arzuları olarak yeniden yapılandırılmıştır.² Yeni bilimin açıklama tarzı, otoritesi, metodu değişirken yeni bir insan doktrini oluşmamıştır. Dolayısıyla 18. yüzyılda insan kendi hakkında hala Sokrates döneminde olduğundan daha fazla ve farklı bir şey de bilmemektedir. Rönesans insanı fiziksel dünyanın sırlarını çözerken dünyadaki yerini hala eski sorularla çözmeye çalışmaktadır. Helio-santik astronomi ve mekanik fizik anlayışı Copernicus astronomisinden Darwin'in evrim teorisine uzanarak insanı materyalizme büründürmüştür.³ Bu görüşlerden psikoloji bilimi de etkilenmiş ve numen olan ruhun bilgisi imkânsız diyen Kant'ın aksine zihinsel fonksiyonlar da bilimin konusu olmuştur.⁴ Önce bilim ve sanat sahasında, sonrasında dini sahada olmak üzere geleneksel ruhla kesinkes bağlar koparılmıştır.⁵

Modern insanın dünyaya hâkim olma çabası sonucu manevî gerçekliğini bırakmış, içsel yol gizemini yitirmiş ve göklerin kapılarını kapatıp kendini dünyaya hapsedmiştir.⁶ Yirminci yüzyıldan itibaren gerçekleşen bilimsel keşifler ve icatlar Jung'un ego enflasyonu olarak isimlendirdiği patolojik durumun ortaya çıkmasına neden olduğu için bireylerin algılama ve düşünme süreçleri olumsuz etkilenmiştir. Bireycilik ile birlikte ise bireyi aşan bir otorite ve beşeri akıldan üstün bir anlama reddedilmiştir.⁷

¹ Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi*, 2. Basım Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018, s. 48.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları, 2009, ss. 439-45.

³ Gökalp, *a.g.e.*, s. 89.

⁴ Gökalp, *a.g.e.*, s. 93.

⁵ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, 2. bs., Verka Yayınları, 1999, ss. 41-42.

⁶ Jean Borella, *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı*, çev. Fevzi Lütfi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, 2017, s. 135.

⁷ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 97.

Freud karşılaşılan problemlere “Yaşama katlanabilmek için yatıştırıcılar kullanmak vazgeçilmez olur”⁸ düşüncesi ile yaklaşırken, İlahî olan ile irtibata geçmesi gerektiğini söyleyen *William James* "dini tecrübe" kuramı ile daraltarak din değil "din duygusu" ile içindeki duygusal özlemleri gidermeye çalışmıştır.

‘Tanrısızlık’ çukuruna düşmüş kişinin durumu öksüz kalmış çocuk gibidir. Terbiye edici -Rabb- ilk ve sığınılacak son merci -Rahman- inkâr eden tutamaksız hâlde kendi eksik varoluşuyla baş başa yapayalnız ve ‘öksüz’ kalır.⁹

Oysaki insanın manevî gerçekliği bireysel akıldan dünyadan hatta uzaydan daha büyüktür ve bu gerçekliği ile karşılaştığı engelleri geçmesi için insanın özündeki hakikati bulması yeterlidir. Jacques Lacan “Gerçek ya bütünlüktür ya da yok olup giden andır. Analitik deneyimde, özne için, gerçek hep bir şeye toslamaktır, örneğin analistin sessizliğine”¹⁰ der. Kezâ krizler de kişinin manevi gerçekliğine ulaşması için karşılaştığı olaylardır.

Bu doğrultuda araştırmamızda kriz olarak nitelendirilen bireyin çözümleyemediği durumlarla Aşkın ve İçkin olan Allah tasavvuru ekseninde şekillendirilmiş zihinsel şemalar ile baş etme becerisi kazanmasına katkı sağlamak amaçlanmıştır. Allah’ı doğru tanımak ile kişi O’na olan muhabbetini oluşturabilecek ve nasıl katlanabilirim dediği olayları sabır menziliyle bambaşka ufuklara taşıyacaktır. Bu alandaki çalışmaların az olması nedeniyle gelecekte yapılacak çalışmalara bir basamak olması açısından faydalı olması umulmaktadır.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu araştırmanın konusu; yaşamda bireyi aşan sorunların çözümünde manevi danışmanlık metotlarını tespit ve tahlil etmektir. Bu çalışmada bir yakınının ölmesi, hastalık, ani bir sakatlık, boşanma, maddi kayıplar, doğal felaketler gibi travmatik krizler ile evlenme, çocuk sahibi olma, yaşam tarzını değiştirme, emeklilik gibi

⁸ Sigmund Freud, *Uygurlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 7. bs., Metis Yayınları, 2019, s. 30.

⁹ Şaban Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 2. bs., Dergah Yayınları, t.y., s. 26.

¹⁰ Jacques Lacan, *Baba-nın-Adları*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, 2014, s. 49.

gelişimsel krizleri aşmada yardımcı olacak Allah tasavvuru üzerinde çalışılmıştır. Ayrıca bu gibi durumlarla ortaya çıkan tükenmişlik sendromu, panik atak gibi duygu durum bozukluklarına da İslamdaki Allah tasavvuru ve varlık mertebeleri çerçevesinden olumlu bir düşünce oluşturmaktır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Dinî danışmanlık hizmeti için kullanılan kaynakların başında kutsal kaynaklar gelmektedir. Ancak kutsal verilerin danışmanlık esnasında nasıl kullanılacağı, bir tebliğ yöntemi ile kanıtlama uğraşına girmek yerine doğru teolojik düşünme biçiminin nasıl aktarılacağı tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmanın amacı kutsal hayatında tecrübe edebilecek ve sıkıntısına çare olarak dünyaya adapte olmasını sağlayacak zihinsel düşünce şemalarını oluşturmaktır. Amerika’da bu eğitimin uygunluğu kriterlerini ortaya koyan ilk ve en yaygın kurum Amerikan Dinî Danışmanlar Kurumu (AAPC)’dur. AAPC, dinî danışmanlık mesleğini şu şekilde tanımlamaktadır: *“Dinî danışmanlık, danışmanlık alanının bağımsız bir formudur. Danışman, danışanın ruhi esenliği ve gelişmesi için psikolojik anlama yöntemlerinin yanı sıra manevi kaynakları da kullanır. Bu işi yapan kişiler ise, yalnızca zihin sağlığı konusunda değil aynı zamanda din ve teoloji konusunda da eğitilmiş olmalıdırlar.”*¹¹

Bu çalışma manevî danışmana teoloji ile psikoloji bilimini birleştirerek oluşturulacak düşünce şemaları ile kozmik oluşumda gerçekleşen olaylarda danışana etkili ve zengin imgelem geliştirme becerisi, başa çıkma becerisi ve dayanıklılık sağlamayı hedeflemektedir.

İnsan düşünmesi, doğumdan sonra başlayarak gelişen ve birbiriyle etkileşim ya da ilişki halinde olan şemalar/kavramların sistematik bir organizasyonu çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bilişsel elemanlar olarak isimlendirilen bu şemalar arasında denge ve uyum bulunması zihinsel bir gereksinimdir. Kriz anlarında şemaların dengesini kaybetmesi (disequilibrium) olası olduğu gibi yeni şemaların oluşturulması yani Piaget’nin isimlendirdiği *uyum* (adaptation), *özümleme* (assimilation-yeni şeylerin

¹¹ Amerikan Dinî Danışmanlar Kurumu (AAPC) , 2020, https://www.acpe.edu/ACPE/About_ACPE/Mission___Vision.aspx , (03.03.2020).

mevcut bilişsel kalıp ve şemalara uygunlaştırılması yoluyla öğrenme) ve *uygu* (accommodation-yeni şeylerin zihinde yeni kalıp ve şemalar yaratarak ya da var olanlarını genişleterek öğrenilmesi) yöntemleri için zaman gerekmektedir.¹²

Bu araştırmanın amacı bu durumlarda kişinin zihin dengesini ve ruh sağlığı ile maneviyatını koruyacak şemaların oluşturulmasıdır. Bu düşünce şemalarını ise pozitivist düşünce ile ulaşılan Tanrı tasavvurunun mutlak irade, insan iradesi ve kader gibi pek çok konuyu içeren yaşamsal krizleri çözmede yetersiz kalması nedeniyle İslam düşüncesi ile şekillendirilmiş Tanrı tasavvurları ve varlık mertebeleri ekseninde oluşturmak hedeflenmektedir. Bu çalışmada kişiye kriz danışmanlığında Aşkın ve İçkin bir Tanrı tasavvuru ile varlık mertebelerinden insan-ı kâmil doğrultusunda yön vererek müdahale gerçekleştirmek hedeflenmektedir.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada psikoloji ve maneviyat literatürü öncelikle taranmış, kriz terapisi düşünceleri tespit edilmiş, fişlenmiş, ayrıca güncel tezler ve makaleler incelenerek oradaki yorum ve değerlendirmelerden de faydalanılmıştır. Nitel çalışma sırasında tarama, betimleme, analiz, açıklama, yorumlama ve değerlendirme yöntemleri kullanılmıştır.

Bu çalışmanın çalışılacak olan nesne ve konunun çok yönlü ve çok boyutlu bir görüntü arz etmesi nedeniyle yorumbilimsel/hermeneutical bir metodolojiyle yapılmasına karar verilmiştir. Bu bağlamda Schneiders tarafından önerilen yorum bilimsel yöntem bu çalışmaya metodolojik bir çerçeve olarak seçilmiştir.¹³ Bu yöntem kriz gibi değişken bir sistemi ve Tanrı tasavvuru gibi çok bileşenli bir yapıyı anlamak için kullanışlıdır. Schneiders kutsal metin yorumlamalarında ve psikolojik danışmanlık çalışmalarında bu yöntemi kullanmaktadır. Schneider'in yorumbilimsel yaklaşımı çalışılan fenomeni tanımlama, eleştirel analiz yapma ve yapıcı bir yorumda bulunma

¹² Üzeyir Ok, "Dini Düşünce'de Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları", *Dini Araştırmalar*, c. 8, sy. 22 (t.y.), ss. 11-40.

¹³ Sandra Marie Schneiders, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality", *Society for the Study of Christian Spirituality*, 1994, ss. 9-14.

olmak üzere üç aşamada gerçekleşir. Bu yöntem bu araştırmada şu şekilde uygulanacaktır: Her bölümde ilk olarak ele alınan konu tanımlanmaya çalışılacak ve bir sonuç ile tamamlanacaktır. İkinci bölümde eleştirel analiz işlemine geçildiğinde olayın kriz olarak nitelendirilmesinde Tanrı tasavvuru ve varlık mertebeleri açısından eksikliklere değinilecek ve İslam filozoflarının görüşlerine yer verilecektir. Üçüncü yapıcı yorumlama işleminde ise konu yeni bir gerçeklik alanında (geçiş alanında) sentezleme işlemi olmadan yeniden ele alınacaktır. Örneğin doğru Tanrı tasavvurlarının nasıl olması gerektiği açıklanmaya çalışılacaktır.

A. ARAŞTIRMANIN SORUSU

Bu araştırmada “Literatürdeki çalışmalar yaşamda kriz olarak nitelendirilen olaylarla başa çıkma ile Allah tasavvurları ve varlık mertebeleri arasında bir ilişkiyi göstermekte midir?” sorusuna cevap aranmaktadır. Kriz durumlarında uygulanabilecek metod ve yöntemler üzerine yapılmış mevcut din psikolojisi çalışmalarının yeterli seviyede olmaması bu çalışmanın konusunun belirlenmesinde etkili olmuştur.

B. ARAŞTIRMADA CEVAP ARANAN SORULAR

1. Ana Soru

Kriz olarak nitelendirilen olayların dini stres kaynaklı olduğu ve temelinde Allah’la ilgili stresin olduğu ana hipotezdir. Dini Stres, dini inanç ve değerlere karşı şüphe ve belirsizlik yaşama olarak tanımlanırken, Allah ile ilgili stres ise Allah konusundaki şüpheleri ifade etmektedir. Araştırmalar dinî stresin yetersiz ve yanlış din eğitimi, sosyal baskı, karşılık görmeyen dualar, sorgulamanın genişlemesi gibi nedenlerden kaynaklandığını göstermiştir.¹⁴ Kriz yaşantılarında ihtiyaç duyulan dini başa çıkma için din ve Allah hakkındaki bilgilere doğru ve çelişkisiz ulaşmak önemlidir.

¹⁴ Ok, “Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları”, ss. 11-40.

Bu nedenle Allah tasavvurları ve Allah'ın karşısında insanın durumunu belirten varlık mertebeleri merkezinde zihinsel şemalar oluşturulmuştur. Ana soru;

“Literatürdeki çalışmalar yaşamda kriz olarak nitelendirilen olaylarla başa çıkma ile Allah tasavvurları ve varlık mertebeleri arasında bir ilişkiyi göstermekte midir?”

2. Alt Sorular

Söz konusu sorunun dışında bu çalışmada cevap aranan sorular şunlardır:

- *Bir yakının kaybı* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Hastalık* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Ani sakatlık* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Boşanma* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Maddi kayıplar* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Doğal felaketler* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Evlenme* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Çocuk sahibi olma* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Emeklilik* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Tükenmişlik sendromu-depresyon* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?
- *Panik atak* ile başa çıkma için nasıl bir zihinsel şema oluşturulmalıdır?

IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLIKLARI

Bu araştırmada Manevi danışmanlık metodu olarak İslam dinine ve Türk kültürüne ilişkin değerlerden danışmanlık sürecinde yararlanılmıştır.¹⁵ Birleştirici inanç özelliği sergileyen kişiler için şemalar geliştirilmiştir.¹⁶

¹⁵ Yener Özen, “Tanrı Sen ve Ben- Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), ss. 41-57.

Araştırmada alan araştırması yerine yorum bilim seçilmesinin nedeni geniş bir konu içeriğine sahip olmasıdır. Burada amaç genel bir yöntem belirlemek ve sonraki araştırmalara ışık tutmaktır. Konu kapsamının geniş olması ve her biri için yeterli sayıda örneklem bulunması için yüksek lisans çalışmasında yeterli süre bulunmaması da bir diğer etkidir.

Nitekim yapılan çalışmada maddi kayıplar ve evlenme durumunda yapılan çalışmaların yeni oluşu ve ulaşılabilecek uygulamalı materyalin kısıtlı oluşu nedeniyle hedeflenen literatür çalışması asgari ölçüde gerçekleştirilmiştir.

IV. ARAŞTIRMANIN SAYILTILARI

Çocukların soyut düşünme yetenekleri gelişmemesi nedeniyle manevi danışmanlık sürecinde dikkatli davranılmalıdır. Bununla birlikte değerlendirme sonucunda psikopatolojik bulgular gösteren bireylerin bir uzmana yönlendirilmesi önem arz etmektedir.

¹⁶ Birleştirici inanç özelliği sergileyen kişiler eleştirel düşünmede başarılı olur, inanç ilkelerinin (ya da sembollerinin) tutarlı olup olmadığı konusu yerine tarihi gelişimi konusuna ilgi duyar, olguları derinlemesine incelemeyi sever, düşünsel ya da yaşamsal karmaşıklıklara açıktır, göstergelerin veya sembolün birden çok yapısı olduğunu bilir ve bu nedenle onları tek anlama indirgemez, sembollerin ve onların yorumunun göreceliliğinin farkındadır.(Üzeyir Ok, “Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 35, sy. 2 (2009), ss. 149-55.)

BİRİNCİ BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLAR

I. TANIMLANAN KAVRAMLAR

A. MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİK

Maneviyat kavramı net ve herkes tarafından kabul edilen bir anlama sahip değildir. İlk dönemde din ile aynı anlamı ifade eden maneviyat özellikle son yıllarda geleneksel dinden uzaklaşmanın sonucu olarak dinin karşısında alternatif bir tanım olarak yerini almıştır. Maneviyatı dinden ayrı bir anlam olarak değerlendiren psikologlar anlam arama, kendini keşfetme ve kendini aşma olarak tanımlarken, maneviyat kelimesinin içinde barındırdığı anlam çeşitliliğine ek olarak disiplinler tarafından farklı tanımlama ve uygulama bir anlam belirsizliğine yol açmıştır.¹⁷ Din ve maneviyatın insanın duygu, düşünce ve davranışları ile ilişkisi Amerikan Psikoloji Derneği tarafından resmi olarak 1976’ da kabul edilmiş ve din psikolojisi bölümü kurularak, manevi danışmanlık ve rehberliğin temelleri atılmıştır.¹⁸ Batı’daki manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamaları Hristiyan geleneğinde Hz. İsa’nın hastalar ile ilgilenmesi misyonu ile görevlendirilmiş olduğunu düşünen kilise tarafından geliştirilmiştir.¹⁹ Hastanede başlayıp gittikçe alanı genişleyen manevi danışmanlık daha etkili hale gelebilmek için pozitif bilimin metod ve tekniklerine yönelmiştir.²⁰

Manevi danışmanlığın kelime anlamı “birey veya gruplara bireysel inanç yolculukları ve kritik geçiş dönemlerinde sınırlı süreli çatışma ve kriz durumlarına odaklı olarak eşlik edilmesi”²¹ olarak tanımlanırken, literatürde bu kavram ile ilgili

¹⁷ Ali Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1*, 2.Baskı Dem Yayınları, 2018, ss. 21-24.

¹⁸ Crystal L. Park, Raymond F. Paloutzian, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*, çev. Ali Ayten, İhsan Çapcıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2013, s. 54.

¹⁹ Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Esenler, İstanbul, 2018, s. 54.

²⁰ Turgay Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 1. Basım İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018, s. 52.

²¹ Zuhale Ağıkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, Marmara Akademi Yayınları, 2017, s. 25.

olarak Lartey'in²² “Bireyin hayatında kutsal/aşkın bir boyut olduğunu kabul eden uzmanların yürüttüğü, sözel ya da sözel olmayan, doğrudan veya dolaylı, literal ya da sembolik iletişim biçimlerini kullanarak, danışanların temelde stres ve kaygıyla başa çıkmalarını sağlamaya yönelik tüm yardım etme aktivitelerini kapsayan özel bir danışmanlık türü” tanımını dikkat çekmektedir.

İnsanların tümü dine inansınlar ya da inanmasınlar spiritüel bir boyuta sahiptirler. Spiritüel boyut, yaşamın, sağlığın, hastalığın, acının, ağrının ve ölümün anlamının bulunmasında bireylere yardımcı olur. Yazarlar bazen maneviyat dinden geniş; bazen de din maneviyattan geniştir düşüncesini paylaşmışlardır. Bu tür problemler, Türkçe’de kullanıldığı haliyle maneviyat terimini açıklamaktan ziyade daha da karmaşık hale getirdiği için pek çok güçlük oluşturmaktadır. Sonuç olarak denilebilir ki; Türkiye literatüründe maneviyatla ilgili güçlükler, tanım zorluğu, algı farkı, dini ve kültürel farklılıklar, ölçüm problemleri, çevirilerdeki anlam kayması ve eleştirel incelemeye başvurmama gibi noktalardan kaynaklanmaktadır. Genelde sağlık bilimleri ve sosyal bilimler özelde ise Din Psikolojisi’nin anahtar kavramlarından biri haline gelme yolunda hızla ilerleyen maneviyat kavramına pek çok farklı açılarından yaklaşabilmek ve bireysel-kültürel benzerlik ve farklılıklara dikkat etmek gerekmektedir.²³

Batıda manevi danışmanlık geniş bir alanda uygulanmaktadır. Bunlar; çaresiz bir hastalığa yakalanmış hasta ve yakınlarına, intihara eğilimli danışanlara, aile içi şiddete maruz kalmış bireylere, modern hayat ile örf ve gelenekler arasında kalarak manevi boşlukta olanlara, hapishanedeki mahkûmlara ve dini konularda uçtalarda olan bireylere yönelik iyileştirme çalışmalarıdır.²⁴ Ülkemizde ise bibliyoterapi uygulamaları, yas

²² Emmanuel Y. Lartey, “African perspectives on pastoral theology: a contribution to the quest for more encompassing models of pastoral care”, *Contact*, c. 112, sy. 1 (1993), ss. 3-11, doi:10.1080/13520806.1993.11758748.

²³ Sevde Düzgüner, *Maneviyat Algısı Ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye Ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*, (Doktora Tezi Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013, s. 81.

²⁴ Mustafa Koç, “Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma - II”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, c. 12, sy. 2 (2012), ss. 209-12.

danışmanlığı, sağlık alanında, bağımlılık ile mücadele merkezlerinde, yetiştirme yurtlarında, cezaevlerinde ve medya okur-yazarlığı alanında yaygınlaşmıştır.²⁵

Manevi danışmanlık kişinin yaşamında hastalık, sakatlık, yaşlılık ya da doğal âfetler nedeniyle ruhsal bunalımlar yaşayan bireylerin hayatına anlam kazandırırken kaybedilen kontrol duygusunun yeniden kazandırılması için gerekli desteğin dini ve manevi unsurları kullanarak gerçekleştirilmesidir. Buradan hareketle manevi danışmanlık bireyi yaşamış olduğu sıkıntılı durumlar vesilesiyle kendisini manevi alana yaklaştıran ve bu açıdan gelişmesini sağlar.²⁶ Manevi danışman hastanın yaşadıklarını hangi kavramlarla ifade edip, anlamlandırdığına dikkat ederken görevi fetva vermek ya da vaaz etmek değildir.

Dini danışmanlık Amerika’da ilk ortaya çıktığı ve AAPC (Amerika Dini Danışmanlar Kurumu) tarafından akredite edilerek profesyonel bir meslek olarak kabul edildiği bilinmekle beraber isimlendirmelerinde farklılıklar olduğu görülmektedir. Batıda “pastoral counselling” veya “pastoral care” olarak anılırken Türkçe’ye tercümesinde ya da kavramlaştırılmasında farklı görüşler vardır. “Pastoral” kelimesi için dini veya manevî kelimesi kullanılabilir. Ancak çalışmamız boyunca manevî danışmanlık kavramı kullanılmıştır. Çünkü manevi danışmanlık kişilerin inançlarına bağlı olarak onlara ilgi, destek, yardım ve rehberliği içerir. Buradaki inanç kavramı ise dini olan ya da olmayan duygu, düşünce ve hayat anlayışının tamamını kapsamaktadır. Tez boyunca manevi danışmanlığın kavramsal kapsamı açısından dikkat çeken manevi kavramıyla ifade edilmek istenen de sadece dini olan değil keza manevi kavramının tercih edilmesi onun anlam ve kapsamının dindar olmayana ve hatta dini reddedeni de içine alabilecek şekilde geniş tutulması nedeniyledir.²⁷

Manevi danışmanlık insanların manevî ve ruhsal sorunlarını çözmeyi hedefler. Modern toplumlar ilk insanlarla karşılaştırıldıklarında temel problemlerin bazılarının üstesinden gelmiş görünebilirler. Fakat yeni gerginlikler üretmişlerdir.²⁸ Özellikle modern insanın daha önce karşılaşılmamış olaylara karşı dinin cevabını merak etmesi

²⁵ Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1*, s. 54.

²⁶ Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1*, s. 65.

²⁷ Havva Sinem Uğurlu, “Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 5 (2017), ss. 2522-45.

²⁸ Şirin, a.g.e., s. 38.

öte yandan her geçen gün daha da yalnızlaşan, önce kendine sonra çevresine yabancılaşan ve bütünlüğünü kaybeden insanın mutsuzluk, umutsuzluk durumlarında ve yaşamsal krizlerde psikolojik yardım ve manevi destek ihtiyaçları gündemini meşgul etmektedir.²⁹ Ve bir diğer önemli faktör ise ruhsal sorunların çözümü için kullanılan psikodinamik tekniklerin dindar danışanların gereksinimlerini karşılamadığı gerçeğidir.³⁰

Din ile psikoterapi arasında ortaya çıkan yeni durumlar, problemlerine dini/manevi temelli çözüm arayan bireylere psikolojik danışmanlığın mevcut sürecinden farklı çözümler sunan bir alanı ortaya çıkarmıştır. Dini danışma ve rehberlik akademik anlamla ilk defa Nurullah Altaş ve Üzeyir Ok tarafından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Mualla Selçuk danışmanlığında 1997 yılında çalışılmıştır. “Hastanelerde Din ve Moral Hizmetleri” Altaş’ın hazırladığı yüksek lisans tezinin konusu iken Üzeyir Ok’a ait olan diğer çalışma ise, “Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı” adıyla tamamlanmıştır. Manevi danışmanlığın yapısı disiplinler arası bütüncül bir faaliyet olmasıdır. Manevi danışmanlığın metotlarını, amaçlarını ve varsayımlarını Teoloji, Kutsal kitap çalışmaları, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, sosyal ve ekonomik teorilerin hepsi oluşturmaktadır.³¹

Dinamik ve içsel yönü olan manevi boyut ile insan hayatın anlamını, dünyaya geliş amacını ve aşkınlığı arar. Özellikle kişinin yaşadığı zorluklar ruhsal çatışmaya sebebiyet verebilir. Bu olay için “neden ben?” sorusunu sorarak isyan eder ve bazen de yaşadığı acıyı anlamlandıramaz. Öfke duygusunu Tanrı’ya ya da doğa yasalarına yansıtabilir. Umudu biten hastalar, evladını kaybeden ebeveynler yeryüzündeki kötülüğü anlamlandıramayabilir ve “Tanrı nerede?” diyerek O’ndan vazgeçebilir. Ve bu vazgeçiş hem kendisiyle hem başkalarıyla hem de Tanrı’yla olan ilişkilerine zarar verebilir. Bu gibi durumlara manevi danışmanlığın yanıtı kader olgusunu açıklamak ile olmaktadır. Kader Aşkın bir gücün her bireye özel tasarladığı yaşam senaryosudur ve

²⁹ Philip Yancey, Nur Nirven, *Acı Çekilirken Tanrı Nerede?: Güç Zamanların Üstesinden Gelmek İçin Teselli Eden, Şifa Veren Bir Rehber*, 2008, s. 64.

³⁰ Vicky Genia, “Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, çev. Üzeyir Ok, c. 12, sy. 1 (1999), ss. 78-83.

³¹ Ömer Faruk Söylev, “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 21, sy. 1 (2017), ss. 255-96, doi:10.18505/cuid.286648.

olayların ardındaki hikmet perdeleri ancak izin verildiği ölçüde aralanabilir. Eğer kader algısı doğru şekilde anlamlandırılmışsa kişilere yol gösterici zihinsel şemalar sağlayabilmektedir. Dolayısıyla birey sebepler dairesindeki bu olayı daha sağduyulu ve iyimser karşılayabilmektedir.³² Birey bu gibi durumlarda düştüğü varoluşsal çıkmaz, kaygı ve duyduğu sıkıntı, kaçınılmaz olan ölüm ve hayatın anlamı gibi derin mevzulara cevap ararken öte yandan kendi olma, kendini bulma serüveninde de manevi bir rehber ihtiyacı duyabilir. Dini inanç olumsuz olaylara karşı anlam kazandırırken, kaybedilenlere veya hastalıklara karşı olumlu bir destek vermektedir.³³ Bu nedenle psikoterapi din ve maneviyatı araştırmalarına dâhil etmiştir.³⁴ APA, terapi sürecinde danışanlara kendi dinlerine yönelmelerini önermiş, din ve maneviyatı psikoterapinin içine dahil etmiştir. Ve araştırmalar danışanların dini manevi değerlerinin terapiye dahil edilmesi depresyon ve anksiyetenin azalmasında, travma sonrası stres bozukluklarında, şizofreni, travma, kanser gibi sorunlarla mücadelede seküler terapilerden daha etkili sonuçlar alındığını göstermiştir.³⁵

Ülkemizde Ekşi³⁶'nin koordine ettiği bir dizi çalışmada maneviyat ve din çerçevesinde psikoterapi yaklaşımları kuramdan uygulamaya yeniden

³² Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1*, ss. 51-52.

³³ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, 1997, s. 54.; Kenneth I. Pargament, Annette Mahoney, "Spirituality: Discovering and conserving the sacred", *Handbook of positive psychology*, New York, NY, US: Oxford University Press, 2002, ss. 646-59.

³⁴ David Bienenfeld, Joel Yager, "Issues of Spirituality and Religion in Psychotherapy Supervision", *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, c. 44, sy. 3 (2007), ss. 178-86; Edward P. Shafranske, "Spiritually Oriented Psychodynamic Psychotherapy", *Journal of Clinical Psychology*, c. 65, sy. 2 (2009), ss. 147-57, doi:10.1002/jclp.20565; Jamie D. Aten, Everett L. Worthington, "Next Steps for Clinicians in Religious and Spiritual Therapy: An Endpiece", *Journal of Clinical Psychology*, c. 65, sy. 2 (2009), ss. 224-29, doi:10.1002/jclp.20562; Raphael M. Bonelli, Harold G. Koenig, "Mental Disorders, Religion and Spirituality 1990 to 2010: A Systematic Evidence-Based Review", *Journal of Religion and Health*, c. 52, sy. 2 (2013), ss. 657-73, doi:10.1007/s10943-013-9691-4.

³⁵ Nathaniel G. Wade, Everett L. Worthington Jr., David L. Vogel, "Effectiveness of religiously tailored interventions in Christian therapy", *Psychotherapy Research*, c. 17, sy. 1 (2007), ss. 91-105, doi:10.1080/10503300500497388; Everett L. Worthington Jr., Steven J. Sandage, "Religion and spirituality", *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, c. 38, sy. 4 (2001), ss. 473-78, doi:10.1037/0033-3204.38.4.473; Joshua N. Hook v.dğr., "Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies", *Journal of Clinical Psychology*, c. 66, sy. 1 (2010), ss. 46-72, doi:https://doi.org/10.1002/jclp.20626; Naomi Anderson v.dğr., "Faith-Adapted Psychological Therapies for Depression and Anxiety: Systematic Review and Meta-Analysis", *Journal of Affective Disorders*, c. 176 (2015), ss. 183-96, doi:10.1016/j.jad.2015.01.019.

³⁶ Halil Ekşi, Zeynep Takmaz, Selami Kardaş, "Psikoterapi Sürecinde Maneviyat: Türk Sağlık Çalışanlarının Deneyimleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma", *piritual Psychology and Counselling*, c. 1, sy. 1 (2016), ss. 89-108, doi:10.12738/spc.2016.1.0005.

değerlendirilmiştir. Bu çalışmalarda maneviyat içeren psikoterapilerin mümkün olduğu ortaya çıktığı gibi, danışanın maneviyat din ve Tanrı ile olan ilişkilerini, tasavvurlarını terapi sürecine dahil ederek terapötik etki sağlamanın önemi belirtilmiştir.³⁷

Bu noktada maneviyatı, dini ve din dışı olmak üzere ikiye ayıran Cicirelli'ye değinmek yerinde olacaktır:

1. Dini Maneviyat: Dindarlığın üç temel gereği vardır: Tanrı'nın varlığına olan inanç, Tanrı'yla ahiretin muhtemel olduğuna dair inanç, Tanrı'yla ilişki kurma yolu olarak duanın gücüne olan inanç. Dinlerin diğer boyutları ve uygulamaları bu üç temel inanca göre ikincil sıradadır. Bu bağlamda maneviyat, en güçlü, en bilgili ve en şefkatli Tanrı'ya bağlanma anlamına gelmektedir. Dolayısıyla dini maneviyat, doğaüstü bir Tanrı'ya ve onunla yaşayacağı bir ahiret hayatına bağlandığında kişinin deneyimlediği olağan duygusal tecrübenin ötesine uzanan doruk duygusal tecrübedir. Sonuç olarak da dini maneviyat tecrübeleri, iman (inanç) kriterine dayanır.³⁸

2. Dini Olmayan Maneviyat: Bu tür maneviyat ise kişinin, a. Kendinden daha güçlü gördüğü herhangi bir kişi ya da şeyle, b. Kendisinin ürettiği herhangi bir nesneden daha güzel bir nesneyle, c. Kendinin ileri sürdüğü herhangi bir fikirden daha aydınlatıcı bir fikirle karşılaştığında ortaya çıkan ve olağan tecrübenin ötesine uzanan doruk deneyimdir. Dini olmayan maneviyat, bilimsel inanca dayanır.³⁹ Bu çalışmada dini ve dinî olmayan manevi danışmanlık örneklerine yer verilmiştir.

Ülkemizde manevi danışmanlık hizmetleri ve manevi danışmanlar hakkında yeterince bilinirliğin sağlanamaması, haklarının belirsizliği ve hukuki alt yapının yetersizliğine personelin eksikliği de eklenince bu alana yapılacak akademik ve yapısal çalışmaların artmasını zorunlu kılmaktadır. Zira alanın çalışmaları bireyler üzerindeki

³⁷ Gülşen Özgen, "Tanrı Algısı Ve Psikodinamik Terapide Kullanılması", *Psikoterapi Ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar Ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. 31; Reziwanguli Yusupu, "Yaşlılık Sorunlarıyla Baş Etmede Maneviyat ve Manevi Danışmanlık", *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. 371; Figen Kasapoğlu, "Terapötik Süreçte Maneviyatın Değerlendirilmesi", *Psikoterapi Ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar Ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. 277.

³⁸ Victor G. Cicirelli, "Religious and Nonreligious Spirituality in Relation to Death Acceptance or Rejection", *Death Studies*, c. 35, sy. 2 (2011), s. 127, doi:10.1080/07481187.2011.535383.

³⁹ Victor G. Cicirelli, a.g.m., s. 129.

olumlu etkilerini gerek ülkemizde gerekse yurtdışındaki çalışmalarda kendisini ispatlamıştır.

B. KRİZ NEDİR?

Kriz etimolojik olarak “dönüm noktası/karar verme” anlamına gelmektedir. Günümüzde ise kriz kelimesiyle günlük dilde hem durumların/olayların tanımlanmakta hem de bireylerin bu durumlara verdikleri psikolojik (bazen de travmatik) tepkiler nitelendirilmektedir. “Krizler insan yaşamında unutulmaz izler bırakan, geri dönülmez değişimler yaratan yaşam olaylarıdır. Krizler eğer iyi yönetilmezse afete dönüşebilir.”⁴⁰ Öte yandan bir olay bizim kontrolümüz dışında veya zamanla gerekenin eksik yapılması neticesinde de krize dönüşebilir.

Bir diğer açıdan krizler insanın bilmedeki eksikliğinden kaynaklanmaktadır. On yedinci yüzyılda felsefe Descartes ile birlikte insan neyi bilebilir sorusunu araştırmayı bırakıp insanın bilme süreciyle ilgili sorular sormaya başlamıştır. Böylelikle epistemoloji, metafizik ile yer değiştirmiştir. Katı bir deneyci olan David Hume “nedensellik ilkesi” nin dahi zorunlu ve kesin bir bilgi olmayıp yalnız alışkanlıklardan kaynaklanan bir varsayım olduğunu öne sürmüştür. Ona göre bu ilke zihnimizin, kaynağı dış dünya olan izlenimlerimizi birbirine bitştirmesi ve aralarında benzerlik kurması sonucu ortaya çıkmıştır.⁴¹ Dolayısıyla kesin bilgi olarak krizi tanımlayamayacağımız gibi bir olayın diğer olaylardan alışkanlıklardan kaynaklan bir farklılığının olması onun kriz olarak nitelendirilmesine sebep olacağı göz ardı edilmemelidir.

Schumacher ise bilgi alanlarını sınıflandırarak (birinci ve ikinci alan) ‘iç dünya’ özgürlük dünyası; ‘dış dünya’ (üçüncü ve dördüncü alan) ise zorunluluk dünyası olarak tanımlar. Schumacher “Yaşamayla ilgili bütün ciddi problemlerimiz bu iki kutup (özgürlük ve zorunluluk) arasında asılı durmaktadır. Iraksayan problemlerdir onlar,

⁴⁰ Özgür Erdur Baker, Türkan Doğan (ed.), “Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler”, *Kriz Danışmanlığı*, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016, s. 3.

⁴¹ David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm, Ankara: İlke Kitapevi, 1998, ss. 28-44.

çözölmek için değöllerdir. Bizim problemleri çözmeye endişemiz kendimiz hakkında bilgiden külliyeen yoksun oluşumuzdan kaynaklanmaktadır, Kierkegaard'ın ilk ve en etkileyici örneklerinden olduğu varoluşsal acı türünü doğuran bir yoksunluk.”⁴² Hristiyan azizlerin kendilerini çok iyi bildikleri için diğere varlıkların ve olayların derûnunu görebildikleri halde modern insanın kendi hakkındaki bilgiden yoksun olduğu için eşleri ile iletişimi dahi krize çevirebildiklerini söyler. Schumacher'e göre ciddi problemlerimizin aslında çözümlmesi gerekmemektedir. Bu problemler kendi özümüze dair ontolojik gerçekliğe ulaşmamız ile nihayete erecektir.

C. KRİZE MÜDAHELE TERAPİSİ

Kriz ve travma ile baş etmede içsel müdahale, dışsal müdahale veya her ikisi birlikte ele alınır. Kişilerin travmatik olayı kabul ederek değerelendirme yapması baş etme becerisi geliştirmesi için ön şarttır. Kişinin baş etme becerilerinin sağlanması kendini olduğu gibi kabul etmesi ile başlayıp, sosyal destek ve terapötik yardım ve çevresel faktörlerin düzenlenmesi ile devam eder. Çünkü kriz ya da felaket durumuyla bireyin normal başa çıkma kapasitesi ile başa çıkması beklenmez. Diğere taraftan kendileri hakkındaki (ben güvendedeyim; kendimi güvende tutabilirim), diğerepleri hakkındaki (insanlar genellikle iyidir) ve dünya hakkındaki (genellikle güvenli bir yerdir) temel inançları yıkıldığı için duygu, davranış, algı ve beden düzeyindeki destekler öncelikli olmalı ve çevresel destek ile bireyin kendini ifade etmesi sağlanmalıdır.⁴³

Modern insan yaşamda mutluluğu bir zorunluluk olarak düşündüğu için sorunlarla karşılaştığında ruhî problemler yaşayabilmektedir. Bu hal ile bir uzmana gittiğinde ise DSM-IV'ün⁴⁴ tanı ölçeklendirmesine göre şiddetine bakıldıktan sonra

⁴² E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, 3. bs., Küre Yayınları, 2018, ss. 157-158.

⁴³ Erdur Baker, Doğan, “*Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler*”, s. 37.

⁴⁴ The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, kısaca DSM), zihinsel hastalıklar için bir tanı ölçütüdür. Amerikan Psikiyatri Birliğı (American Psychiatric Association) tarafından yayımlanır. İlk defa 1952'de yayımlanmıştır. Son baskısı 18 Mayıs 2013 tarihinde yayımlanan DSM-V'tir. 2000 yılından bu yana kullanılmakta olan bir önceki baskı DSM-IV-TR'ye göre en belirgin değışiklikler Şizofreni ve Travma Sonrası Stres Bozukluğu bölümlerinde yapılmıştır. Ayrıca DSM-V'te "Eksen

elektro şoktan başlayıp en ağır sakinleştiricilerden devam ederek, bireysel ya da grup psikoterapilerinden, rehberliğine kadar çeşitli tıbbî ve psikolojik yöntem ve tekniği kullanarak yaşama bağlamaya çalışarak değişim, gelişim, dönüşüm (kendi elinde olduğunu, istenirse ancak olabileceğini söylemeyi ihmal etmeden) kişinin yeniden bireyselleşmesi ve toplumsallaşması sağlanılmaktadır. Ve bu seküler modellerle Tanrı'yı bu işe karıştırmadan Budist bir Tayvanlı ile Katolik bir Alman'ın Müslüman bir Türk ile hayatı anlamlandırması, değer yargıları, beklentisi, isteği, korkusu aynıymış gibi bir sağaltım ile yapılmaya çalışılmaktadır.⁴⁵ Bazen sadece hayatı ve Tanrıyı anlamlandırmadaki yetersizlik nedeniyle gerçekleşen bu kriz olaylarına uyumsuzluğa, psiko-farmakolojinin araçları ile müdahale edilmektedir.

Krizden sonra gösterilen tüm tepkiler yas olarak ifade edilmektedir. Yas hali sadece ölümden sonra verdiğimiz bir tepki değildir. Bizim için anlamlı olan herhangi bir nesne de olabilir. Örneğin bir evlilik hayatı, iş kaybı, emeklilik vb. haller de yas tutmaya neden olabilir. Bununla birlikte kayıp ne olursa olsun verdiğimiz tepki kültürle göre farklı biçim ve kavramlarla isimlendirilmiştir. “Örneğin İngilizce’de ‘breavement’ (kadere ve üzüntüye yol açan her türden kayıp), ‘grief’ (akrabası olmasa da bir yakınının ardından yaşanan yas süreci) ve ‘mourning’ (akrabalarını kaybeden bireylerin kaybından ardından yaşadıkları ve toplumsal ritüelleri olan matem ve taziye) sözleri yas ile ilgili benzer ama farklı bazı olguları ifade etmektedir.”⁴⁶ Duygular ve ifadeleri kültürden kültüre hatta kişiden kişiye değiştiğinden müdahale türleri de farklılık arzemektedir.

D. BİLİŞSEL DAVRANIŞÇI YAKLAŞIM

Bilişsel yaklaşımla birlikte psikoloji davranışların nedenlerini dışarıda aramak ve nesnelere bağlamak yerine içe dönülerek davranışların öznesini yeniden keşfetmiştir. Bilişsel yaklaşım kuramına Aaron T. Beck başta olmak üzere; Albert Ellis’in Akılcı

Sistemi" kaldırılmıştır.(American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-IV*, 1994.)

⁴⁵ Özen, “Tanrı Sen ve Ben- Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine”, ss. 41-57.

⁴⁶ Erol Göka, *Ölme; Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 149.

Duygusal Terapisi, Donald Meichenbaum'un Bilişsel-Davranışsal Değişme Terapisi ile Arnold Lazarus'un Çok Boyutlu Terapisi katkıda bulunmuştur.⁴⁷ Bu yaklaşım ile danışanın problemi davranışsal, duygusal, bilişsel ve sosyal açıdan tabiatı anlaşılabilir olarak çözüme kavuşturulur.⁴⁸ Akılcı Duygusal Terapi, insanda bulunan ruhsal problemlerinin büyük oranda bireyin akılcı olmayan ve gerçekdışı inançlarından kaynaklandığını savunmaktadır. Bilişsel Terapi ise düşüncenin gücünü, ruhsal patolojilerin yerini psikoloji alanına kabul ettirmiştir. 1960'lı yıllarda psikanalize karşı tepkilerin artması ve ardından 1980'li yıllarda davranışçı terapistlerin bilişsel terapiyi benimsemeleriyle birlikte Bilişsel Davranışçı Terapi (BDT) adını verdikleri kavram altında toplanmışlardır. Bilişsel ve davranışçı yaklaşımın temel ilkelerinin bütünleşmesiyle ortaya çıkan BDT, ruhsal hastalıkların kavramsallaştırılmasında ve tedavisinde odak noktası olarak düşünceyi kullanmıştır.⁴⁹ BDT yönelimli kuram ve uygulamalara göre bireyler gerçekten uzaklaştıkça problemleri davranışlar ve olumsuz duygular meydana gelebilir bunun nedeni ise duygu düşünce ve davranış etkileşimidir. Bu kuramın yaklaşımına göre, bireylerin olaylara bakış açısı değerlendirilerek gerçeğe daha yakın, olumlu bilişler (düşünceler) dolayısıyla duygulara ulaşılması için çalışılır.⁵⁰ Bu konuda araştırma yapan Cicchetti, Ganiban ve Barnett'in sonuçlarında duygulardaki farkındalık, onları tanımlayabilme ve yönetebilme becerilerindeki artış ile içsel uyaranlarını kontrol etme konusunda beceri kazandığı ve bilişsel duygu düzenleme kapsamında yıkım ve diğerlerini suçlama alt boyutlarında ise azalma olduğu görülmüştür.⁵¹

E. ZİHİN ŞEMALARI

Şema kavramının (Cognitive Schema) Beck'in teorisinde önemli bir yeri vardır. Beck'e göre depresif olmaya eğilimli bireyler kendileri ve dünyaları ile ilgili olumsuz tutumlardan oluşan bir bilişsel yapıya sahiplerdir. Beck, sonraki araştırmalarda şema

⁴⁷ Judith S. Beck, *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Ötesi*, çev. Nesrin H. Şahin, Ankara: Türk Psikologlar Derneği, 2001, s. 25.

⁴⁸ Dave Capuzzi, Douglas Gross, *Counseling and psychotherapy: theories and interventions*, USA: Prentice-Hall, 1999, s. 79.

⁴⁹ Hakan Türkçapar, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2018, s. 82.

⁵⁰ Türkçapar, *a.g.e.*, s. 94

⁵¹ Seval Erden, Zehra Eminoğlu, "Bilişsel Davranışçı Temelli Psiko-Eğitim Programının Psikolojik Dayanıklılık ve Duygu Düzenleme Üzerindeki Etkisi", 2020, doi:10.26466/opus.626228.

olarak adlandırdığı bu yapıların yaşamın ilk yıllarında önemli kişilerle geçirilen yaşantılar ve öğrenme sonucunda geliştiğini öne sürmüştür.⁵² Bu yapılar, bireyler yaşamlarında ne zaman stresli bir olay ile karşılaşılırsa o zaman aktifleşirler aksi halde aktif değildirler. Belirli bir stres içeren durumla harekete geçtikleri zaman da doğrudan kişinin nasıl tepki vereceğini belirlemektedir.

Son yıllarda bilişsel psikoloji kavramları dini tecrübeyi açıklarken kullanılmaktadır. Bu ekolün en önemli kuramlarından birini Daniel N. McIntosh “Bilişsel Bir Şema Olarak Din” teorisi ile oluşturmuştur. McIntosh⁵³ dini bilişsel bir şema olarak kabul ederek inançların bireyin dünyasında nasıl organize olduğunu ve işlevselleştiğini anlaşılabileceğini belirtir. Dinler de zaten doğru olarak kabul edilen bir dizi örtülü ve açık önermeler içerdiği için aslında bilişsel yapılar olarak kabul edilebilir. Din psikolojisi dine bilişsel açıdan yaklaştığı zaman yeni bakış açılarıyla daha önce konuşulmayan konuları gündeme taşıyabilir.

İngiliz Filozofu Frederic C. Bartlett⁵⁴ bilişsel psikolojinin teorik temellerini oluşturan şema kavramını ilk kullanan kişidir. Bartlett şemalardan ilk 20. yüzyılın başlarında bahsetmiş ancak kavramın bilişsel bilimlerde ve bilişsel psikolojideki etkileri, 1970 ve 1980’li yıllarda ortaya çıkmıştır.⁵⁵ Şema kavramı bilişsel yapının temel taşı kabul edilebildiği gibi olgunlaşmış bir şema teorisi olmadığı düşüncesiyle “şema teorisi” yerine “şema çerçevesi” ibaresinin kullanılmasının gerektiğini savunanlar da vardır. Bazen ise şema ‘bilişsel harita’, ‘özellik listesi’ gibi kavramlarla eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.^{56,57} Piaget’e göre şema, “algı, düşünce ve/veya fiillerin bir araya

⁵² Beck, *a.g.e.*, s. 39.

⁵³ Daniel N. McIntosh, “Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between Religion and Coping”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 5, sy. 1 (1995), ss. 1-16, doi:10.1207/s15327582ijpr0501_1.

⁵⁴ Frederic Charles Bartlett, *Remembering: A study in experimental and social psychology*, New York, NY, US: Cambridge University Press, 1932, ss. 15-35.

⁵⁵ William F. Brewer, “Bartlett’s concept of the schema and its impact on theories of knowledge representation in contemporary cognitive psychology”, *Bartlett, culture and cognition*, New York, NY, US: Psychology Press, 2000, s. 69.

⁵⁶ David Groome, Hazel Dewart, *An Introduction to Cognitive Psychology: Processes and Disorders*, London: Psychology Press, 1999, s. 1.

⁵⁷ Rita Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay, Kemal Atakay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995, s. 299.

gelmekle oluşturduğu zihinsel temsiller”dir. McIntosh şemayı tanımlarken “Belirli bir alanla ilgili olan ve bu alanın nitelikleri arasındaki ilişkilerin özelleştirilmesini de içeren, zihinsel temsiller (mental representations) veya bilişsel yapılar (cognitive structures)” ifadelerine yer vermektedir. Ona göre çevre ile etkileşim neticesinde şemalar oluşur ve bu şemalar tecrübeler yoluyla şekillendirilir. Şemaların hafızada saklandığı ve gerçek dünyadaki olayların, nesnelerin ve ilişkilerin soyut temsilleri olan bilişsel yapılar olduğu bu tanımların ortak vurgusudur.

Şemaların en geniş kullanım alanı mevcut bilgileri düzenlemek ve yeni karşılaştığı olayları anlamaya yardımcı olacak bir bakış kazandırmaktır.⁵⁸ Mevcut şemalar yeni tecrübelerin özümsemesini sağlayabilirken bazen de doğru şekilde kavramamızı engelleyebilir. Kişi problemle karşılaştığında, şemalar kestirme metot ve yollar sunar. Başına bir musibet gelen kimse dünyanın imtihan olduğunu, bir gün son bulup davranışlarının hesabını vereceği inancına sahipse bu durumda bu şema devreye girecek ve aynı duruma maruz kalmış bir kimseye göre daha az psikolojik tahribatla durumun üstesinden gelebilecektir. Her dinin kendine özgü şeması olabildiği gibi kişilerin de kendine özel dinî bilişsel şemaları olabilir. Meselâ Tanrı şeması, her dinin kendine özgü bildirdiği Tanrı hakkındaki bilgilerden, sıfatlardan ve fiillerden oluşurken dinin inananları da inandıkları dinin kendilerine sundukları doğrultuda kendine ait Tanrı şemalarına oluştururlar.⁵⁹

Goffman ‘çerçeveler’ düşüncesini ortaya atarak, dini yaymaya çalışan kişilerin (Proselytizers) ya da din değiştiren kişilerin dini çerçeveleri kullandıklarını göstermeye çalışmıştır. Sonuç olarak hem din dışı çevre tarafından takdim edilebilen hem de birey tarafından elde edilen dinî şemalar olaylarla ilgili algı ve davranışları değiştirme gücüne sahiptir. McIntosh da travmaya sebep olan olayın dini nasıl etkilediğini araştırmak için bilişsel şema olarak dini düşünmenin dini başa çıkma süreci ve sonucu için etkili bir yöntem olduğunu kaydetmiştir. Şemaların bilişsel işlemi hızlandırmak ve diğer

⁵⁸ K. Suzuki, “Schema Theory: A Basis for Domain Information Design”, A symposium conducted at the Annual Meeting of the Association for Educational Communications and Technology, USA, 1987.

⁵⁹ Raymond F. Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, Second Edition USA: Allyn & Bacon, Inc., 1996, s. 190.

şemalarla bütünleşerek anlamlandırmayı (assimilation) kolaylaştırmak gibi iki fonksiyonu vardır.⁶⁰ Örneğin ölümle ilgili inançları birleştirerek ölümü daha tanıdık ve daha az korkulur hale getirebilirler. Araştırma sonuçları da göstermektedir ki dindar kişiler ölüm konusunda daha düşük seviyede korku ve endişe yaşamaktadırlar.⁶¹ McIntosh teorisine örnek olarak gösterdiği, arkadaşları ile birlikte gerçekleştirdiği ve ani bebek ölümü belirtisiyle çocuklarını kaybeden anne-babaların yaşadıkları stresle başa çıkmada dinin rolünü araştırdıkları bir diğer çalışmasında⁶² bu olayın, hipotezlerini test etmek için uygun bir örnek olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeninin ise insanın aniden çocuğunu kaybetmesinin bilişsel bir hazırlanma için yeterli zaman aralığının olmadığı en yıkıcı olaylardan birisi olmasıdır. Bulgular dindarların bebeğin kaybından sonra daha bilinçli olarak ölümü düşünme eylemini bilişsel olarak yaptığını ortaya koymuştur. Yine sonuçlar, dindar ebeveynlerin bu düşünceleri oranında daha yüksek iyi oluş (well-being) ve daha az potansiyel stres yaşantısı tecrübe ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan bu çalışma dini başa çıkmada dinin bilişsel şema olduğu hipotezini desteklemektedir. Din aynı zamanda hayatın anlamına dair bakış açısıyla katkıda bulunur. En zor zamanlarda kişilerin yaşadıkları olayla ilgili anlam arayışına girdikleri görülmektedir.^{63,64} Şu halde bireyin olayları değerlendirme sürecinde mevcut din şemasının belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Bunun zıddı olarak ise her yıkıcı olayda olmamakla birlikte düşünmeden kabul edip sorgulanmayan inançların travmatik olaylar ile yeniden süzgeçten geçirildiği görülmektedir. Ve yine ilk oluşan şemanın sonraki travmatik yaşantılarda yol gösterdiği bilinmektedir.

Stresli süreçleri yönetmek için bilişsel şemalara ek olarak dinî musiki, ilahiler, topluca yapılan ibadetler, üzüntüyü paylaşma ve yardımlaşma gibi destekleyici sosyal faktörler ve duygusal desteklerin de kullanılabileceği unutulmamalıdır. Öyle ki şema oluşturma ve devam ettirme kabiliyeti olmayan zekâ problemlili insanların ve bir takım becerilerini yitirmiş ihtiyar kimselerin ilahilere iştirak etme, toplu dualara katılma ve

⁶⁰ McIntosh, *a.g.m.*, ss. 1-16.

⁶¹ Daniel N. McIntosh, Roxane Cohen Silver, Camille B. Wortman, “Religion’s role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child”, *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 65, sy. 4 (1993), ss. 812-21, doi:10.1037/0022-3514.65.4.812.

⁶² McIntosh, Silver, Wortman, “Religion’s role in adjustment to a negative life event”, ss. 812-21.

⁶³ Kenneth I. Pargament v.dğr., “God help me: II. The relationship of religious orientations to religious coping with negative life events”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 31, sy. 4 (1992), ss. 504-13, doi:10.2307/1386859.

⁶⁴ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*, s. 54.

basit ritüelleri tekrarlama gibi aktivitelerin duygusal stres düzeylerini azalttığı tespit edilmiştir.⁶⁵ Tanrı şeması kadınlar ve erkekler için karşılaştırıldığında Krejci⁶⁶ tarafından Tanrı şemasının hiyerarşik bir yapı gösterdiği ve kadın ve erkeklerin birbirine benzer Tanrı şemalarına sahip oldukları tespit edilmiştir. Bulgularda en çok ortaya çıkan rızıklandıran (judging-nurturing) Tanrı şeması iken kontrol eden-koruyan (controlling-saving) Tanrı şeması ikinci sırada yer almaktadır. Tanrı'nın soyut-somut (abstract-concrete) olması ise en alt sırada yer almıştır. Kadınlar ile erkekler arasındaki fark kontrol eden-koruyan Tanrı şemasında ortaya çıkmaktadır. Erkeklerin bu boyutta daha düşük ortalama puana sahip olmasının muhtemel sebebi Krejci'ye göre erkeklerin kontrol imgesini kadınlardan daha çok kullanmalarıdır.

F. DİNİ BAŞA ÇIKMA

Baş a çıkmayı “kişinin kendi ve çevresinin arasında sıkıştırılmış bilişsel ve davranışsal boyutları olan bir süreç” olarak tanımlayan Lazarus ve Folkman⁶⁷ bu konuda ilk çalışmaları yapmışlardır. Bu süreç kişinin o anki durumu, çevresi ve yaşadığı durumu (tehdit, kayıp veya fayda) arasındaki ilişkiyi bulmasına yardımcı olur. Dini baş a çıkma konusunda yapılan çalışmalar son yıllarda dikkat çekici ölçüde artış göstermiştir.⁶⁸ Pargament ve arkadaşları dinin baş a çıkma üzerindeki etkisini diğer şekillerin çok üzerinde olduğunu kaydetmiştir. Ayrıca Hood, Spilka, Hunsberger ve Gorsuch da travmatik hayat olayları ile karşılaşıldığında dinsel baş a çıkmanın sağ lığı

⁶⁵ Harold G. Koenig, “Religion as Cognitive Schema”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 5, sy. 1 (1995), ss. 31-37, doi:10.1207/s15327582ijpr0501_4.

⁶⁶ Mark J. Krejci, “Gender Comparison of God Schemas: A Multidimensional Scaling Analysis”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 8, sy. 1 (1998), ss. 57-66, doi:10.1207/s15327582ijpr0801_7.

⁶⁷ Richard S. Lazarus, Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping*, Springer Publishing Company, 1984, s. 27.

⁶⁸ Richard L. Gorsuch, “Bav: A Possible Non-Reductionistic Model For The Psychology Of Religion”, The 94th Annual Convention of The American Psychological Association, Washington, D.C., 1986; Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, s.57.

olumlu etkilediği ve her geçen gün sayısı artan çalışmaların konuyu desteklediğini belirtmektedirler.^{69,70, 71,72,73}

Pargament ve diğerleri 7 olumlu ve 7 olumsuz dini başa çıkma sorusu bulunan 14 maddelik Kısa Dini Başa Çıkma Ölçeğini geliştirmişlerdir. Ölçekte affetme, manevi destek arama, Tanrı ile işbirliği içinde dini başa çıkma, manevi bağlantı, dini arınma, dini odaklanma, dini yardımseverlik ve durumu yeniden değerlendirme şeklinde olumlu sorular bulunurken manevi uzaklık, Tanrı tarafından cezalandırılma, yeniden değerlendirme, kişiler arası dini memnuniyetsizlik, şeytanın sebep olduğunu düşünme ve Tanrı'nın gücünü sorgulama gibi olumsuz dini başa çıkma soruları bulunmaktadır.⁷⁴

Dini başa çıkma pragmatik kriterlere göre değerlendiren sonuç odaklı ve uyum derecelerine bakan süreç yönetimli olmak üzere iki paradigmaya dayanır. Sonuca göre değerlendirme modelinde herhangi bir başa çıkma aktivitesinin sonucu olumlu ise o başa çıkma etkili ve faydalı olarak tanımlanır fakat genellikle gözlenen bir durum olan başa çıkma aktivitesi olumsuz sonuçlara yol açıyorsa etkisiz ve uyumsuz olarak nitelendirilir.⁷⁵ Süreç değerlendirme modeli ise başa çıkma sürecinin çeşitli parçaları ile uyum derecelerine bakar. Üç kırmızı alarm ile süreç değerlendirme modelinde dengesiz ve uyumsuz ögeler tespit edilir. Süreç temelli dini başa çıkma ölçeğinde kullanılan kırmızı alarmlar;

1- Problemlerin anlamı bakımından yanlış yolda olma:

- Tanrı'nın beni günahlarımdan dolayı cezalandırdığına inanıyorum.

⁶⁹ H. G. Koenig v.dğr., “Religious Coping and Depression among Elderly, Hospitalized Medically Ill Men”, *The American Journal of Psychiatry*, c. 149, sy. 12 (1992), ss. 1693-1700, doi:10.1176/ajp.149.12.1693.

⁷⁰ Thomas E. Oxman, Daniel H. Freeman, Eric D. Manheimer, “Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly”, *Psychosomatic Medicine*, c. 57, sy. 1 (1995), ss. 5-15, doi:10.1097/00006842-199501000-00002.

⁷¹ Kenneth I. Pargament v.dğr., “Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 37, sy. 4 (1998), ss. 710-24, doi:10.2307/1388152.

⁷² Crystal L. Park, Lawrence H. Cohen, “Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend”, *Cognitive Therapy and Research*, c. 17, sy. 6 (1993), ss. 561-77, doi:10.1007/BF01176079.

⁷³ Martie P. Thompson, Paula J. Vardaman, “The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 36, sy. 1 (1997), ss. 44-51, doi:10.2307/1387881.

⁷⁴ Sema Eryücel, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013, s. 13.

⁷⁵ Bruce N. Carpenter (thk.), *Personal coping: Theory, research, and application*, Westport, CT, US: Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group, 1992, ss. 31-46.

- Biliyorum ki Tanrı eğer yeterince beklersem durumu daha iyi hale getirecek.
- Ben bunları kafaya takmayacağım. Çünkü tüm imkânlar şartlar Tanrı'nın elinde.

- Tanrı gerçek günahkârları cezalandırsın diye dua ediyorum.

2- Problemin hedefleri bakımından yanlış istikamette olma:

- Kendi yaşamım için Tanrı'dan ve hayattan vazgeçmeye karar verdim.
- Tanrı'ya, diğer insanlara, kendime ve diğer her şeye ilgimi kaybettim.
- Kendime bakmaya son vermeye ve yalnızca Tanrı'nın benim için isteklerine odaklanmaya karar verdim.
- Dünyanın benim için önemli olmadığını fark ettim ve tüm enerjimi Tanrı'nın hizmetine harcamaya karar verdim.

3- Problemlerle rüzgâra karşı gitme:

- Ailem ve arkadaşlarım dinin bir yol olduğu hakkında konuşuyorlar, fakat ben onlara katılmıyorum. Onların dini görüşlerine katılmıyorum.

- Bütün olaylar neden benim başıma gelir.
- Tanrı'nın benim için uygun olmadığını düşünüyorum.
- Tanrı'nın gerçekten olup olmadığını sorguluyorum.

Bireyin yaşama umudunu kaybetmemesi ve yaşamdaki denge ve bütünlüğünü koruyabilmesi etkili bir başa çıkma sürecinin kazandırdıklarıdır.^{76,77} Pargament, Koenig ve Perez'in belirledikleri dini başa çıkma etkinliklerinin beş temel hedefi ise şöyledir:

1- Acı veren yaşam problemleri ile karşılaşıldığında anlam bulma:

Yaşamda tesadüfi ya da trajik görünen olaylara Kutsalın iradesi ile farklı bir pencereden bakılır. Örneğin anne baba için en büyük acı olan evlat kaybı, şehitlik kavramı ile yeni bir anlama kavuşur. Dinin açıklamaları yaşamımızda kaçınılmaz olan travmatik olaylara anlam vermede yardımcı olur.

2- Kontrol kazanmak için bir çıkar yol sunma:

Tanrı'nın iradesine inanarak kişi zorlukları yeniden değerlendirir ve daha az stres hisseder. Yapılan çalışmalar kader inancının insanlara destek sağladığını ortaya koymuştur.^{78,79}

⁷⁶ Carpenter , *a.g.e.*, s. 41.

⁷⁷ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping*; Pargament v.dğr., "Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors", ss. 710-24; Pargament v.dğr., "God help me", ss. 504-13.

3- Kaygıyı azaltma ve teselli sunma:

Örneğin zorlukların karşılığının olduğu ve bu hedefe ulaşmak için sabretmek gerektiği kaygılı kimseye bir teselli sunar. Örneğin, cennete gitmek, Allah'ın razı olması...

4- Sosyal dayanışma ve kimliği destekleme:

Aşkın gücü duyulan bağıllık ile bireyin ondan yardım görmesi manevi destek olarak ifade edilir. Manevi desteğin yanında sosyal destek ve topluma hizmet gibi kanallardan kişi hem kendisini besleyerek hem de topluma katkı sağlayarak stresin azalmasına yardımcı olur.⁸⁰

5- İnsanların eski değerlerden vazgeçerek yeni anlam kaynakları bulmasını desteklemek:

Travmatik deneyimlerin iki sonucu vardır. Ya sağlığı tehdit eden depresyon, anksiyete, şizofreni gibi zihinsel rahatsızlıklara yol açar ya da bireyin uyum veya özümsemesini sağlar. Dini başa çıkma da bu olaylar esnasında dini dönüşümün de sağlanmasına neden olur. Uyum, travmanın sonucu olarak inançların değişimi olarak tanımlanırken özümseme ise travmayı yorumlama ve inançları yeniden anlamak olarak ifade edilebilir. Calhoun, Cann ve Tedeschi⁸¹ travma sonrası dini inançları kontrol ettiklerinde travma sonrası inançların esneyerek daha kuvvetli bir inanca ulaşıldığı ve özümseme meydana geldiğini tespit ettiler. Daha sonraki yıllarda ise Calhoun ve Tedeschi hem uyum hem de özümseme olduğu sonuçlarına ulaştılar. Yani travmanın bir gelişim, değişim ve güçlenme aracı olduğu söylenebilir. Bu gelişme süreci Fowler⁸², James ve Samuels⁸³ tarafından yaşam olaylarında yüksek stres ve manevi gelişim arasındaki olumlu ilişki ve

⁷⁸ Ana F. Abraído-Lanza, Elizabeth Vásquez, Sandra E. Echeverría, “En las Manos de Dios [in God's Hands]: Religious and Other Forms of Coping Among Latinos With Arthritis”, *Journal of consulting and clinical psychology*, c. 72, sy. 1 (2004), ss. 91-102, doi:10.1037/0022-006X.72.1.91.

⁷⁹ Jonas Nakonz, Angela Wai Yan Shik, “And all your problems are gone: religious coping strategies among Philippine migrant workers in Hong Kong”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 12, sy. 1 (2009), ss. 25-38, doi:10.1080/13674670802105252.

⁸⁰ Kenneth Pargament, I Maton, “Religion In American Life: A Community Psychology Perspective”, *Handbook of Community Psychology*, ed. Julian Rappaport, Edward Seidman, Springer US, 2000, ss. 495-522, doi:10.1007/978-1-4615-4193-6.

⁸¹ Lawrence G. Calhoun, Richard G. Tedeschi (ed.), *The Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*, 1st edition Mahwah, N.J: Routledge, 2006.

⁸² James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: HarperRow, 1981, s. 89.

⁸³ Barry J. James, Curtis A. Samuels, “High Stress Life Events and Spiritual Development”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 27, sy. 3 (1999), ss. 250-60, doi:10.1177/009164719902700305.

inancın yeni evrelerine geçme için bulunmaz bir fırsat olarak tanımlanıyor. Gall ve diğ.⁸⁴ göre ise yaşam olaylarındaki yüksek stresin bireyde "uyanma çağrısı" olarak nitelendirilebilecek bir tecrübe olduğunu belirtmektedir. Tabi burada dikkatten kaçmaması gereken unsur ise dini başa çıkmanın nasıl, ne kadar, hangi amaçla (anlam bulma, kontrol sağlama), kimin vasıtasıyla (din adamı, cemaat üyeleri) hangi yolla (dua, ibadet, kutsal metin okuma vb.) ve nerede (cemaat içerisinde, özel olarak) yapılacağı meselesidir.⁸⁵

Dini başa çıkma evrensel özelliklere sahip olmasına rağmen dinsel, yerel ve kültürel farklılıklara sahiptir. Bu nedenle farklı tipte dini başa çıkma davranışlarından söz etmek daha mümkün hale gelmektedir. Bir anlamda inanç ve kültür dini başa çıkmanın karakteristiğini, tarzını ve yöntemlerini değiştirebilir ve dönüştürebilir özelliktedir. Bu nedenle Müslüman örneklem için geliştirilen ölçeklerde İslam inanç esasları ve İslam kültürü esas alınarak dini başa çıkma davranışları yorumlanmıştır.^{86,87}

Genellikle dini başa çıkma, bunalım içindeyken ruhsal bağılılık ile anlam bulmak, kontrol, huzur ve yakınlık hissine tutunmak ve bunu sürdürmek için koruyucu bir güç olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak bu sürdürülemediğinde yani başa çıkmanın koruma ve kontrol işlevi yerine getirilemediğinde dinin başa çıkma sürecindeki dönüştürme rolü ortaya çıkmaktadır. Bu dönüştürme ile bireyin kayıplarını kabullenmesi, eski amaç ve değerlerini bırakması ve yeni amaç ve anlamlara yönelmesi söz konusudur. Zaten yaşamdaki zor zamanlar bazen dini gelişim ve dönüşüm için bir fırsat olabilmektedir.⁸⁸

⁸⁴ Terry Lynn Gall v.dğr., "Understanding the Nature and Role of Spirituality in Relation to Coping and Health: A Conceptual Framework", *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, c. 46, sy. 2 (2005), ss. 88-104, doi:10.1037/h0087008.

⁸⁵ Kenneth I. Pargament, Gene G. Ano, Amy B. Wachholtz, "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice", *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York, NY, US: The Guilford Press, 2005, ss. 479-95.

⁸⁶ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 2. bs., İz Yayıncılık, 2015, s. 57.

⁸⁷ Ziasma Haneef Khan, P. J. Watson, Zhuo Chen, "Differentiating religious coping from Islamic identification in patient and non-patient Pakistani Muslims", *Mental Health, Religion & Culture*, c. 14, sy. 10 (2011), ss. 1049-62, doi:10.1080/13674676.2010.550040.

⁸⁸ Crystal L. Park, Raymond F. Paloutzian, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2013, ss. 377-408.

Dini başa çıkma anlamın korunmasını ya da dönüştürülmesini sağladığı gibi kaybedilen kontrolün de kazanılmasında etkili olabilmektedir. Dini başa çıkmanın duyguların düzenlenmesi ve kontrolünü sağlamak için üç çeşit kontrolü vardır.

Bunlardan ilki yorumlayıcı/kıyaslamacı (interpretive) kontroldür. İnsanlar bazen güçlük çektikleri olay karşısında çıkış yolu olmadığını düşünebilirler. Bir olayı anlamaya ve umutsuz görünen şeyleri kontrol altına almaya çalışırken insanlar olup biteni yeniden yorumlama yoluna gidebilmektedirler. Olumsuzlukları pozitif ve daha az kaygı ifade eden terimlerle anlamaya veya yorumlamaya çalışmaktadırlar. Örneğin, insan “daha kötüsü olabilirdi” veya “diğer insanlardan daha iyi durumdayım” diyebilir. Din bu tür kıyaslamaları desteklemektedir. İkinci kontrol mekanizması tahminsel (predictive) kontroldür. Buna göre kişi olup bitenin iyi sonuçlanacağına dair bir kestirimde bulunmaktadır. Kişi her şeyin önünde sonunda düzeleceğine dair bir inanca sahiptir. Böylece kişi kendisini güvence altında hissetmektedir, çünkü onun geleceğe dair olumsal ve motive edici bir ön görüşü vardır. Örneğin, “Derdini veren dermanını da verir”, “Allah’tan ümit kesilmez” ifadeleri hem kutsala olan inancı ve güveni hem de gelecekle ilgili umut ve olumlu tahminleri yansıtmaktadır. Üçüncü kontrol yöntemi ise vekâleten (vicarious) kontroldür. İnsanlar karşılaştıkları güçlüklerle baş edemediklerinde sıklıkla Tanrı’ya yönelerek sorunun çözümünde Ondan yardım isterler, Onu vekil tayin ederler. İnsanlar sorunlarla yüzleşmek için böyle bir inanç ile güç bulurlar ve durumun kontrol altında olduğunu hissederler. Savaşta yaralanan ve acı çeken birisinin yakınlarını “üzülme Allah vekildir” sözleri ile teselli etmesi buna örnek teşkil etmektedir.^{89,90}

Bunların yanı sıra bireyler Tanrı’ya yaklaşmak, huzur bulmak, başkaları ile yakınlaşmak ve dini bir dönüşüm için vesile kılmak adına da dini başa çıkmaya müracaat etmektedirler. Bireyler bu süreçte, stres verici olayı hayra ya da şerre yorabilir, manevi destek arayışına girebilir, dine ve dini topluluğa yönelebilir, hayatına

⁸⁹ Ayten, *Tanrı’ya Sığınmak*, ss. 61-63.

⁹⁰ Ralph W. Hood, Peter C. Hill, Bernard Spilka, *The Psychology of Religion, Fourth Edition: An Empirical Approach*, Fourth edition New York: The Guilford Press, 2009, ss. 463-64.

yeni bir yön vermek ya da radikal bir biçimde hayatını değiştirmek için yine dine başvurabilirler.⁹¹

G. TANRI TASAVVURU

Psikoloji alanındaki çalışmalar Tanrı tasavvurlarını benimsedikleri paradigma doğrultusunda tanımlamaktadır. Tanrı tasavvuru için Tanrı imgesi, Tanrı algısı, Tanrı imajı kavramları kullanılmaktadır.^{92,93,94} Bu kavramlar birbiri yerine kullanılsa da Tanrı tasavvuru ve Tanrı imgesi arasında anlam farklılığı bulunmaktadır. Psikanalitik düşünceye göre Tanrı tasavvuru ile bireyin Tanrı'yı duygusal olarak tecrübe etmesi ifade edilirken Tanrı kavramı ile bilişsel ya da teolojik bir aşkın varlığa gönderimde bulunulur.⁹⁵ Bu ayrıma ilk Rizzuto dikkat çekerek, Tanrı imajı kavramı üzerinde çalışmıştır.⁹⁶ Rizzuto, kişinin yaşamı boyunca oluşturduğu anılar, hisler ve imgeler ile şekillendirdiği tasavvurları Allah Tahayyülleri Ölçeği ile 71 psişik yapıda ifade ederek, Tanrı imgesi kavramını Tanrı tasavvuru kavramından farklı bir yerde konumlandırmaktadır.⁹⁷

Düşünce fiilinin nesnesi Tanrı olduğunda durum diğer düşüncelerden farklılık göstermektedir. Tanrı'yı somutlaştırmamak ancak gücü ve diğer özelliklerini soyutlaştırarak var oluşsal boyuta taşımak gerekir. Bu yönüyle Tanrı hakkındaki düşünceleri ifade etmek için kullanılan kavramlardan “tasavvur” kavramı birinci boyuta daha uygun düşerken, “tahayyül” kavramı ise ikinci boyutla daha çok bağdaşmaktadır. Meseleye İslam doktrini açısından bakılırsa tahayyül kavramının daha uygun olduğu

⁹¹ Park, Paloutzian, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ss. 384-85.

⁹² Edward B. Davis, Glendon L. Moriarty, Joseph C. Mauch, “God images and god concepts: Definitions, development, and dynamics”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 5, sy. 1 (2013), ss. 51-60, doi:10.1037/a0029289.

⁹³ Hanneke Schaap-Jonker v.d.ğr., “Development and validation of the Dutch Questionnaire God Image: Effects of mental health and religious culture”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 11 (2008), ss. 501-15, doi:10.1080/13674670701581967.

⁹⁴ Esther S. Tung v.d.ğr., “Attachment to God as mediator of the relationship between God Representations and mental health”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 20, sy. 2 (2018), ss. 95-113, doi:10.1080/19349637.2017.1396197.

⁹⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, Çamlıca Yayınları, 2011, s.54.

⁹⁶ Christopher Grimes, “God Image Research”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2007), ss. 11-32, doi:10.1300/J515v09n03_02.

⁹⁷ Ana-Maria Rizzuto, *The birth of the living god. A psychoanalytic study*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, s. 180.

görülmektedir. Keza tahayyülde emin olunamayacak bir zan ifade edilmektedir. Onun Tanrı ile ilgili bilişsel ve duygusal kurgularının tamamını ifade eden söz konusu “zan”, bireyin Allah ile ilişkisini belirleyen temel parametredir. Hadis-i kudsîde “Ben kulumun hakkımdaki ‘zannı’ üzereyim. O, beni andıkça ben onunla beraberim...”⁹⁸ buyrulmakta ve hadisin başka bir varyantında ise “Durum budur, artık kulum hakkımda nasıl isterse öyle zanda bulunsun...” ifadeleriyle aslında bireyin Allah tahayyülünün kendi kapasitesiyle sınırlı ve bireysel dindarlığı belirleyen temel faktör olduğu vurgulanmaktadır. Kavram olarak “Tanrı tahayyülü” basit ve anlık algı olmayıp bireyin Tanrı ile ilgili istikrar kazanmış ve kökleşmiş algılarının toplamını ifade ederken “Tanrı algısı” zaman bağımlı bir anlam ima eder. Örnek olarak olumlu bir Tanrı tahayyülüne sahip birisi günah işlediği bir durumda Tanrı’yı bir ceza figürü olarak algılasa da olumlu Tanrı tahayyülünün yani Tanrı’nın merhamet sıfatının etkisiyle tövbeye yönelerek anlık olarak gelişen olumsuz Tanrı algısını değiştirebilir.

Tanrı korkusu bilinmezliğinden kaynaklanan bir durum olabileceği gibi sevdiği Tanrı’dan uzaklaşma ve kurmuş olduğu bağı kaybetme duygusundan da olabilir. İslam literatüründe bu korku sevgiden kaynaklanan, saygının ifadesi olarak yorumlanır. Kur’an’da bu korku ‘takva’ kavramı ile ifade edilir. Gazzalî bu korkunun kulu korumak için olduğunu ancak zarar verecek dereceki korkunun kişiyi hasta ettiğini vurgular.⁹⁹ Dolayısıyla Tanrı tasavvurları kişinin başta ruh sağlığı ve beden sağlığı olmak üzere yaşamındaki pek çok boyut ile ilgili olduğu görülmektedir.

II. KRİZ ANINDAKİ YANLIŞ DÜŞÜNCELER

Travmanın ardından bireylerin dünyanın iyi ve güvenli bir yer olduğuna, bireyin değerli olduğuna, insanların güvenilir ve dünyanın anlamlı bir yer olduğuna dair inançları zedelenmektedir.¹⁰⁰ Yalom, krize götüren sebeplerin bireyde uyanma deneyimi sağladığını, başlangıçta bir bunaltı oluştursa da neticede bireyin hayatını zengileştirici

⁹⁸ Buharî, “Tevhid”, 15, 35; Müslim, “Zikr”, 2, 26-75

⁹⁹ İmam Gazali, *Kimya-i Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989, c. I, s. 289.

¹⁰⁰ Fatma Dilek Tel, *Travma Yaşamış Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygıları ve Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri Arasındaki İlişkide Stresle Başa Çıkmanın Aracılık Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Tezi), Eskişehir Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü: Eskişehir Üniversitesi, 2017, s. 4.

bir potansiyele sahip olduğunu söyler. Bahadır ise, kriz sebeplerinin kişinin hayata olumlu-olumsuz bakış açısına göre ya telafi ve savunma yetisini güçlendireceğini ya da benlik saygısını yitirme, yabancılaşma gibi negatif sonuçları getirebileceğini bildirmektedir.¹⁰¹ Örneğin Tanrıyı sorumlu tutma, ümitsizliğe kapılarak terkedildiği hissine kapılma gibi.¹⁰²

Aynı şekilde problemlerin çözümünde, yaygın olan kurşun döktürme, muska yazdırma, şifa duaları okutma ve türbeleri şifa arama maksatlı ziyaret etme, Batı’da günah çıkarma gibi çok farklı yöntemlerin geliştirilmesinde ve uygulanmasındaki temel güdü, problemlerin çözümünde dini inançtan destek almak yerine krizin bizzat kendisinin dini manevi bir bozulma sonucu olarak ortaya çıktığının algılanmasıdır. Dini başa çıkma’nın dini kuralların değişmezliğinden dolayı ‘bilişsel katılığa’ dönüşmesi, Allah’ın ceza verici olarak algılanmasından dolayı günahkârlık duygusu gibi ‘negatif duygular’ı tetiklemesi, dinden beslenen ‘yüksek ahlâkî kurallar’ yerine getirilemediğinde üzüntü duygusu eşlik edebilir. ‘Her şeye gücü yeten Tanrı inancı’ bireyde pasif bir durum ortaya çıkarabilirken, grup bağlılığının sürdürülmesi adına ‘sosyal baskı’ hissedilebilir.¹⁰³

III. KRİZ ANINDA KULLANILAN TERAPÖTİK YAKLAŞIMLAR

Psikanalitik kuram krize müdahalede, Freud’un ileri sürdüğü sonlu ve sınırlı psişik enerji varsayımı ile katkıda bulunur Bu varsayım, kişisel baş etme mekanizmalarının yetersiz kaldığı durumlarda oluşan dengesizlik (disequilibrium) halini ve kişinin psikolojik enerjisinin tükenmesini açıklamaktadır.¹⁰⁴ Bunun yanında, kişilik

¹⁰¹ Irvin D. Yalom, *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, 1. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008, ss. 36-40; Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din : Logotepik Bir Araştırma*, 1. bs., İnsan Yayınları, 2002, s. 63.

¹⁰² Kenneth Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çanakkale Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Ulvi Mehmetoğlu, c. 5, sy. 1 (2005).

¹⁰³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 2. bs., Adana: Karahan Kitapevi, 2007, ss. 284-285; Halil Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), s. 72.

¹⁰⁴ Richard K. James, Burl E. Gilliland, *Crisis Intervention Strategies*, 7 edition Belmont, CA: Brooks Cole, 2012.

bozukluğu ve diğer psikolojik bozukluklarla boğuşan bireylerin kriz durumlarında neden yeterli tepki veremediğini açıklamaktadır. Bu kişilerin hâlihazırdaki psikik enerjileri, kayıplar, travmalar ve stresle başa çıkmak için kullanıldığından, kriz durumlarıyla mücadele edecek fazladan enerjileri olmayabilmektedir.¹⁰⁵

Denge yoksunluğunun anlaşılabilmesi için kişinin bilinçdışı düşüncelerine ve geçmiş duygusal deneyimlerine ulaşmak gerekmektedir. Erken çocukluk dönemlerindeki saplanmalar, psikanalitik yaklaşımın neden bir olayın krize dönüştüğünü açıklamadaki birincil kaynağıdır.¹⁰⁶ Psikanalitik kuram temelli krize müdahalede psikolojik danışman, danışanın ego gücüne odaklanmalıdır.¹⁰⁷

Freud'a göre psikanalitik tedavinin amacı kaçınılmaz olan dramımızı tüm açıklığıyla yaşamamızı öğretmektir. Ona'a göre "Yaşama katlanabilmek için yatıştırıcılar kullanmak vazgeçilmezdir."¹⁰⁸ Freud dinin konumu bozmadan işlevini tersine çevirerek bilimsel akılcılık adına reddettiği ve onu Tanrı'yı da reddetmeye yönelten-Tanrı'nın tüm özelliklerini- ezeli ve ebediliği, görünmezliği, Kadir-i Mutlaklığı, ulaşılamazlığı, en küçük bir çelişki bilincine sahip olmaksızın, ide atfetmektedir. Ve Tanrı konusunda "Biz az inançlı kişiler bir Yüce Varlığın olduğuna inanmış olanlara ne kadar özeniriz! Dünya bize yeterince sorun sunmuyormuş gibi, bir de imana sahip olanların bu imanı nasıl elde etmiş olduklarını ve bu imanın 'aklı ve bilimi' mağlup etme gücünü nereden aldığını araştırmak zorundayız"¹⁰⁹ sözleri ile 'Aşkınılık' kavramının ihtiyacını vurgulamış ancak kuramında bu 'Aşkınılığın' göstergesini aşağı yönde olarak kurgulamıştır.

Özellikle varoluşçu yaklaşımın kaygıyı, varoluşun normal bir parçası olarak görmesi ve kişisel gelişime yardımcı olabileceğini ileri sürmesi krize müdahalede yararlı olan önemli bir düşüncedir. Krize müdahalede işlevsel olarak kullanılabilecek bir diğer varoluşçu kavramlar kişisel sorumluluk ve dolayısıyla seçimlerdir.¹¹⁰ *Yalom*'a göre en büyük kriz ölüm korkusudur ve kişi nasıl ki doğrudan güneşe bakamazsa bunu da her

¹⁰⁵ Kristi Kanel, *A Guide to Crisis Intervention*, 6 edition Boston: Cengage Learning, 2015, ss. 252-65.

¹⁰⁶ James, Gilliland, a.g.e., s. 27.

¹⁰⁷ Kanel, a.g.e., s. 54

¹⁰⁸ Borella, a.g.e., s. 266-272.

¹⁰⁹ Borella, a.g.e., s. 288 dipnot.

¹¹⁰ Kanel, a.g.e., s. 55.

an düşünmeye tahammül edemez. Bu durumu çözümlmek için çocuk sahibi olarak kendini geleceğe taşıyabilir veya varlıklı ya da ünlü olarak hayatta her zamankinden daha fazla yer kaplamaya çalışabilir, nihaî kurtarıcıya sığınabilir yahut da sevdikleriyle bir dava, bir cemaat veya ilahî varlıkla birleşme yolu ile ölümün insana verdiği acıyı aşmaya çalışabilir.”¹¹¹

Carl Rogers’ın insancıl ve birey merkezli yaklaşımında kişinin kendi potansiyelini fark edeceğine inanıldığı için danışana güvenmek önemlidir. Krize müdahale eden psikolojik danışman, danışanın kriz engelini aşarak büyüme ve gelişmeye devam edeceğine inanır. Koşulsuz kabul ve saygı barındıran bir ilişki olan empati ki bu terapötik ilişkidir, danışanın krizi atlatmasına destek olur.¹¹² Bu kurama göre bireyler eğer kendilerine ve diğerlerine inanarak kendilerini gerçekleştirebileceklerine ve krizi atlatabileceklerine güvenirlerse, krizi aşabileceklerdir. İnsancıl yaklaşımla yapılan krize müdahalenin amacı, kontrol odağını dıştan içe kaydırmaktır. Bu şekilde danışan kendi kaderini şekillendirebilir ve krizin üstesinden gelmek için gerekenleri yapmaya hazır olur.¹¹³ Ancak kriz durumlarına ilk müdahalede, danışanın birey merkezli yaklaşımın sağladığından daha fazla yönlendirme ve desteğe ihtiyacı olabileceği de unutulmamalıdır.¹¹⁴

Albert Ellis’in oluşturduğu Akılcı Duygusal Davranışçı Terapisi ve Beck’in kuramını temellendirdiği Bilişsel Terapisi, krize müdahalede kullanılan başlıca bilişsel kuramlardır.¹¹⁵ Bireyin krizi tetikleyen olaya ilişkin bilişleri, yüklediği anlam ve bakış açısı krize müdahalede anahtar konulardır.¹¹⁶ Bu kuramların temel amacı, danışanın işlevsel olmayan bilişlerini keşfedip yeniden yapılandırmak olup kriz odaklı bilişsel terapinin beş aşaması bulunmaktadır: (1) terapötik işbirliğini sağlamak, (2) krizin ciddiyetini değerlendirmek, (3) danışanın güçlü yönlerini ve kaynaklarını gözden geçirmesine yardımcı olmak, (4) danışanla birlikte olumlu bir problem çözme ve eylem planı geliştirmek ve (5) yeni baş etme becerilerini değerlendirmek.¹¹⁷

¹¹¹ Yalom, *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, ss. 12-13.

¹¹² Kanel, a.g.e., s. 59.

¹¹³ James, Gilliland, a.g.e., s. 69.

¹¹⁴ Erdur Baker, Doğan, “*Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler*”, s. 33.

¹¹⁵ Aaron T. Beck, *Cognitive-Behavioral Strategies in Crisis Intervention*, ed. Frank M. Dattilio, Arthur Freeman, Third edition New York ; London: The Guilford Press, 2010.

¹¹⁶ Kanel, a.g.e., s. 63.

¹¹⁷ Beck, a.g.e.. ss. 5-6.

Uyum kuramında krizin, uyumsuz davranışlar, olumsuz düşünceler ve zararlı savunma mekanizmaları aracılığıyla sürdürüldüğü belirtilmektedir. Bu işlevsiz döngünün kırılması için kişi, uyumlu davranışlar, olumlu düşünceler ve işe yarayan savunma mekanizmaları kullanmalıdır. Krizin yarattığı durağanlıktan kurtularak uyumsuz davranışların öğrenildiği gibi uyumlu davranışların da öğrenilebileceği savunulmaktadır.¹¹⁸

Erikson gibi gelişim kuramcıları, bireyin aşama aşama farklı yaşam dönemlerinden geçmesinin kritik olduğunu vurgulamaktadır. Yaşam dönemlerinde yerine getirilmeyen, döneme özgü gelişimsel görevler problemlere neden olmaktadır. *Gilliland* ve *James*, ihmal ve istismar edilmiş, zorbalığa maruz kalmış çocuk; yabancılaşmış ve izole edilmiş, madde bağımlılığı olan ergenler ve eğitim, mesleki doyum ve başarıdan yoksun bireyler; aile içi şiddet, boşanma, intihar, cinayet gibi diğer problemleri yaşayan kişilerin gelişimsel basamakları olması gerektiği gibi geçemeyebileceğini iddia etmektedir. Dışsal, çevresel ya da durumsal bir kriz, var olan gelişimsel krizlerin üzerine eklendiğinde, kişisel ve kişilerarası problemler kırılma noktasına ulaşabilir.¹¹⁹

Sistemsel yaklaşım, yalnızca bireyin dünyasında neler olup bittiğine odaklanan geleneksel yaklaşımlar yerine bireyi içinde bulunduğu bağlamda ele almayı önemser. Kişinin yaşadığı çevreye ve bu çevre içerisinde sahip olduğu dinamik etkileşimlere odaklanmak önemlidir çünkü müdahale edilecek birim birey değil sistemin kendisidir.¹²⁰

Ekosistem Kuramı *Bronfenbrenner*'in bireyi içinde bulunduğu çevre ve etkileşimleri dâhilinde ele almayı ön gören yaklaşımından yola çıkarak krizi anlamlandırmayı ve müdahaleyi gerektirir.^{121, 122} Ekolojik danışma yaklaşımı, *Conyne* ve

¹¹⁸ James, Gilliland, *a.g.e.*, s. 79

¹¹⁹ a.yer.

¹²⁰ Samuel T. Gladding, *Family Therapy: History, Theory, and Practice*, 6 edition Boston: Pearson, 2014, ss. 401-7.

¹²¹ Urie Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976, s. 3.

¹²² Bronfenbrenner bireyi iç içe geçmiş, her biri ayrı bir sistemi temsil eden eş merkezli çemberlerin merkezine koyar. Bu çemberler içten dışa doğru Mikrosistem, Mesosistem, Eksosistem, Makrosistem ve Kronosistem adını alır ve bireyin anneye etkileşiminden başlayıp kültüre ve zamana doğru genişler. Birey ve sistem ve sistemlerin kendi aralarındaki etkileşimleri çift yönlüdür, örneğin birey, sistemde meydana gelen olaylardan etkilenebildiği gibi, davranışlarıyla sistemi de etkileyebilmektedir. Sistemin bir yerinde meydana gelen değişiklik bütün sistemi etkiler. “Örneğin ekonomik kriz nedeniyle babası işten çıkarılan bir çocuk, taşınma nedeniyle okul değiştirmek zorunda kalabilir.

Cook tarafından danışanın, çevresel etkileşimleri doğrultusunda olaya, duruma, yaşananlara, kısacası hayata verdiği anlama dayanan bağlamsal yardım olarak tanımlanır.¹²³

Ekosistem kuramı temel alan Bağlamsal Kriz Kuramı (Crisis in Context Theory) krizin birey ve sistemler tarafından kademeli olarak krize yakınlık ve yüklenen anlamlara bağlı olarak deneyimlendiğini öne sürer. Sistem ve birey arasındaki etkileşimin karşılıklı oluşu, yani sistemlerin bireyi etkilediği gibi bireyin de sistemleri etkilediği vurgulanır ve etkileşimin birinci ya da ikincil oluşu, yani direk veya dolaylı oluşu dikkate alınır. Son olarak da olayın üzerinden ne kadar geçtiği yani zaman faktörü vurgulanır.¹²⁴

Din psikolojisinde de bireylerin karşılaştığı olaylara karşı dinsel deneyimlerini açıklamaya çalışan bütüncül bakış açıları yani kuramlar bulunmaktadır. İnsanların tabiatı ve kendilerinde gözlemledikleri olayların nedenlerini açıklama biçimleriyle ilgili yükleme kuramı,¹²⁵ özellikle zor zamanlarda bireylerin kendilerini yakın buldukları bağlanma ortamlarını ve nesnelerini açıklayan bağlılık kuramı,¹²⁶ çocukluk döneminde yaşanan, özellikle ebeveynle olan ilişkinin, dinsel düşünceye olan etkisini ele alan nesne ilişkileri kuramı¹²⁷ bunlardan birkaçıdır.

Yaşamın belirsizlikleri, çaresizlikleri, insanın sonluluğu, anne-baba-çocuk ilişkileri, varoluşsal kaygı ve korkular, bağlanma arzusu, dayanışma arayışı, kimlik

Makrosistemde gerçekleşen bir olay, çocuğun mikrosistemini etkileyebilir. İş yerinde aynı birimde çalışan iki kişiden birinin çocuğunun çok ciddi bir hastalığı olduğunu düşünün. Bu çalışanın işten izin aldığı günler arttıkça, çalışma arkadaşının iş yükü daha çok artmaktadır. İkinci çalışanın hasta çocukla hiçbir ilgisi olmamasına karşın, bu çalışan durumdan etkilenmektedir. İkinci çalışanın eksosisteminde gerçekleşen bir değişim, çalışanı etkilemektedir. (a.g.e., s. 35.)

¹²³ Robert K. Conyne, Ellen Piel Cook (ed.), *Ecological Counseling: An Innovative Approach to Conceptualizing Person-Environment Interaction*, Alexandria, VA: Amer Counseling Assn, 2004, s. 6.

¹²⁴ Örneğin geniş aile çevresinde daha önce hiç boşanma gerçekleşmemiş bir kadının eşinden ayrılması ile kendi anne ve babası boşanmış bir kadının eşinden ayrılması, bireyler için farklı deneyimlerdir. Ekolojik yaklaşım sadece bireyi mercek altına alıp çevresinden soyutlamak ve hazır bir reçeteyi ona sunmaya çalışmak yerine, bireyi çevreleyen tüm koşulları dikkate almayı, olayın nasıl anlamlandırıldığını araştırmayı ve gerekli hallerde sisteme ve bireye müdahaleyi gerekli gören bir yaklaşımdır. Farklı kültüre ait danışanlar için bu yöntem tercih edilebilir.

¹²⁵ Bernard Spilka, Phillip Shaver, Lee Kirkpatrick, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 24 (1985), ss. 1-20, doi:10.2307/1386272.

¹²⁶ L.A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, 2005, s. 89.

¹²⁷ Rizzuto, *The birth of the living god. A psychoanalytic study*, ss. 25-37.

oluşturma eğilimleri gibi faktörler, bu kuramlara göre insanların dindar olmalarına önemli ölçüde etkide bulunur.¹²⁸

Ancak inanç olgusunun kurumlaşmış dinlerden çıkarılıp dinlere bağlı olmadan kozmosa açık olunabileceği düşüncesi günümüz maneviyat anlayışlarını oluşturmuştur. Bunun sonucunda da tabiat karşısında *Otto*'nun betimlediği¹²⁹ (usa vurulursa kutsallıkla ilgili kavramlara dönüştürülerek otantikliğini ve anlamını kaybedebilecek olan) 'kutsallık' (numen, numinous) duygusunu, 'kutsal diğeri', 'yaratılmış olma duygusunu', 'haşyet', 'sınırsız güç', 'enerji', 'büyülenme' olgularını deneyimlemeye çalışmışlardır.

Özel anlamda kriz anlarında genel anlamla hayatla dinsel başa çıkma yöntemlerinin kullanılmasına dair kuramsal çerçeve şu şekildedir;

A. DAVRANIŞ DÜZENLEME TEORİSİ

Dinler kişileri namaz, oruç, hac, dua, hac, vaftiz, günah çıkarma gibi davranışları gerekli kılarak ya da alkol- madde kullanmak, kumar oynamak gibi davranışlardan kaçındırarak karşılaştığı olaylarda bir yön göstermektedir.

B. OLUMLU DUYGULAR TEORİSİ

Schowalter ve *Murken*'in *Bowlby*'in bağlanma teorisini desteklediği teorilerine göre; inanç kişiye Yaratıcıya duyduğu güven ve sevgi sayesinde, her zaman Yaratıcı tarafından izlenildiğini ve korunduğunu düşünerek olaylarla başa çıkar.

C. TANRISAL EYLEM DÜŞÜNCESİ TEORİSİ

Yetkin ve herşeye gücü yeten Tanrı'ya inançtaki iman ile kişi kaderini yönlendirebilir. Ayrıca dua ile de insan, kaderini ve dünya olaylarını etkileme gücünü

¹²⁸ Üzeyir Ok, *İnanç Psikolojisi*, 1. bs., Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2007, s. 37.

¹²⁹ Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, çev. Sevil Ghaffari, 1.Baskı İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2014, s. 22.

kendinde hissetmektedir. Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi ve insanın kaderinde birincil söz sahibi olmasına inanç, hastalıkla başa çıkmada veya diğer güncel sorunlarda yardımcı olabilmektedir.

D. BİLİŞSEL YÖNELİM TEORİSİ

Kontrol edilemez deneyimlerin yaşandığı bir durumda birey psikolojik sağlığını korumak için olaylar ve hayatın anlamı hakkında tutarlı yanıtlar arar tutarlılık teorisine göre. Bu bilişsel yapılandırmayı din temel değerleri ile güvenlik ve açıklama deseni sunarak; inançlardan kaynaklanan acı deneyimler veya kriz yaşantılarında yardımcı olarak ruh sağlığına katkıda bulunur.

E. ALTERNATİF DEĞERLER TEORİSİ

Yaşanılan toplumda oluşturulan başarı, güç gibi suni değerler kişiye gereksiz bir yükleme yaparak onu bunalıma sürükleyebilir. İşte kişiye ruhsal çöküntü yaşatacak bu algı ve değerlere karşı din alternatif değerler oluşturarak insanı ruhsal rahatsızlıklardan koruyabilir. Örneğin, başarısızlığı tatmış olan bir birey “Tanrı böyle istedi, bunun için bana sabretmek düşer. Bu benim imtihanım” diye düşünerek olumlu bir transfer yapar ve ruh sağlığını korur. Genel olarak bütün inanç sistemlerinde insanın kendisinden yukarıda olanı değil aşağıda olanı görmesi istenir. Bu da kişinin başarısızlık ve eksiklik duygusunu ortadan kaldırır ve ruh sağlığını korur.¹³⁰

F. SOSYAL DESTEK TEORİSİ

İnsanlar dinde sosyal destek ve sıkı güven ilişkileri yaşarlar bununla birlikte sosyal bir gruba ait olduklarını hissederler. Bu bakımdan din, kriz yaşantılarında ruh ve beden sağlığı başta olmak üzere iyi oluş üzerinde olumlu bir etkiye sahiptir.¹³¹

¹³⁰ Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, ss. 59-69.

¹³¹ Apaydın, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, ss. 69-77.

IV. MANEVİ GELENEKTE KRİZ TERAPİSİ YAKLAŞIMLARI

İslam düşünürleri yaşam içerisinde karşılaşılan kriz olarak nitelendirilen durumları her zaman başka bir zaviyeden değerlendirmişlerdir. Özellikle dinin bâtinî yönüne önem veren mutasavvıflar bu olayların kendisinin terapötik etkiye sahip olduğu inancıyla bu durumların üstesinden gelmişlerdir.

Gazalî, *Kimya-yı Saadet*'inde şöyle yazmaktadır: “Kalp, parıldayan bir ayna gibidir. Sıkıntılı işler, o aynayı bir duman gibi kaplar ve gerçek benliğini göremez olursun. Evrensel Gerçeklik, yani Tanrı'nın görüntüsü ile arana bir perde iner.”¹³² Burada sıkıntı olarak *Gazalî*'nin bahsettiği kişinin günahları ve arzularıdır. Kişi günahlar ve arzular ile Yaratıcı ile arasına perde çeker ve ilahî nefhâyı yansıtamaz olur. Bu ise kişinin dünyadaki olaylar karşısında yapayalnız hissetmesinin yegâne sebebidir.

Gazalî'ye göre tüm acıların sebebi, yaratılışı icabı kendinin zıddı olan bir şeyin onu kaplamasıdır. Kalbin yaratılışının icabı ise Allahü Teâlâ'yı bilmek ve görmektir. Bunun zıddı olan görmemezlik yerleşirse, kalpte oluşan bu uyuşukluk ve hissizlik ancak ölümle kalkar ve bu ateş bir yolunu bulup, ruhun içinden yükselir.¹³³

Bu bağlamda *Gazalî*; genel anlamda stres ve kaygı, özel anlamda da öfke ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Öfke; insanın amacına ulaşamadığı durumlarda kalbinde meydana gelen bir hararettir ve insanın kalp atışlarının hızlanmasına neden olur. Böylesi bir hararetin neticesinde oluşan kuvvet de gelebilecek tehlikeleri önlemeye çalışır. Bu durum, söz konusu psikolojik gerilimler sayesinde, bireyin ruhsal ve bedensel dengesinin yeniden kazanılabilmesi için gereklidir. Çünkü Allah canlı varlıkları yaratırken, onları birtakım iç ve dış bozulmalara ve hayati tehlikelere karşı korumak adına, bazı yetenekleri de onların tabiatlarına yerleştirmiştir. Mesela; canlının iç bünyesinde her an “hararet” ve “rutubet” özellikleri arasında kıyasıya bir mücadele vardır. Hararet sürekli olarak rutubeti kurutmaya ve buharlaştırıp yok etmeye

¹³² İmam *Gazalî*, *Kimya-yı Saadet*, çev. Ali Arslan, Hikmet Neşriyat, 2010, s. 85.

¹³³ *Gazalî*, *Kimya-yı Saadet*, s. 87.

çalışmaktadır”¹³⁴ Gazalî’ye göre kişi günlük yaşamda ortaya çıkabilecek problemlerin çözümlenebilmesinde, din anlayışından hareket ettiğinde ve içinden gelen bu kaygı duygusunun gerekliliği ile bu problemlerin kabul edilebilir ve çözümlenebilir olarak görmesi mümkün olacaktır.

Bir diğer İslam düşünürü *Kindî* “Üzüntü’yü Gidermenin Yöntemleri” başlıklı eserinde üzüntüden sevilenlerin kaybı ve arzuların gerçekleşmemesinden doğan psikolojik bir rahatsızlık durumu olarak bahsetmektedir. Üzüntüden kurtulmanın beden tedavisinden daha önce geldiğini vurgulamıştır. *Kindî*’ye göre gerçekleşmesini engelleyemeyeceğimiz şeylere duyulan üzüntü kötülüktür. Bu nedenle ölümden korkmanın onun hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını öne sürer. İnsanın boşlukta kalma, mekân kaybetme korkularını gidermek için bir metafor sunar:

“Karaciğerde bulunan ve fakat başka hiçbir şeyi tanımamış olan bir besin maddesinin akli olsaydı; sonra başka yere nakledilmek istenseydi, gelişmesi için daha uygun bir bünyeye nakledilse bile, o bu durumdan üzüntü duyardı. Eğer o madde yumurtalara, ulaşıp sperme dönüşse, sonra yumurtalardan daha geniş bir yer olan rahime, nakledilmek istense, elbette bu durum onu fazlasıyla üzerdi. Rahime yerleştikten sonra, o maddeye, ‘yumurtalara döneceksin’ denilse rahimdeki durumuna nispetle, yumurtaların dar olduğunu ve gelişmiş insan suretinden uzak bulunuşunu hatırladığı için bu söz onu öncekinden kat kat fazla üzecektir. O maddenin rahimden bu geniş âleme çıkması istendiğinde, durum aynıdır, bu da onu fazlasıyla üzecektir. Şayet o, bu geniş ve güzel âleme çıksa ve sonrada rahime dönmesi söylense, dünya ve dünyadaki her şey onun mülkü olsa rahime geri dönmek için derhal hepsini verirdi. İşte bunun gibi, dünya denilen, bu yerden ayrılış da onu üzecektir.”¹³⁵ *Kindî*’ye göre akli kullanmak ölüm korkusu ile birlikte her türlü üzüntü ve kaygıyı yenmenin ve mutlu olmanın temel şartıdır.

Ebû Bekir er-Râzî, et-Tıbbu’r-Ruhanî isimli eserinde ebediyet arzusu olmayan insanın, kendisini duyguların akıntısına bıraktığından bahsetmektedir. Ruh

¹³⁴ İmam Gazali, *İhya-u Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989, c. III, s. 375.

¹³⁵ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003, ss. 51-63.

bilgisizliğinden maddi hazlar elde etmek için ezeli olan maddeden suretler teşkil eder.¹³⁶ Fakat madde, şekillere karşı çıkar, Tanrı madde karşısında ruha akli yaratarak yardımcı olur. Ruh, akıl ve idrakte gerçek dünyasını hatırlar. Korku ve üzüntünün temelinde sevilenlerden ayrılmak vardır. İnsan akli sayesinde, evrenin bir kevn ve fesad âlemi olduğunu devamlı düşünerek ve irade ile iş birliği yaparak üzüntüye ve korkuya yol açan sebeplerden uzaklaşacaktır.¹³⁷ Bu dünyadaki tüm unsurların oluş ve bozuluşa konu olduklarını düşünenlerin aniden yok olmasından çok fazla etkilenmeyeceğini onunla geçirilen süreyi bir kazanç olarak göreceğini belirtir.¹³⁸

Râzî'ye göre haz, elem verenin kendi tabiî durumundan çıkardığı bir şeyi tekrar önceki haline geri döndürmesidir. Bir kişi, başlangıçta bulunduğu gölgede tabiî halde olduğu için haz ve elem hissedilmez. Ancak güneşin altına çıktıktan sonra sıcaktan etkilenince tabiî halden çıktığı için elem, tekrar ilk yerine geri döndüğünde de, güneşin sıcaklığından kurtularak tabiî haline dönmeye başladığı için haz hisseder. Maddî hazların sürekli olmaları söz konusu değildir. Çünkü her hazzın bir doyum noktası vardır ve bu noktaya ulaşıldıktan, yani tabiî hale döndükten sonra haz sona erer. Bundan sonra tekrar tabiî halden çıkmış olunacağı için elem meydana gelir.¹³⁹ Üzüntü meydana gelmeden önce ise tedbir alınması gerekir *Râzî*'ye göre, bu ise sevdiği şeyleri zihninde kaybolduklarını tasarlayarak sevdiklerinin aynı hal üzere kalmalarının mümkün olmadığını bilmesidir. Bu tasavvur ile musibetlere karşı nefsi hazırlama ve kuvvetlendirmeyi hedeflemektedir.

Farabî'ye göre erdemli insanlar ölüm dâhil tüm korkuların karşısında dirayetle durur. Çünkü kendisindeki iyiliklerin ölümle dahi ayrılmayacağını bilir. Ölümden ve kayıplardan korkanlar bilgisiz şehirlerin insanlarıdır. Çünkü cahil insanlarda dünyasal zevklerden mahrum kalma duygusu vardır.¹⁴⁰

İbn Sînâ ölüm hakkındaki düşüncelerine *Fi'l Havf Mine'l Mevt* risalesinde şu şekilde yer verir: "İnsanın tanımı hay, natık ve mait" tir. Yani insan, yaşayan, idrak

¹³⁶ Ebu Bekir Razi, "Et-Tıbbu'r-ruhani", *Ruh Sağlığı*, 2018, s. 25.

¹³⁷ Lenn E Goodman, *Essays on Islamic Philosophy: Essays on Literature and Literary Criticism*, ed. G. Hourani, 1. bs., Albany: SUNY Press, 1975, ss. 25-40.

¹³⁸ Razi, "Et-Tıbbu'r-ruhani", s. 105.

¹³⁹ Razi, "Et-Tıbbu'r-ruhani", s. 27.

¹⁴⁰ Farabi, *El Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1991, s. 98.

eden, ölen demektir. Bu tanıma göre, ölüm, insanın tamamı ve kemali olmuş olur. Ölüm ile insan, en yüksek ufkuna döner. Her şeyin, kendi tanımında ve tanımının da kendi cinsi ile faslından birleşik olduğunu bilmek gibi insanın diri, düşünen ve ölümlü olduğunu bilen bir kimse, insanın kendi faslına istihale edeceğini bilir. Çünkü her birleşim, birleşimi olduğu şeylere dönüşecektir. Kendi zâtının tamam olmasından korkandan daha bilgisiz bir kimse bulunabilir mi? Yokluğunu, hayatında, noksanını tamam olmasında zannedenden daha kötü ve çirkin halli bir kimse tasavvur edilebilir mi?”¹⁴¹ İnsan olma serüveninde doğmak ne ise ölmek de aynıdır İbn Sînâ’ya göre, bu ise sonsuzluk yolculuğu için tamamlanmanın şartıdır.

Fudayl b. Iyaz evli olmasına rağmen bu durumu Allah’a yaklaşımda bir engel olarak görmüş ve sadece oğlu öldüğünde gülümsediği görülmüştür. Bu olayı ilahi lütfun bir işareti olarak düşünmüştür çünkü “Allah kulunu severse, ona türlü belalar verir, çok severse de onu elleriyle tutar, ne aile ne de servet bırakır ona.” Diğer taraftan büyük sûfilerin pek çoğu evlenmiş ve kalabalık aileleri olmuştur. Ahmed-i Cem’in kırk iki çocuğu, Abdülkadir Geylani ‘nin kırk dokuz oğlu vardı. Onlar da dünyada bir imtihan vesilesi olan mal ve evlatlara dalıp dünyaya geliş amacından uzaklaşmamışlardır.¹⁴²

Hallaç b. Mansur’a göre aşk “Kendi niteliklerinden yoksun kılındığında ve kendi nitelikleri O’nun niteliklerinden geldiğinde, maşukunun huzurunda olmandır.”

Bu yüksek bilince insan, ızdırap çekmeyi kabul ederek, dahası onun için özlem duyarak ilâhî iradeyle birleşerek varabilir: “Mutluluk O’ndan geldiğine göre ızdırap O’nun Zatıdır.” Hallaç, yıkım için yıkımı savunmamıştır. Ancak ızdırap ‘İşk’in, ‘aşk’ın, Allah’ın Zât’ının ve yaratılışın sırrı olduğunun insan tarafından anlaşılmasında bir araç olduğu için olumlu bir değer olarak görülmüştür. Hallaç’ın kuramında arada bir ‘ben’ olmaksızın yaşanan müşahede Allah’a şartsız aracısız sunulan aşkın ödülüdür. Bu ‘ben’ ise ancak çekilen çileler ile aradan çekilir.¹⁴³

¹⁴¹ İbn Sina, *Fi’l Havf mine’l Mevt, Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hami Tura, İstanbul, 1959, s. 140.

¹⁴² Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, 2001, s. 54.

¹⁴³ Schimmel, a.g.e., ss. 89-90.

İslam düşüncesinde rızık için kaygılanmak ölüm için kaygılanmak gibidir. Çünkü ezelde takdir edilmiştir. Ve mutlak olarak insanın sahip olabileceği bir şey yoktur, gerçek malik onların Yaraticısıdır. “İnsanın nasibinde ne varsa ancak onu alır”, bu ise; rızık, sağlık, mutluluk veya ölüm fark etmez. Ve bu konuda Allah’ın mutlak adaleti ile muamelede bulunduğuna inanılır. Çünkü Allah ezeli ve ebedi hikmetiyle insan için neyin daha hayırlı olduğunu bilir.

Tasavvufun başlangıcında gerekli makamlardan biri de zahirî fakirliktir.¹⁴⁴ Sûfilerin çoğu rıza gösterilen fakirliğin, zenginlikten üstün olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁴⁵ Çünkü “el-fakr iza temme hüve Allah”, “fakr kemale erince (tamamlanınca), geriye Allah’tan başka bir şey kalmaz.” Mutlak fakirlik içinde fenaya eren kalp, Allah’ın sonsuz zenginliğine ulaşır yani mutlak fakr mutlak zenginliğe dönüşür.

Günümüzde tükenmişlik sendromu veya depresyon durumunu sûfiler kabz, ruhun sıkıştırılması olarak tanımlamışlardır. Öte yandan bast, bir genişleme deneyimi ile birlikte benliğin yoğunlaşmasıdır. İnsanın evini iğne deliğine kurması olarak tanımlanabilecek kabz halinde mutasavvıflar bazen günlerce bazen de aylarca kalırlar. Cüneyd-i Bağdadi “beni korkuyla sıkıştırdığında, beni benden alır, ama umutla beni genişlettiğinde beni bana geri verir” diyerek bu halin daha üstün olduğunu söylemiştir. Bu halin Allah’a terk edilmek olduğunu kişinin bir şey istemeye dahi gücünün olmadığı bu durumun sonunda birleştirici deneyimin yaşandığını ve ru’yet ışığının görüldüğünü söylemektedirler.¹⁴⁶

Dostlarının kalplerini her daim kendisini görür durumda bulundurmak Allah Teâla’nın sünnetidir. O’nunla temaşa sayesinde meşakkat ve belaların tümünü taşıma gücüne erişirler. Hucvirî gibi bunun bilincinde olan Hak dostları “Seninle bizim aramızda bir perde bulunmaktansa, azabın her çeşidi bizim için daha çok arzu edilir bir şeydir. Bela ve azaplardan endişe etmeyiz, yeter ki Senin güzelliklerini gönlümüzde seyr ve temaşa edelim” diyerek dua ederler.

¹⁴⁴ Schimmel, a.g.e., s. 136.

¹⁴⁵ Schimmel, a.g.e., ss. 138-139.

¹⁴⁶ Schimmel, a.g.e., s. 145.

“En şiddetli belalar önce nebilere sonra velileredir” hadisinde işaret ettiği üzere ruhların kıyamete kadar üzerlerine yağdırılabilecek olan tüm dertleri baştan kabul ettikleri Elest bezminde söyledikleri ‘evet’ anlamına gelen ‘bela’ sözcüğü ile azap anlamına gelen bela sözcüğünün aynı olması sûfilerin başa gelen musibetlere baktıkları yüksek mertebeyi göstermektedir. Tıpkı bir tohumun meyve vermesi için ‘zahmetli’ aşamaları geçmesi gibi insan ruhu da ancak sıkıntı ve çilelerle yoğurularak pişer, kemale erebilir.

Muhammed ikbal, yaşamdaki sürekli gelişimi şu dizelerle ifade etmiştir:

*“Kış olursan, baharın neler çıkardığını görürsün; gece kesilirsən, gündüzün geceden nasıl meydana geldiğini seyrederdin.”*¹⁴⁷

Türk İslam düşünürlerinden *Mevlana Celalettin Rûmî* ve *Yunus Emre* insanların ölüm korkularını yenmeleri için ölümsüzlük arzusunu felsefî sistemlerinde insanlara aşlamış ve felsefî eserlerinde bunu vurgulaya gelmişlerdir. Mevlana, ölümü sonsuzluk arzusuyla açıklarken; umut, güven ve ruhsal güçle dolu bir insanı şekillendirir. O’na göre ölüm, sonsuz hayatın başlangıcıdır. Ölüm, huzur âlemine ve gerçek mutluluğa kavuşmaktan başka bir şey değildir. Mevlana, “Aşksız olma ki ölmeyesin, Aşkla öl ki, diri kalasın”¹⁴⁸ sözüyle Allah sevgisiyle dolu olan kimsenin, bedenini ilâhî sevgiyle doldurduğunda ölümsüzlüğe kavuşacağını vurgulamıştır. Celalettin Rûmî duygusallığın çok ötesinde bir hissedişle *Mesnevî*’sinde, “O vefalı ere de, o azıksız şeyhe de oğullarının ölümü kadayıf gibi görünür” der.

¹⁴⁷ Schimmel, a.g.e., s. 340.

¹⁴⁸ Mevlana Celalettin Rumi, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel, 14. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 181.

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIK VE REHBERLİKTE KRİZ TERAPİSİ MODELİNİN TEMELLERİ

I. MANEVİ KRİZ TERAPİ DÜŞÜNCESİ (MKT)

İnsanlık tarihinin en önemli düşünce nesnesi Tanrı konusudur. Başta felsefe ve tasavvuf olmak üzere tüm bilimlerin son durağı Tanrı'dır. Ancak filozoflar ve mutasavvıflar Tanrı'nın varlığını kabul etmekle yetinmeyip O'nun mahiyeti hakkında düşünceler ortaya atmaktan geri durmamışlardır.

Platon bu konuda şöyle demektedir: İyilik İde'si, "güzel ve doğru olan her şeyin evrensel yaratıcısı, ışığın kaynağı ve görünen dünyadaki ışığın sahibi, fikir dünyasında aklın ve hakikatin membaıdır."¹⁴⁹ *Aristoteles'e* göre, insanlar Tanrı kavramını iki kaynaktan, yani kendi ruhlarından ve yıldızların hareketlerinden çıkarmışlardır.¹⁵⁰ En yüksek Hakikat'e uzaktan bakmayı başarmışlardır ancak metafizik bir konuda akıl ile ilerlemek imkân dâhilinde olmadığı için Hakikat'i tanımaya ilahi bir seslenişle M.S. dördüncü yüzyılda başlamışlardır. "Bu, şairlerin hayal ettikleri veya herhangi bir düşünürün, kendi metafizik problemlerine nihaî bir cevap olması için keşfettiği bir Tanrı değil, vahiy kanalıyla kendisini Yahudilere bildiren, onlara adını söyleyen ve insanların anlayabilecekleri ölçüde kendi mahiyeti hakkında bilgi veren bir Tanrı idi. Yahudiliğin Tanrısının ilk belirgin özelliği, O'nun birliği idi. "Ey İsrailoğulları işitin! Tanrınız olan Rabb bir tek Rabb'dir."¹⁵¹ Ancak ilâhî bir kelim insanlığın ulaşması mümkün olmayan ve insanlık için devrim niteliğinde olan bu bilgi zirvesine çıkarabilirdi. Peygamberlerin anlattığı Tanrı insanlık için aşkın ve huzurun kaynağı olan Tanrı'ydı.

¹⁴⁹ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, 2. bs., Birleşik Yayıncılık, 1999, s. 80.

¹⁵⁰ Gilson, a.g.e., s. 91.

¹⁵¹ Gilson, a.g.e., s. 101.

Sonraki yüzyıllarda Kant Tanrı hakkında aklın saf bir idesi yani bilgimizi birliğe kavuşturan bir ilke olabilir ancak bilginin konusu olamayacağı eleştirisini yapar. Comte'un pozitivizmi ile örtüşerek Tanrının tecrübi bilgi alanına girmediği için bilimsel olarak objeyi kavradığımız gibi kavrayamayacağımızı söyler. Bu nedenle metafizik bir açıklamadır. Bergson düalist düşüncesi ile metafizik açıklamasını şu şekilde yapar: “Evren ‘bir’değildir, en azından ‘iki’dir. Bir tarafta insanoğlunun bilimsel yöntem ve matematikle kavrayabildiği maddi bir dünya var. Diğer tarafta ise matematik ve deneysel yöntemlerle kavranılması pek mümkün olmayan hayat âlemi var.”¹⁵²

Hakikatin kavranılamaz oluşu ise düşüncenin özelliği açısından gereklidir denilebilir. Çünkü düşüncelerimizin kavranabilir yükü, algılanabilirin bize sunabileceğinden daha güçlüdür. İnsan zekâsı kavranabilir yükü taşıyabilecek olan varlık ile dinginliği bulabilir ve bu arayışı algılanabilirin hata değiştirilemez biçimlerin ötesinde sonlanır. Gerçekliğin bilgeliğini, kavramın açıklığını bu durum sağlamaktadır.¹⁵³ Bu nedenle düşünce ile Hakikat arayışı tam da olması gerektiği gibidir.

Din psikoloğu Rizzuto filozofların akıl yürütme eylemleriyle zihinsel süreçler sonucunda oluşan bir üst yapıya Tanrı kavramı; inanan kişinin içsel tecrübe ile iletişime geçtiği, hissettiği Tanrı'yı da, Tanrı imgesi (Tanrı tasavvurları) olarak isimlendirmiştir.¹⁵⁴ Rizzuto'ya göre bu zihinsel yapı, kişiyi duygusal yönden harekete geçirmeyen oldukça soğuk bir öğedir. Bunun içindir ki günümüzde birçok insan, akıl yürütme ile Tanrı'nın var olması gerektiği sonucuna ulaşmasına rağmen, Tanrı'ya inanmak için hiçbir duygusal eğilim hissetmeyebilmekte¹⁵⁵ veya Tanrı ile iletişime geçememektedir.

Tanrı'nın yani Kutsal'ın fenomenolojisini inceleyenlerin kişilerin başında *Rudolf Otto* gelmektedir. Kutsal ve onun tecrübesini analiz etmeye adanmış Otto'ya göre Tanrı kavramı ve düşüncesi dinin rasyonel yönüyle ilişkiliyken, Otto'nun analizine göre

¹⁵² Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, 2. bs., Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 8.

¹⁵³ Borella, a.g.e., s. 183.

¹⁵⁴ Rizzuto, *The birth of the living god. A psychoanalytic study*, ss. 47-48.

¹⁵⁵ Cihad Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, (Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013, s. 172.

kutsal, dinin rasyonel olmayan yönünü oluşturmaktadır.¹⁵⁶ Çünkü rasyonel aklın kategorilerini bu tecrübeye uygulamak ve onu kavramlarla ifade etmek imkânsızdır. Otto, Aşkın gerçekliğe gösterilen bir tepki olarak bu tecrübenin nesnesini *mysterium tremendum/ güçlü, haşyet uyandıran gizem* olarak isimlendirmiştir. “Bütünüyle öteki/wholly other” olarak tecrübe edilen bu varlığı hem kavramak ve hem de onunla iletişime geçmek imkânsızdır ancak *numinous* tecrübesinin üç yönü vardır: *Tremendum*, *Fascinosum* ve *Mysterium*. *Tremendum* Tanrı’nın karanlık yönünü oluşturmaktadır, Celâlî yönüdür. Tanrı’nın ya da Tanrısallığın korkutucu yönüyle yüz yüze gelen bireyde ortaya çıkan titreme ve korku hissiyle betimlenebilmektedir. Tanrı’nın bu yönüyle karşı karşıya kalan bireyde oluşan bu ruh haline “mahlûk bilinci” ya da “yaratılmışlık bilinci” olarak isimlendirmektedir. Otto, yaşayan bir Tanrı’nın eline düşme kaygısının/korkusunun diğer tüm korkulardan üstün olduğunu belirtir ve *numinous* tecrübesinin ikinci yönünü oluşturan *fascinosum* ögesini, bir bakıma *tremendum* olarak isimlendirdiği duygu durumunun zıttı olarak tanımlar. Çünkü *numinous* tecrübesinin birinci yönünü oluşturan *tremendum*, bireyi kendisinden uzaklaştırırken, bu tecrübenin diğer bir yönü olan *fascinosum* onu tam aksine kendisine doğru çekmektedir. Çünkü o, bireye, doğaüstü bir sevgi, lütuf ve zihinsel süreçlerin çok üzerinde bir mutluluk tecrübe ettirmektedir. Mistik kişiler ve sûfiler *Numinous*’un güzelliğinden kaynaklanan bu tecrübeyi tattıkları için buna sürekli arzu duyarlar.¹⁵⁷ *Numinous*’un üçüncü ögesi *mysterium*dur. Normal *mysterium*, anlaşılmayan sır, dini *mysterium* ise akıl alanının dışında kalan “tümüyle öteki/wholly other” dir. Bu tecrübe bireyde şaşkınlık ve bilinçdışı bir deneyim yaşatır.

Diğer taraftan tüm insan tecrübesini kutsal ve profane olarak isimlendirilen iki alana yerleştiren araştırmacılardan birisi de E. Durkheim’dir. O, bu evrensel bölünmeyi zihnin en temel tecrübe ayrışması olarak görmektedir. Durkheim’e göre kutsal ve profanın tecrübesi, bizim iki farklı kendiliğe/self sahip oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki organizmadaki bireysel kendiliktir. Diğeri ise en yüksek değerlerin temsilcisi olan sosyal kendiliktir. Bireysel kendilik sosyal kendiliğe tam anlamıyla bağımlı olarak varlığını sürdürdüğü için birey, toplumu ve onun sunduğu değerleri kutsal olarak tecrübe etmektedir. Durkheim, her ne kadar dinin bir yanılsama

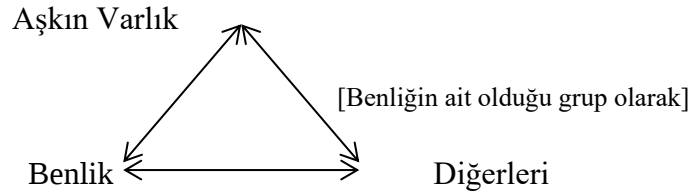
¹⁵⁶ Otto, a.g.e., ss. 9-12.

¹⁵⁷ Otto, a.g.e., s. 200.

olduğuna inansa da, onun sosyal gerçeklik üzerine kurulmuş olması ve bu gerçekliği ifade etmesinden dolayı bireysel yaşamlar için önemli olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁸

Bireyin Aşkın varlık, kendilik ve toplumsallık ilişkileri üzerine bir kuram oluşturanlardan bir diğeri de *Fowler*'dır. Fowler inanç gelişim teorisi ile inancın ilişkisel yönünü aşağıda sunulan bir üçgen şekil üzerinde açıklar:

Paylaşılan değer ve güç merkezleri (Fowler, 1981)
En yüksek değer merkezleri (Fowler, 1986)



Şekil 1: İnanç Etkileşimi Üçgeni

Şekilde de görüldüğü gibi üçgenin alt sol köşesinde yer alan a) benlik, alt sağ köşesindeki b) önemli diğerleri/başkaları ve üstte de c) aracılık eden paylaşılan “değer ve güç merkez(ler)i” ok işaretlerinin de vurguladığı gibi karşılıklı etkileşim içinde bulunmaktadır.

En üst düzeydeki değer merkezleri, insanın biliş ve davranışlarının gündemini belirleyen vasıtalarlardır. Bu yüzden, bu aşamada “insanlar neye iman ediyor/inanıyor?” (believe) değil, “insanlar düşünürken hangi düşünce ve sembol sistemlerini seçiyorlar?” sorusu önemlidir.¹⁵⁹ Kişinin kendisine baktığı değil de kendisi vasıtasıyla dünyaya ve yaşama baktığı örülmüş bir değerler çerçevesi, bireyin kişisel ve sosyal işlerini düzene sokma hizmeti görmektedir. Bu takdirde inanç, insan yaşantısının “malzemesi” ni oluşturan farklı kişiler, kurumlar, olaylar ve ilişkilerle etkileşim deneyiminden ortaya çıkan dinamik bir süreçtir. O, dolayısıyla kişilerin komşuları, davaları ve hayat arkadaşları ile ilişki biçimlerini böylece şekillendirmiş olmaktadır.¹⁶⁰

Fowler, sonraki çalışmalarında güven ve bağlılığın içeriği üzerinde daha fazla durmuştur. Buna göre inancın içeriği:

¹⁵⁸ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 201.

¹⁵⁹ Ok, a.g.e., s. 52.

¹⁶⁰ Ok, a.g.e., s. 66.

- a) Bir kişinin yaşamında ve kişiler arası ilişkilerinde sevgi ve bağlılık oluşturan ve bu yüzden de düzenleyici bir güce sahip olan bir şeydir. Bunu netleştirmek için kişi, hayatında en önem verdiği şeyin ne olduğunu kendine sorması gerekmektedir. Yaşamda bir “Tanrı değerine” sahip unsurlar. İnsanları sonul olarak ilgilendiren şeylerdir. Sonul ilgi, bireylerin kendi egolarında veya onun iş, saygınlık, şöhret, güç ve etki, servet gibi uzantılarında kendini sergileyebilir.¹⁶¹
- b) Güç imgeleri ve realiteleridir. Fowler, insanın tehlikeli bir dünyada sonlu varlıklar olmasını göz önünde bulundurarak onun ölümden ve yaşamda kendini idame ettirmek için yaşamını nasıl düzenleyeceğini sorar. Bazıları için yaşamı düzenleyici güç Tanrı, diğer bazıları için bir eser vb. unsurlar olabilir
- c) Paylaşılan temel veya çekirdek hikâyedir. Paylaşılan yol gösterici bir hikâye veya çekirdek hikâyeyi Fowler, insanların çocukluğun ilk dönemlerinde (beş yaşına kadar olan dönemde) oluşturdukları bir tür bilinçaltı bir anlatıya benzetir. Kader gibi olan bu senaryo (“script”), yaşam süresince insanların verdikleri kararları ve yaptıkları seçimleri bilinçaltı düzeyde şekillendirir ve yönlendirir. Bu, bilinçsizce başlar ve zamanla insanlar tarafından kendilerini bağladıkları daha bilinçli ve belirgin bir şeye dönüştürülür. Bir temel inanç hikâyesi, insanların yaşamına yön, cesaret ve ümit verir.¹⁶²

Değer ve güç merkezleri düşüncesi İslam düşüncesi ile de örtüşmektedir. İnancın en önemli fonksiyonu kişinin çevresi ile imge oluşturmaktır. Benliğin, Tanrı ve diğer insanlarla ilişkilerinde yansımaları ve bu yansımanın tekrar algılanmasıyla oluşan bilinç bütünlüğü kişiliği oluşturur.¹⁶³ Fowler inanç üçgeninde yer alan benliğin, diğer insanlarla ilişkisine ‘yatay ilişki’; varoluşun sonul şartları ve derinlikleri ile olan ilişkisine ‘dikey’ ilişki adını vermiştir.

¹⁶¹ Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, s. 4.

¹⁶² James W. Fowler, Karl Ernst Nipkow, Friedrich Schweitzer (ed.), “The Vocation of Faith Development Theory”, *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church*, London: SCM-Canterbury Press, 1992, ss. 19-36.

¹⁶³ Ok, a.g.e., s. 51.

Eski Yahudi ve Hristiyanlar için “bir Tanrı’nın var olduğuna (us-temelli/us-temelsiz olarak) inanıyorum” veya “(us-temelli/us-temelsiz olarak) inanıyorum ki Tanrı vardır” şeklinde bir ifadede bulunmak ihtiyacı duyulmazdı çünkü Tanrı’nın varlığı (being/existence) ifade edilme gereğine ihtiyaç duyulmadan âdeta örtük bir iç içelik olarak herkes tarafından kabul edilmekteydi. Bu yüzden de zihinsel bir tutum geliştirme gereksinimi yoktu.¹⁶⁴ Bu inançtan, us-temelli/us-temelsiz inanca olan sosyal ve dilsel gelişmelerin temelinde “dünyevileşme”, “dinsel kopuş” veya “modernlik” veya “sekülerizm” diye isimlendirilen bu hareket, inanç düşüncesinin yeni bir şeklini ortaya çıkarmıştır.¹⁶⁵

Us-temelli/us-temelsiz-tikel inanç, inancın bileşenlerinden biri olarak imgelenen sonul çevrenin düşünceler olarak zihne yansması ve neticede sözel olarak ifadelendirilmesidir.¹⁶⁶ Başka bir ifadeyle Aşkın olanın indirgenerek kavramlara aktarılmasıdır. Bu inançlar kişinin yüzyılı ya da grubu tarafından kendisine verilir.¹⁶⁷ Us-temelli/us-temelsiz-tikel inanç, düşüncenin bir özelliğidir. Bununla, insanlar inançlarını, inançları konusunda iletişim kurmak için kullanılabilir dünyevî (“mundane”) kavramalara indirgerler.¹⁶⁸

İnancın us-temelli/us-temelsiz-tikel inanç şekline dönüşmesi şu şekilde gerçekleşir: “Bilinçaltında bulunan temel varsayımlar bilinç düzeyine taşınmıştır. Ya da kişinin dünyayı görmesinin arka planını (zeminini) oluşturan şey, nesneleştirilmiştir. Bir sahneyi oluşturan genel sahnenin temeli, eleştirel zihinsel inceleme için sahneye taşınmış ve artık üzerinde dinsel ve sosyal yaşam modelinin yer aldığı temel bir görevi göremez hâle gelmiştir.” Kişi bu şekilde inandığının farkına varıp algılamaya başladığında, inancına dışarıdan bakmaya başlar. Böyle bir duruma düşülmemesi için Hristiyanlık ve İslam’da dışlayıcı, sınır koyucu teolojik dogmalar ile inancın tanınması engellenmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Fowler, a.g.e., s. 12.

¹⁶⁵ Ok, a.g.e., s. 69.

¹⁶⁶ Fowler, a.g.e., s. 27.

¹⁶⁷ Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief: The Difference Between Them*, Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 166.

¹⁶⁸ W. Cantwell Smith, a.g.e., s. 144.

¹⁶⁹ W. Cantwell Smith, a.g.e., s. 133.

Ancak bu dogmaların özden kopması durumunda inanç kabuk olarak kalmakta ve yaşamda işlevsel bir fonksiyonu sürdürememektedir. Tüm dogmaların en temelinde Tanrı tasavvuru vardır. Tanrı tasavvurunun doğru olması kişiye yaşamda doğru inancı sağlar bu inancın ise güçlüklerle başa çıkmada yardımcı olduğu bilinmektedir.

Psikoloji bağlamında, tasavvur, bir nesnenin yahut evvelce algılanmış şeklin, zihinde canlandırılması anlamını taşır. Biliş psikolojisinde zihnin, nesneleri doğrudan değil, temsil ettiği düşünülen fikirler ve imajlar aracılığıyla kavrayabildiği kabul edilir. Yani, bireysel tecrübeye dayalı olarak toplumsal ortamda şekillenen ve “zihinde olayları, olguları ve nesneleri temsil eden, sembolleştiren veya onların yerini alan kavram, imaj veya düşünce ya da onlara ilişkin bellek izlerine” tasavvur (representation) adı verilir.¹⁷⁰ Buradan hareketle Tanrı tasavvurunu, “sosyo-kültürel ortam içinde Tanrı hakkında edinilen bilgilerin, bireysel kapasite ve yeteneklerle etkileşimi sonucunda bireyin zihninde Tanrı’ya ilişkin oluşan temsiller, imajlar ve canlandırmalar” olarak tanımlayabiliriz.¹⁷¹

Tanrı tasavvurunu ana-baba ile ilişkiler, diğer önemli gruplar ile ilişkiler, benlik kavramı ve benlik saygısına ilişkin duygular, dini uygulama, dua ve ibadet, kişinin düşünceleri, tahayyülleri ile Tanrı ile ilişkisi gibi faktörler şekillendirdiği gibi Tanrı konusundaki öğrenim de önemli ölçüde şekillendirir.

Deneyssel bir bilim olan Psikolojiye göre, Tanrı’nın objektif gerçekliğiyle ilgili hiç bir şey söylenmemeli, yalnızca insanların Tanrı imgeleri ve Tanrı üzerindeki yansımalarını araştırmalıdır. Bu nedenle kendinde şey olarak Tanrı asla kavranamaz. Bir başka deyişle Jung, Tanrı arketipine uygun gelen bir objektif gerçekliği bilebilme fikrine karşı çıkmıştır. Bir ampirist olarak o, dogmatik imgelerin psişik olgulara tekabül ettiğinin ampirik olarak gösterilebileceğine inanmaktadır. Buna göre, bu imgelerin tümü psişede var olan belirli işlevlere karşılık gelmektedir. Daha açık bir ifadeyle arketipler,

¹⁷⁰ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 5. bs., Bilim Ve Sanat Yayınları, 2019.

¹⁷¹ Murat Yıldız, Vehbi Ünal, “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. vol : 6, sy. 4 (2017), ss. 8-21.

gerçeklik olarak isimlendirdiğimiz fenomenin ortaya çıkışına ve şekillendirilmesine katkıda bulunmaktadır.¹⁷²

Jung'un Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkışında en etkili faktör olarak düşündüğü arketipal Tanrı formu üzerine odaklanmış fakat bazı atıflarda bulunmuş olsa da Jung, bu formun şekillenmesiyle yani içeriğin nasıl oluştuğuyla ilgili bir açıklama yapmamıştır.

Toshihiko Izutsu'ya göre ise insan Allah'ı göremez. Allah kendisini doğrudan değil, ayetleri (işaretleri) vasıtasıyla gösterir. Perde arkasından verilen bilgidan Kuran' da ilim olarak bahsedilmiş ve bir vasıta ile kazanıldığı bildirilmiştir. Ancak sûfiler marifet (gnostic) bilgisine doğrudan doğruya Allah'tan alınan bilgiye ulaşmak için çaba göstermişlerdir.¹⁷³

Tüm bu çabalar göstermektedir ki modern düşüncenin ürettiği insan kendini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışmak yerine hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir.¹⁷⁴ Hakikate düşünce ile ulaşmaya çalışanlara mutasavvıf Zünnûn şu şekilde cevap vermektedir: “Allah'ı Allah sayesinde tanıdım. Yani marifet-i ilahiyye bana Allah'ın ihsanıdır. Mâsivâyı da Allah Resulü sayesinde öğrendim. Aziz ve Celil olan Allah sevgisinin alameti, Allah Sevgili'sinin ahlâkına, fiillerine, emirlerine ve sünnetlerine tâbi olmaktır.”

Yaratılmış hiçbir varlığın ulaşamayacağı derecede kâmil olan Allah, insana Cemalî veya Celâlî yanlarıyla tecelli edebilir. Rudolf Otto'nun *mysterium tremendum* (büyük gizem) ile *mysterium fascinans* (büyüleyici gizem) arasındaki karşıtlık üzerine kurulmuş sistemi bin yıl önce her sûfinin bildiği bir gerçektir.

Zünnûn Allah'ın Celâl, *tremendum*, sıfatının önemine dikkat çekerek manevî gelişim için insanın acı çekmesinin kaçınılmaz olduğunu şu metafor ile ifade eder. Acı mü'minin tuzudur, tuz olmadığında mü'min çürür gider. Ancak bu sıkıntılarla umutlanan mü'minleri gösterişe kapılıp gaflete düşmemesi konusunda “Allah'ın kendisine verdiği dertten acı duyan, Allah'ı sevmiyor demektir” diye kendi hastalığıyla

¹⁷² Ann Belford Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, 1 edition Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1971, ss. 93-94.

¹⁷³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, 2012, ss. 47-48.

¹⁷⁴ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 104.

övünenleri “Allah aşkı ile övünen Allah’ı sevmiyor demek daha doğru olurdu” diyerek uyarmıştır.¹⁷⁵

Bu doğrultuda Manevi Kriz Terapi metodu Allah düşüncesi temelli oluşturulacaktır.

II. MANEVİ KRİZ TERAPİSİNİN ETİĞİ

Kriz danışmanlığı, psikolojik danışmanlık veya psikoterapi süreçlerinden farklıdır ve üç temel boyutu vardır: a) zaman sınırlı olması, b) tek bir meseleyi ele alması: c) amacının kişinin kriz öncesi işlevselliğine dönmesini sağlamak olması.¹⁷⁶ Kriz danışmanlığı genellikle en fazla 6 hafta ile sınırlıdır. Bu nedenle zaman zaman kriz danışmanı yönlendirici olmalıdır. Ancak danışanın kendisine bağımlı hareket etmesini önleyecek bir danışmanlık izlenmelidir. Kriz danışmanlığı tek bir meseleye odaklanmalı görüşmede çıkan diğer meselelerin danışmanlığın sonunda psikolojik danışmanlık kuralları çerçevesinde kontrolü sağlanmalıdır.¹⁷⁷

Amerikan Psikolojik Danışma Derneği; bireysel kriz danışmanlığında amaçları, ‘Güvenlik’, ‘İstikrar’ ve ‘Bağlantı kurmak’ olarak sıralamaktadır. *James ve Gilliland*’a göre sağlıklı bir insan hayat yolunda karşılaşılabileceği tepeler, dönemeçler, buz ve sis gibi engellerle baş edebilmektedir. Ancak *denge* (equilibrium) ve *hareket* (mobility) durumlarında sıkıntı yaşayan kriz anındaki kişiler kontrolü elden kaçırarak acil durumlarda frene basmayı unutacaktır. Bu nedenle kriz danışmanı bazen direksiyonu kendisi kontrol ederek danışanın hayatının kontrolünü yeniden ele almasını sağlamalıdır.¹⁷⁸

Kriz danışmanı ilk olarak krizin sesli bir şekilde söze dökülerek ifade edilmesini desteklemelidir çünkü zorlayıcı yaşantıların çözülmesi için sağ ve sol beynin entegrasyonu gerekir. Bunun için anıların ses, görüntü, duyum, imge gibi parçalarını

¹⁷⁵ Schimmel, a.g.e., s. 62.

¹⁷⁶ Rick A. Myer, *Assessment for Crisis Intervention*, 1 edition Belmont, CA: Brooks Cole, 2001.

¹⁷⁷ Erdur Baker, Doğan, “Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler”, s. 15.

¹⁷⁸ James, Gilliland, *Crisis Intervention Strategies*, s. 19.

kodlamamızı sağlayan sağ beyin kadar anıyı kelimeye dökmemizi, neden-sonuç ilişkisi kurmamızı, anlamlandırmamızı sağlayan sol beynin de aktif olması gerekir.¹⁷⁹

Doğal afetler, ölüm ve kayıplar, yaşıyanın baş etme kaynaklarını açacak düzeyde zorlu olaylarla karşı karşıya kaldığında verilen kriz danışmanlığı hizmeti, kişi için yeniden travma oluşması olasılığını azaltmayı ve tekrar biyolojik, psikolojik ve sosyal (biyopsikososyal) dengesini bulmasını sağlamayı hedeflemektedir.¹⁸⁰ Bu alışılmışın dışındaki durumlarda da psikolojik danışmanların meslek etiğine bağlı kalmaları ve etik uygulamalar yapmaları önem arz etmektedir. Meslek etiğinin kavramsal temellerine bakıldığında, etik tutum ve davranışlara temel olan a) ilkelerin, b) erdemlerin ve c) kuralların kriz durumlarıyla bağlantısını görebilmek mümkün olmaktadır. İlkeler, erdemler ve kurallar meslek etiğinin temellerini oluşturur. Temel etik ilkeler olan *yararlılık*, *zarar vermeme*, *özerklik*, *adalet*¹⁸¹ ve *sadakat*¹⁸² ilkeleri krize müdahalede göz önünde bulundurulmalıdır.

Yararlılık ilkesi gereğince etik ikilemlerde başka taraflar var olsa bile önce danışanın yararını öngören çözümler getirilmesi, *zarar vermeme ilkesinin* üstünlüğü nedeniyle zararlı davranışların gizlilik ilkesinin üzerine çıkabileceği, *sadakat ilkesi* gereğince danışan vefat etmiş dahi olsa bilgilerinin yasal durumlar gerektirmedikçe mahremiyet sınırları içinde olduğu, *adil biçimde* tüm danışan kitlelerine ihtiyaç duydukları psikolojik danışma hizmetini sunabilmenin gerektiği ve danışanın kararlarını almada *özerk olduğu* unutulmamalıdır. Bu ilkeler arasında bağlantı kurarak danışman kendi inisiyatifi ile etik ikilemleri irdeleyerek çözüm bulabilir.

Araştırma bulgularına göre psikolojik danışmanların kriz durumlarına müdahale ederken oldukça stresli bir çalışma yürüttükleri için öz bakım açısından kendilerine gereken önemi göstermeleri gerekmektedir. Trippany, Kress ve Wilcoxon tarafından

¹⁷⁹ Daniel J. Siegel, Tina Payne Bryson, “Two Brains Are Better Than One”, *The Whole-Brain Child: 12 Revolutionary Strategies to Nurture Your Child’s Developing Mind*, Delacorte Press, 2011.

¹⁸⁰ PhD Carolyn Ambler Walter LCSW, PhD Judith L. M. McCoyd LCSW, QCSW, *Grief and Loss Across the Lifespan : A Biopsychosocial Perspective*, New York, NY: Springer Publishing Company, 2016, c. Second edition, ss. 1-25.

¹⁸¹ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 7 edition New York: Oxford University Press, 2012, s. 27.

¹⁸² Karen S. Kitchener, “Intuition, Critical Evaluation and Ethical Principles: The Foundation for Ethical Decisions in Counseling Psychology”, *The Counseling Psychologist*, c. 12, sy. 3 (1984), ss. 43-55, doi:10.1177/0011000084123005.

‘dolaylı travma’ olarak tanımlanan ve travmaya maruz kalmış kişilerle çalışanlarda görülen tepkiler kriz danışmanlığı yapan uzmanlarda görülebilmektedir. Dolaylı travmanın önlenmesi için ise kriz danışması alan danışan sayısının sınırlı tutulması, akran süpervizyonu alması, kurumsal tedbirlerin alınması, sürekli eğitim ile kişisel baş etme mekanizmalarının güçlendirilmesi ve maneviyata önem verme gibi yöntemler önerilmektedir.¹⁸³

Din ve maneviyatın psikolojik danışma sürecine entegre edilmesini desteklemek için, Psikolojik Danışmada *Manevi, Etik ve Dini Değerler Derneği* (ASERVIC), uygulayıcılara yetkin uygulamada rehberlik etmek için yeterlilikler geliştirmiştir. Yetkinlikler, danışmanların çeşitli dini ve manevi gelenekler hakkında farkındalığa sahip olmalarının yanı sıra danışmanın bilgi konusundaki kendi sınırlamalarını ve kişisel danışman değerlerinin danışmanlık sürecini nasıl etkileyebileceğini anlama gereğini vurgulamaktadır. Danışmanlardan, danışanın kimliğinin dini ve manevi yönlerinin dünya görüşünü nasıl etkileyebileceğini ve mevcut meseleyi nasıl yaşadığını düşünmeleri istenir. Bu faktörleri göz önünde bulundurarak, danışmanlar danışan inançları ve kavramsallaştırmaları için uygun bir şekilde değerlendirmeye dikkat etmeli ve danışanın kişisel bilme yöntemlerine duyarlı dil ve teknikler kullanarak bireysel danışan inançları üzerinde kabul edici bir duruş sağladıklarından emin olmak için kendilerini dikkatle izlemelidir. Tanı ve tedavi aynı şekilde bireysel danışan inanç sistemleri hakkında farkındalık ve saygı göstermeli ve araştırmaya dayalı ve kültürel olarak hassas müdahaleler kullanılarak uygulanmalıdır.¹⁸⁴

Benzer şekilde, *ACA Etik Kuralları* danışmanların kültürel hassasiyet (A.2.c. ve B.1.a. Standartları) yoluyla danışan kimliklerine saygı duymasını ve kişisel değerleri dayatmasını önlemek için çağrıda bulunur. Danışman ilişkisi bağlamında danışmanın (Standart A.4.b.). Bu nedenle etik uygulama, kişisel danışman değerlerini desteklemeyi ve danışan yorumlarına saygı duymayı ve aynı zamanda danışan inanç sistemlerinin merkeziliğini (veya eksikliğini) içerir. Danışmanlar ayrıca sadece kendi yetkinlik

¹⁸³ Robyn L. Trippany, Victoria E. White Kress, S. Allen Wilcoxon, “Preventing Vicarious Trauma: What Counselors Should Know When Working With Trauma Survivors”, *Journal of Counseling & Development*, c. 82, sy. 1 (2004), ss. 31-37, doi:10.1002/j.1556-6678.2004.tb00283.x.

¹⁸⁴ Association For Spiritual, Ethical And Religious Values In Counseling Spiritual & Religious Competencies,2020, <http://www.aservic.org/resources/spiritual-competencies/>,(25.04.2020).

sınırları dahilinde uygulama yapmalıdır (Standart C.2.a.) ve bu nedenle aşağıdaki bölümlerde önerilen müdahaleler, hem danışma uzmanlığı hem de bu tür uygulamaları danışmanlık ilişkisine etik olarak entegre etme yeteneği ışığında dikkate alınmalıdır.¹⁸⁵

Danışanlar danışmanın manevi ve dini faktörlere dikkat çekmesi ile ilgilendiklerini ifade etmeleri durumunda danışanların olumlu veya olumsuz Tanrı imajlarını tanımlamalarına yardımcı olunabilir. Bunun için Tanrı'ya Bağlanma Envanteri¹⁸⁶ değerlendirme aracı kullanılabilir. Bu ölçek danışanın Tanrı ile ilişkisini bir bağlanma kuramı çerçevesi ve Yahudi Hristiyan perspektifinden inceler. Tanrı'ya Bağlanma Envanteri, diğer bağlanma ölçekleri temelinde danışan ile Tanrı arasındaki yakınlık derecesini ve / veya mesafeyi araştırmaya çalışan 28 maddeden oluşmaktadır. Sonuç olarak, terapistler danışanların çocukluktan ve yetişkinlikten daha olumsuz deneyimlerini ve danışanların imajı ve Tanrı ile kişisel ilişkileri üzerindeki doğrudan veya dolaylı etkilerini taramak için bu değerlendirme aracını kullanabilirler. Örneğin, “Tanrı ile iletişimimde duygusal olmaktan rahatsız oluyorum” veya “Tanrı'nın benden hoşnut olup olmadığı konusunda endişeleniyorum” gibi konular erken bağlanma deneyimlerini ortaya çıkarabilir; mevcut Tanrı imajı; ve anksiyete, depresyon veya mükemmeliyetçilik gibi akıl sağlığıyla ilgili kaygıları yönlendirebilir.

Tanrı görüntülerini değerlendirmek için kullanılabilecek bir başka değerlendirme aracı Hristiyan danışmanlarla çalışan, Tanrı Görüntü Envanterinin kısaltılmış bir versiyonu olan Tanrı Görüntü Ölçekleri'dir ve klinik ve pastoral ortamlarda Tanrı'nın imajını ölçmek için geliştirilen toplam 72 maddeden oluşan güvenilirlikleri .81 ile .95 arasında değişen altı alt ölçekten oluşur. Başlangıç ölçeğini oluştururken Lawrence özellikle Tanrı kavramının daha bilişsel boyutlarının aksine, Tanrı imajının ilişkisel kavramsallaştırmalarını operasyonelleştirmeye ve ölçmeye odaklanmıştır. Böylece alt ölçekler, Tanrı imajı ile benlik imajı arasındaki ilişkiyi ve bağlanma etkilerini değerlendirir. Maddelere örnek olarak şunlar verilebilir: “Tanrı benim için burada mı?” “Tanrı büyümemi istiyor mu?” “Tanrı'nın sevebileceği kadar iyiyim,” “Tanrı beni

¹⁸⁵ American Counseling Association, *Ethical&Professional Standards*, 2020, <https://www.counseling.org/knowledge-center/ethics#2014code>, (25.04.2020).

¹⁸⁶ Richard Beck, Angie McDonald, “Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 32, sy. 2 (2004), doi:10.1177/009164710403200202.

sevmek isteyen bir insan mı?” “Tanrı beni ne kadar kontrol edebilir?” ve “Tanrı imajının gerçekte var olan bir varlığa karşılık geldiğine inanıyor muyum?” Bu ölçeğin bir sınırlaması, alt ölçekler arasındaki ilişkilerin oldukça yüksek olması ve çeşitli alt ölçeklerin benzersiz ve ayrı yapıları temsil edip etmediği konusunda şüphe uyandırmasıdır. Bu nedenle terapistler, Tanrı İmge Ölçeklerini, danışanlarının Tanrı ile ilişkilerinin bileşenlerini değerlendirmek için bir araç olarak kullanmaya belki de sadece belirli alt ölçekleri kullanarak Tanrı imgelerini bulmaya teşvik edilir. Alt ölçeklerden ziyade görüşmelerin başlangıç noktası olarak münferit öğelerin seçilmesi aynı zamanda danışanların Tanrı’nın hayırsever ya da kontrol edici bir figür olarak görmesi seçilebilir.¹⁸⁷

Danışanların Tanrı ile ilişkileri bağlamında Tanrı imajını dolaylı olarak değerlendiren bir diğer araç Ruhsal Değerlendirme Envanteri (SAI), nesne ilişkileri perspektifinden kişinin Tanrı bilincini ve Tanrı ile ilişki kalitesini ölçer.¹⁸⁸ Bu iki ana boyuta (farkındalık ve kalite) ek olarak, danışanların Tanrı ile ilişkileri bağlamında “farkındalık, gerçekçi kabul, hayal kırıklığı, görkem ve istikrarsızlık” üzerine düşünerek Tanrı imajını dolaylı olarak değerlendiren beş alt ölçek bulunmaktadır.¹⁸⁹ Alt ölçeklerin iç tutarlılıkları 0,73 ile 0,95 arasında değişen yeterli güvenilirliğe; çeşitli popülasyonlar üzerinde yapılan çeşitli çalışmalarda kararlı bir faktör yapısı; bağlanma, dinsel ve ruhsal esenlik ölçeklerine verilen cevaplarla karşılaştırıldığında yeterli geçerliliğe sahip olduğu görülmektedir. Tam ölçek, “Tanrı’nın ihtiyaç zamanlarında varlığının farkındayım” veya “Günah işlediğimde, Tanrı’nın bana ne yapacağından korkuyorum” gibi danışanların manevi gelişimini inceleyen 47 soru içermektedir.¹⁹⁰ Örneğin, müvekkiller ihtiyaç duyduklarında yaşamlarında Tanrı’nın varlığını hissettiklerini bildirirlerse, Tanrı imajları bir sağlayıcı olarak anlaşılabilir. Öte yandan, Tanrı’nın günahları için onları cezalandıracağına inanan danışanlar, Tanrı’yı sevgi dolu ve bağışlayan bir Tanrı yerine bir cezalandırıcı figür olarak görebilirler. Tanrı imgelerini SAI’nin öğelerinden türetme

¹⁸⁷ Richard T. Lawrence, “Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales”, c. 25, sy. 2 (1997), doi:10.1177/009164719702500206.

¹⁸⁸ Todd W. Hall, Keith J. Edwards, “The Spiritual Assessment Inventory: A Theistic Model and Measure for Assessing Spiritual Development”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 41, sy. 2 (2002), ss. 341-57, doi:10.1111/1468-5906.00121.

¹⁸⁹ Hall, Edwards, “The Spiritual Assessment Inventory”, s. 342.

¹⁹⁰ Hall, Edwards, “The Spiritual Assessment Inventory”, ss. 354.

süreci mümkündür çünkü SAI, bağlanma teorisi ve Tanrı imgeleri üzerine ampirik araştırmalarla yakından ilişkili olan nesne ilişkileri teorisine dayanmaktadır.

Bu değerlendirmelerin tümü, danışmanlara danışan Tanrı imajının ilk değerlendirmesini yapma fırsatları sunabilir. Ölçekler 28 ila 72 madde arasında değiştiği için, uygulama için gereken süre ölçeklerin seçimini gerektirebilir veya danışmanlar alım röportajlarındaki veya oturum içeriğindeki belirli öğeleri seçili Tanrı görüntülerinin resmi olmayan taraması olarak kullanabilirler. Tam değerlendirmeler yapılırsa, danışmanlar danışanlarının değerlendirmenin amacını anlamasını sağlamalı ve danışanların kendi sonuç yorumlarını değerlendirmelerine izin vermelidir.

Burada açıklanan ölçeklerin oldukça önemli bir sınırlaması, birçoğunun Judeo - Hristiyan inanç sistemleri bağlamında geliştirilmesidir ve bu nedenle diğer dini inançların veya manevi perspektiflerin danışanları için uygun olmayabilirler. Bu değerlendirmeleri dini ve manevi olarak çeşitli danışan gruplarıyla kullanmak isteyen danışmanların, ölçeklerin dilini ayarlamaları ve/veya maddeleri resmi bir değerlendirme fırsatı olarak değil, klinik görüşme bağlamında kullanmaları gerekebilir. Bu ölçekler hiçbir şekilde Tanrı'nın temsillerini değerlendirmek için tek yöntem değildir. Ancak Tanrı imgesi ile ilgili konuşmanın nasıl başlatılacağına ve değerlendirileceğine dair örneklerdir.¹⁹¹

Ayrıca, bir danışanın ifade ettiği inanç veya manevi gelenek ne olursa olsun, tüm yanıtları, Tanrı ile ilgili dil ve kavramsallaştırmaların yorumlanmasındaki karmaşık anlamların ve çeşitliliğin tam olarak anlaşılmasını sağlamak için danışman soruları ve yansımaları yoluyla daha fazla araştırılmalıdır. Her durumda, danışmanlar danışanın Tanrı imajını adlandırmak ve tanımlamak için seçtiği dili varsayılan olarak seçmeli ve danışanlarının çerçevesine sığmayacak imgeler, isimler veya diğer ilgili kavramsallaştırmaları dayatmamalıdır. Tanrı ile ilgili dil ve kavramsallaştırmaların yorumlanmasında karmaşık anlamların ve çeşitliliğin tam olarak anlaşılmasını sağlamak için danışman soruları ve yansımaları yoluyla daha fazla araştırılmalıdır.

MKT düşünceleri uygulaması esnasında “herkese taşıyabileceği yük yüklenir” ilkesi göz önünde bulundurularak yaşanan problemin ağırlığı veya büyüklüğü danışana

¹⁹¹ Hall, Edwards, “The Spiritual Assessment Inventory”, ss. 355.

hissettirilmemelidir. Aksi takdirde zor görünen bir vakıa çözümüne danışan tarafından ulaşılabilecek iken verilen tepki ile çözüme ulaşma süresi uzayabilir.

III. MANEVİ KRİZ TERAPİSİNDE KİŞİLİK

Kriz danışmanlığının amacı kriz öncesi işlevselliğin kazanılmasıdır, kişilik değişimi sağlamak gibi bir hedefi yoktur.¹⁹² Bununla birlikte Tanrı tasavvurları imgelerinin ortaya çıkıp geliştiği mekânı yani kişiliği de etkilemiştir.¹⁹³ Ancak hala günümüzde kişiliğin içsel psişik süreçlerinin ve güçlerinin tam olarak tanımlanamaması insanı kendi içinden gelen tehlikelere karşı savunmasız bırakmaktadır. Bu bağlamda kişiliğin nasıl bir tepki vereceği net olarak bilinmemektedir.

Değişen durumlar nedeniyle birey kendisine mahsus bir şekilde bilişsel, duygusal, duygusal ve davranışsal tutum yaşayabilir. Bu bağlamda biyopsiko-sosyal bir varlık şeklinde tanımlanan insan, maruz kaldığı dramatik ve travmatik veya gelişimsel hadiselerle kendine has tepkiler verebilir. Bu tepkilerde cinsiyet de önemli rol oynamaktadır. Örneğin kadınlarda ölüm korkusu erkeklere göre daha yüksek çıkmıştır. Bu ise duygusal yapıları ile birlikte nesnelere bağlanma derecesi bakımından kuvvet derecesini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yapılan araştırmalar dış güdümlü dindarların, iç güdümlü dindarlara oranla daha fazla ölümden korktuklarını ortaya koymuştur.¹⁹⁴

Batı ile Doğu'nun kişiliklerini karşılaştıran Rene Guenon "Batı'nın mitsel gereksinimi, *başlangıcı ve amacı* olan evrimsel bir evrenin yaratıldığı düşüncesine yatkındır. Batılı, başlangıcı olan ve sonra da sona eren bir yaratılışa isyan eder ve değişmeyen, kendisiyle yetinen ve sonsuza dek dönüp duran bir olaylar çarkını kabul edemez. Buna karşın Doğulu, bu düşüncede aykırı bir yön bulmaz. Anlaşılan, dünyanın doğasıyla ilgili bir düşünce birliği olmadığı gibi, çağdaş astronomlar arasında da bu düşünceyle ilgili bir anlaşma yoktur. Batılı insan durağan bir dünyanın anlamsızlığına

¹⁹² Donald E. Wiger, Kathy J. Harowski, *Essentials of crisis counseling and intervention*, Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, 2003, ss. 54-58.

¹⁹³ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 5.

¹⁹⁴ Hayati Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi Ve Din*, Dem Yayınları, 2008, s. 132.

dayanamaz. Anlamı olduğunu düşünmek zorundadır. Doğulunun böyle bir varsayıma gereksinmesi yoktur çünkü kendisi bu düşüncenin somutlaşmış halidir. Batılı dünyanın anlamını tamamlamak gereksinimi içindeyken Doğulu dünyayı ve varoluşu kendisinden uzaklaştırmaya çalışarak anlamı insanın kendisinde gerçekleştirmeye çalışır. Bence her ikisi de haklı. Batılı insan tümüyle dışadönük, Doğulu insansa tümüyle içe dönük izlenimi verir”¹⁹⁵ diyerek hayatı anlamlandırmada kişinin nereden baktığının önemini ortaya koymuştur.

Danışanların dini ve manevi bileşenlerin anlaşılmasını destekleyen kültürel olarak duyarlı danışmanlık uygulamalarının yanı sıra danışan kimliğinin bu yönlerini sürece dâhil etme stratejilerini nasıl sağlayabileceği bu uygulamanın gerekliliklerindendir.¹⁹⁶ Danışanlar ayrıca manevi ve dini konularla ilgili tartışmaların nasıl kavramsallaştırılacağı ve tartışılması konusunda özel bir eğitimden yoksun olabilirler.^{197,198}

Resmileştirilmiş inanç gelenekleri içinde bile, ilâhî olanın sayısız tasviri ve kavramsallaştırması var olabilir. Bunun nedeni, Tanrı’nın kavramsallaştırılmasının kültürel ve bağlamsal olarak konumlandırılması, bir kişinin dini inancındaki tasvirlerden ve aile ya da toplum tarafından benimsenen kavramlardan etkilenmesi ve aynı zamanda bir kişinin kendi gelişim ve yaşam deneyimleri tarafından etkilenmesidir.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 4. bs., Can Yayınları, 2009, ss. 252-53.

¹⁹⁶ Miles Matise, Jeffery Ratcliff, Flavia Mosci, “A Working Model for the Integration of Spirituality in Counseling”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 20, sy. 1 (2018), ss. 27-50, doi:10.1080/19349637.2017.1326091.

¹⁹⁷ Craig S. Cashwell v.dğr., “Who Is This God of Whom You Speak? Counseling Students’ Concept of God”, *Counseling and Values*, c. 61, sy. 2 (2016), ss. 159-75, doi:10.1002/cvj.12035.

¹⁹⁸ Robert A. Dobmeier, Summer M. Reiner, “Spirituality in the counselor education curriculum: A national survey of student perceptions”, *Counseling and Values*, c. 57, sy. 1 (2012), ss. 47-65, doi:10.1002/j.2161-007X.2012.00008.x.

¹⁹⁹ Hannah Barnhill Bayne, Marie Tylsova, “Understanding and Incorporating God Representations Within Counseling”, *Counseling and Values*, c. 64, sy. 2 (2019), ss. 148-67, doi:10.1002/cvj.12112.

IV. ALLAH TASAVVURLARI (Representation)

Freud psikanalitik görüş kuramına göre çocuklukta deneyimlenen anne ve baba imgeleri yeniden canlandırılarak yüceltildiğinde ‘Tanrı’ ve ‘Tabiat Ana’ imajlarına ulaşılır. Çünkü Tanrı inancı anne, baba ve çocuk nesneleri arasındaki ilişkiyi anlamlandırmaya dayalı olarak gelişmektedir. Mesela fallik dönemde arzu ve korkuyu birlikte yaşadığı baba imgesine bağlanması yetişkinlik döneminde kendisini yoksunluktan ve yok olmaktan koruyacak Tanrı’ya bağlanarak devam eder. Çünkü insan yaşamda kalmak ve arzularına ulaşmayı istemektedir.²⁰⁰

Psikanalitik görüşün temsilcilerinden Erikson’a göre kutsanan varlığın izlenimi, ister sanatta ister müzikte ister dinde tecrübe edilmiş olsun, “Başka” sının huzurunda “Ben” in ortaya çıkmasından meydana gelir.²⁰¹ Ve insanın Tanrıyla her safhada ilişkiye muhtaç olduğu korkutucu-şaşırtıcı egzistansiyel imkâna izin verir.²⁰² Eigen ise;

*“Tanrı ‘nın boş (anlamsız) karmakarışık bir şey ya da içine düşülen bir bataklık değil, ama başka her ne olursa olsun, onun kendi tabiatının derinliklerinde rasyonel bir varlık, bizim vahye ve mukabeleye (cevap vermeye) açıklığımızı destekleyen, ve imanın en gelişmiş durumunda yaşamamızı gerektiren dinamik bir hareket olduğunu öğreten vizyon olduğu sonucuna varır.”*²⁰³

Bilişsel (cognitive) kuramlara göre kelimeler, deneyimler doğrultusunda anlam kazanan, sözcüklerimizi ve seçilmiş düşüncelerimizi astığımız sembolik çivilerdir. Dini dil özellikle çocuklar için somut varlıkları ifade eder. Aynı şekilde Tanrı terimi küçük bir çocuk için muhtemelen büyük bir şahıs demektir. Eğer Tanrı ‘baba’ olarak isimlendirilirse çocuk onu çok büyük bir baba olarak düşünür. Bu çok güçlü baba temelde çocuğun gerçek babasına benzer ve çocuğun algısı, Noel Baba’ya Tanrısal özellikler atfeden özel anlamlara sahiptir. Çocuk, Tanrı’yı gökyüzünde büyük ve yaşlı bir adam olarak algılayabilmektedir. Gençlik döneminde bu sembollerin temsil

²⁰⁰ Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, 2. bs., Alter Yayıncılık, 2012, s. 15.

²⁰¹ Erik H. Erikson, Joan M. Erikson, *The Life Cycle Completed*, New York: W. W. Norton & Company, 1998, s. 45.

²⁰² Moshe Halevi Spero, *Religious Objects as Psychological Structures*, USA: University of Chicago, 1992, s. 75.

²⁰³ Michael Eigen, *The Psychotic Core*, 1 edition New York: Aranson, 1986, s. 365.

ettiklerini öğrenir ve dini kavramlar önem kazanmaktadır. Belki de bu sembollerin anlamını öğrenmedeki en kuvvetli etki de ailedir.²⁰⁴ Piaget'nin bilişsel gelişim dönemleri çerçevesinde bir çocuğun Tanrı'yı tasavvur etmesi anlaşılabilir.

Piaget'nin bilişsel kuramıyla uyumlu olan Harms modeline göre inanç üç temel evreden geçerek şekillenmektedir. Çocukluğun ilk evresinde gerçek ile hayali ayırt edemediği için Tanrı'yı peri masallarındaki karaktere benzeten peri masalları evresi, son çocuklukta ortaya çıkan ölüm, savaş, yaşam, barış gibi tüm olayların insan biçimli Tanrılar tarafından var edildiğine inanılan, antropomorfik Tanrı anlayışının hâkim olduğu gerçekçi evre ve soyut düşünebilme özelliği kazanması ile birlikte inançların sembollerle ifade edilmeye başlanıldığı bireysel evre olarak isimlendirilir.²⁰⁵

Harms'ın "İnanç Gelişim Evreleri Teorisine" benzer bir diğer kuram da Goldman'ın "Dini Düşüncenin Gelişimi Teorisi" dir. O'na göre dini düşünce beş evrede şekillenmektedir. Bunlar; yedi yaşına kadar süren sezgisel dinî düşünce, onu takip eden somut dini düşünceye birinci geçiş aşaması ve somut dinî düşünce aşaması ile soyut işlem döneminin başlamasıyla birlikte soyut dinî düşünceye geçiş aşaması ve soyut dinî düşünce aşamasıdır.²⁰⁶

Bir diğer Piaget takipçisi David Elkind tarafından uygulanmıştır. Elkind'in temel noktası, değişen yaşla birlikte zihinsel ihtiyaçların din tarafından doyurulması, çocuk zihninin, giderek artan şekilde dönemlerden geçmesidir. Elkind, yaşça büyüyen bir çocuğun 4 tür zihinsel ihtiyacının mevcut olduğunu düşünür. Her bir ihtiyaç çocuk gelişiminin ilk döneminde başlar ve hayat boyu devam eder. Din her bir ihtiyacı karşılamaya hizmet etmesi açısından uygundur. İhtiyaçlar vasıtasıyla oluşum, kapalı bir bilişsel "araştırmayı" içererek tatmin edilmektedir.²⁰⁷

Elkind'in ilk dönemi "koruma için araştırma" olarak isimlendirilmiştir. Çocuktaki nesne sürekliliğindeki eksiklik düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bu düşünce

²⁰⁴ Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, ss. 85-86.

²⁰⁵ Ernest Harms, "The deveelopment of religious experience in children", *American Journal of Sociology*, c. 50 (1944), ss. 112-22.

²⁰⁶ Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, Routledge & Kegan Paul PLC, 1964, s. 62.

²⁰⁷ Paloutzian, a.g.e., s. 96.

dine uygulandığında, Elkind, küçük çocukların yaşamın sürekli olduğunu zannettiklerinden daha sonra insanların ve şeylerin yok olduğunu görünce şaşırdıklarını söylemektedir. Çocuk bunu fark ettiğinde, koruma için başka bir araştırmaya başlar, bu zamandaki araştırma sadece yaşamın korunması içindir. Yaşamın korunmasına ilişkin cevap din tarafından sağlanır. Elkind'e göre, herhangi yaştaki bir şahıs Tanrı kavramını kabul etmek suretiyle erken çocuklukta korunma ihtiyacını gidermiş olur.

Elkind'in ikinci dönemi "betimleme için araştırma" olarak isimlendirilir. 2-6 yaş arasına tekabül eder. Çocuk yaşça büyüdükçe Tanrı'yla etkileşimlerini düzenlemek için kullanabildikleri, dünyalarının zihinsel tasvirlerini geliştirmede zorunlu olarak O'nu (Tanrı'yı) var kılarlar. Bir başka ifadeyle çocuk dışa bağlı oluşturduğu Tanrı kavramını temsil edecek arayışlara başlar. "Tasvirlerinin en önemli türlerinden ikisi, zihinsel imajlar ve dildir, örneğin, bir çocuk gerçek bir geminin bir tür tasviri olan, dilsel olarak bir "gemi" sembolü gerçekleştirecektir." Koruma için araştırma ve tasvir için araştırma bir kez başlayınca hayat boyu devam eder. İlk olarak çocuk Tanrı'yı kabul eder. Tanrı'nın tasvirlerini bulmak için Tanrı zorunlu olarak oluşturulur. Bunlar Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın kutsal kitaplarında gösterilmiştir. Onlarda bulunan genel tasvirler içinde, çok zorda kalınca odaklanılan tasvirlerden biri de "baba" gibi imajlardır. Ancak İslâm'ın tecsim yapmadan oluşturduğu tasavvurlardan ayrıntılı olarak bahsedilecektir.

Elkind'in üçüncü dönemi "ilişkiler için araştırma" dır ve orta çocukluk dönemlerinde başlar ve yaşam boyu sürer. Çevresindeki ilişkileri araştırırken sayı ve mantık kurallarını kullanır. Benzer şekilde çocuklar kendilerini sosyal dünyalarıyla, insanlar ve onların prensipleriyle ilişkilendirmeye başlarlar ve onların nasıl uyum sağladıklarını anlamaya çalışır ve ondaki ilişkileri keşfetmek için çaba harcarlar. Aynı şekilde Tanrı tasvirini kabul eden genç, onunla iletişim için bir arayışa geçer ve bu cemaatle veya özel yapılan ibadetler ile gerçekleştirilir. İbadet bireyin Tanrı ile konuşabildiği, O'nun rolüne karşı kendi rolünü görebildiği bir ortam sağlar. Elkind'a göre bir kez birisi Tanrı'yı ve Kutsal tasvirleri kabul etti mi, Tanrıya ilişkin sorular kaçınılmazdır.

Elkind'in son dönemi "anlama (kavrama) için araştırma" dır. Ergenlik süresince bir genç, varsayımsal (hipotetik) düşünme, kombinasyonel (bütünleştirme) düşünme,

esnek (göreceli) düşünme, tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütme yetenekleri²⁰⁸ gibi kuram oluşturma yeteneklerini geliştirir, ilişkiler için altta yatan sebepler konusunda kuramsal olarak düşünmeye başlar. Elkind, bunu “inşa teori kapasitesi” olarak isimlendirir. Bu noktada insanlar, dünyalarını açıklamaya ve anlamaya çalışırlar. Yaşamlarında açıklanamaz gibi görünen pek çok şeyi anlama konusunda, bu araştırma büyük önem taşır. Elkind’in görüşüne göre, burada din, yine çözüm sunmaktadır. Dinde, Elkind’e göre kişinin anlayışına karşılık gelen diğer konularda açıklamalar yapılabilir. Bir kez Tanrıyı, Kutsal tasvirleri ve ibadet ilişkisini kabul etti mi sonrasında “anlama için araştırma”, teoloji yoluyla çözülür, özet olarak Elkind, dört bilişsel ihtiyacın ortaya çıkmasında çocukluktan ergenliğe tekabül eden dini gelişimdeki dönemleri düşünür. Her bir dönemde dinin bir yönündeki ihtiyaçları karşılanır. Ve çok karmaşık adımlarla zihinde bireye ait bir dini sistem meydana getirir.²⁰⁹

Fowler’ın kuramının psikolojik temelleri Erikson, Piaget ve Kohlberg’e, teolojik temelleri ise Niebuhr ve Tillich’e dayanmaktadır. Fowler inanç gelişimini yedi aşamada incelemektedir: Bunlar; ilk sevgi ve şefkati gösteren insanlarla oluşturulan inancın temelini oluşturan 0-2 yaş arası temel inanç dönemi, imgeler vasıtasıyla kutsalın, yasaklarının, ahlaki değerlerin ve benliğinin farkına vardığı işlem öncesi 2-6 yaş arası sezgisel-yansıtıcı inanç dönemi, hayal ile gerçeğin ayrımını yapabildiği ancak otorite kabul edilen kişilerin etkisi altında kalan tam anlamıyla kendine özgü olmayan bir Tanrı’ya inandığı 6-11 yaş arası öyküsel-lafzi inanç dönemi, Tanrı ile kişisel ve özel ilişkiler kurmaya başladığı sevmeye, anlama, boyun eğmeyi kişisel değerleriyle birleştirdiği 11-18 yaş arası yapay-geleneksel inanç dönemi, dış kontrollü yapıdan iç kontrollü yapıya yönelerek inanç ve değerlerini eleştirel bir bakış açısıyla yeniden inşa ettiği ve bağıllık kazandığı 18-30 yaş arası bireysel düşünceye dayalı inanç dönemi, gerçeğin çok boyutlu kaynağı itibarı ile de uyumlu ve bağlantılı olduğunu kavradığı doğrulara farklı bakış açısıyla bakmaktan kaynaklanan gerilimlerden kurtulduğu orta yaşta görülen birleşik inanç evresi ile adalet ve orta yaştan sonra görülen stres ve

²⁰⁸ Asım Yapıcı, “Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi: Bir Model Denemesi”, *DEÜİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, 2016, ss. 83-113.

²⁰⁹ Paloutzian, *Invitation to the Psychology of Religion*, ss. 96-97.

zorlamalarla baş edebilmek için sevgiyi kullandığı ve hayatın anlamına ve Tanrı'nın gücü ile birleşmeye ulaştığı evrensel inanç evresidir.²¹⁰

İslamî açıdan inanç potansiyel olarak (bil kuvve) halde vardır. Anne-baba ve çevre etkisiyle gelişir veya farklı yöne evrilir. Allah kelimesi ile günlük yaşamda tanışan bebeğin fitrat hadisinin bir diğer rivayetinde “ ... konuşmaya başlayana kadar fitrat hali devam eder”²¹¹ ifadesinde olduğu gibi dil gelişimi ile kültürel etkileşimi başlar. 2-4 yaş arası çevresindeki cümleleri ve ibadetleri taklit eder. 4-7 yaş döneminde duyduklarına inanmaya yatkındır ve gerçek ile hayali ayırt edemediği için Allah'ı, bulutların üzerinde ya da camide gizlenerek insanları izleyen yüce kuvvet olarak tasarlar. 7-9 yaşında davranışı değil kişiyi taklit ederek ‘modelle aynîleşme’ yaşanır. 11 yaşından itibaren Allah'ı insana antropomorfik özellikler içinde düşünmek yerine semboller ve soyut düşünce devreye girer ve kader gibi bazı inançların temellenmesi için 16 yaşlara gelmek gerekir. 12-14 yaş arası soyut Tanrı fikrine adaptasyonda zorluklar yaşanır, bu aşamayı başarılı bir şekilde tamamlayan genç soyut düşüncenin gelişmesi ile kimlik arayışına başlar. 14-17 yaş arasında inanç şüphesi ile dünyadaki kötülükleri sorgulayarak, rasyonel açıklamalar ve mâkul çözümlemeler arar.

Tanrı'nın psişikleştirilmesine (psychologizing of God) karşı çıkan Jung, Tanrı'nın var olduğuna ve Tanrı'yı objektif olarak “algılamak”(pick up) hususunda, psikolojik ve nörolojik alıcılarımızın yetersiz olduğunu savunmaktadır. O'na göre Tanrı, Hristiyan teolojisinde ifade edildiği gibi ‘summum bonum’ en yüksek iyilik kaynağı değil, aynı zamanda kötülüğün de kaynağıdır. Ve her birey ideal nesne ile kendine özgü bir şekilde ilişkiye geçer dolayısıyla Tanrı tasavvurunu kendi tecrübeleri ile belirler.²¹²

Winnicott ise Tanrı tasavvurunu “İnsanın kendi hayalinde Tanrı'yı meydana getirdiğini söylemek genelde kötü ve komik bir örnek olarak görülür fakat bunu söylemekteki hakikat şöyle bir yineleme ile daha açık kılınabilirdi: İnsan Tanrı'yı,

²¹⁰ James W. Fowler, “İman Bilincinin Evreleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, sy. 19 (2000), ss. 85-104.

²¹¹ İbn Hanbel, *Müsned*, IV /24

²¹² Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 216.

kendisine iyi olanı koyduğu ve onu nefret ve yıkıcılığa bıraktığında yine orada olan bir yer olarak yaratmaya devam eder.”²¹³ Nesne türleri ile ilişkilendirmeye çalışarak açıklar.

Bireysel ego ve bilinçdışının ürünleri olan Tanrı imgeleri grup üyeleri tarafından paylaşılarak kolektif egonun yansımaları haline gelmiştir. Teolojik olarak grubun imgeleri, öznel Tanrı imgeleri gibi Tanrı’nın içkin tecrübeleridir. İçkinlik, Tanrı’nın evrenin her zerresinde bulunması anlamına gelmektedir. Doğru Tanrı tasavvuru oluşturmamanın en büyük nedeni İçkinlik ve Aşkınlık kavramlarının dengeli birleştirilememesidir. Örneğin Tanrı’nın İçkinliği Aşkınlığı ile birleştirilemezse kişiyi panteizme yani evren ile Tanrı’nın bir olduğu düşüncesine götürebilir.

Ancak Tanrı tasavvurunda öznel süreçlerin olmaması durumunda Winnicott’a göre Tanrı’nın canlı ve gerçek olarak algılanması mümkün değildir. Çünkü öyle bir durumda Tanrı bizden uzakta bir nesne olarak düşünülecektir. Öznel ve nesnel deneyimlerle oluşturulmuş Tanrı tasavvuru kişide Aşkın varlık ile sürekli iletişim halinde olduğunu hissettirecektir.²¹⁴ “Bireyin Tanrıyı psişe içine yerleştirmesi ve bu yapının öznel imgeler üretmesi Tanrı’yı zihinsel bir soyutlama olmaktan kurtarmakta ve onu insan gerçekliği içine yerleşmiş bir figür haline getirmektedir.”²¹⁵ Tanrı imgesi ve Tanrı kavramı arasındaki ayrımın tam olarak anlaşılması zordur, çünkü Tanrı’nın ilişkisel deneyimi (Tanrı imgesi) ve Tanrı’nın teolojik veya bilişsel anlayışı (Tanrı kavramı) genellikle iç içe geçer ve birbirleriyle etkileşime girer.^{216,217}

Kişinin Tanrı hakkındaki anlayışı büyük ölçüde bakıcılar / ebeveynler, kültür, çevre, yaşam olayları veya din gibi çeşitli faktörlerle şekillenir.^{218,219} Tanrı imajı diğer

²¹³ Spero, a.g.e., s. 188.

²¹⁴ Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality*, Psychology Press, 1971, ss. 89-117.

²¹⁵ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 217.

²¹⁶ Cashwell v.dğr., “Who Is This God of Whom You Speak?”, ss. 159-75.

²¹⁷ Davis, Moriarty, Mauch, “God images and god concepts”, ss. 51-60.

²¹⁸ Rito Baring, “Children’s image of God and their parents: explorations in children’s spirituality”, *International Journal of Children’s Spirituality*, c. 17, sy. 4 (2012), ss. 277-89, doi:10.1080/1364436X.2012.746935.

²¹⁹ Louis Hoffman v.dğr., “Chapter 13. Diversity Issues and the God Image”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2007), ss. 257-79, doi:10.1300/J515v09n03_13.

ilişkilerden daha fazla etkilenirken, Tanrı kavramı genellikle öğrenme ve teolojik öğretilere dayanır.²²⁰

Bebeklikte annenin gerçekleştirdiği aynalama işlevini öznel Tanrı imgeleri devir alır ve egonun devamlılığını sağlayarak kendiliği oluşturur. Bu imgeler ile egonun yeniden deneyimlenmesi kendiliğin ayrı parçalarını birleştirerek kimlik duygusunun tutarlı olmasını sağlamaktadır.²²¹ Öznel Tanrı imgeleri bireyin yaşamında merkezi rol oynamaktadır. Çoğu zaman bu imgeler, öznel tarafından tam olarak anlaşılamasa da onların tam olarak unutulduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü onlar bilinç eşiğinin hemen altında sürekli olarak çalışarak gelecekteki Tanrı inancı ve tasavvuru için bir temel oluşturmaktadırlar. Öznel Tanrı imgelerinin sadece Tanrı tasavvurunun oluşturmaz aynı zamanda komşuluk ilişkilerinde, sevgi ilişkilerinde, hastalık ve stresle başa çıkmada ve günlük sorumluluklarda olmak üzere sürekli olarak bireyi etkilemektedir.²²²

Bowlby'nin Bağlanma teorisi ile Tanrı imajı arasındaki korelasyondan etkilenen Kaufman'a²²³ göre , “Tanrı fikri kesinlikle yeterli bir bağlanma figürü fikridir. Çünkü Tanrı çocuklarına ihtiyaç duyduklarında her zaman güvenilir ve her zaman ulaşılabilir olan koruyucu bir ebeveyn olarak düşünülür.” Bununla birlikte, bir çocuk koruyucu bakım için bakıcısına / ebeveyne güvenemezse, Tanrı'nın güvensiz ve güvenilmez bir imajını geliştirme olasılığı daha yüksektir.²²⁴ Bu çocuk sonunda ihtiyaç ya da sıkıntı dönemlerinde Tanrı'ya güvenmek için mücadele edebilir. Birey başkalarına ve Tanrı'ya yardım için uzanmak yerine, acı verici terk ve red hissinden kaçınmak için geri çekilecektir. Bununla birlikte, bu içsel izolasyon ve yalnızlık hücresi, öfkeli bir Tanrı'nın gibi olumsuz ilâhî görüntüleri yavaş yavaş güçlendirebilir.²²⁵

²²⁰ Davis, Moriarty, Mauch, “God images and god concepts”, ss. 51-60.

²²¹ Ulanov, a.g.e., s. 23.

²²² Ulanov, a.g.e., s. 24.

²²³ Gordon D. Kaufman, *Theological Imagination*, 1st edition Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1981, s. 67.

²²⁴ Beth Fletcher Brokaw, Keith J. Edwards, “The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development”:, *Journal of Psychology and Theology*, sy. 22 (2018), ss. 352-71, doi:10.1177/009164719402200420.

²²⁵ Joshua J. Knabb, Matthew Y. Emerson, “‘I will be your God and you will be my people’: Attachment theory and the grand narrative of scripture”, *Pastoral Psychology*, c. 62, sy. 6 (2013), ss. 827-841, doi:10.1007/s11089-012-0500-x.

Winnicott'a göre de bu imgeler özellikle zor zamanlarda ve keder anlarında hayata atılacak yeni bir başlangıç için potansiyel güç işlevi gören sığınma ve bir dinlenme yeridir. Ancak bu imgeler yanlış oluşturulmuşsa kişiliğin derinliklerinde düşünce ve davranışlarındaki eksikliği çıkarma görevini üstlenebilir. Dolayısıyla bu imgelerin kişilikte olumlu bir figür olarak çıkabilmesi için yaşamın ilk döneminde yeteri kadar iyi bir anne ilişkisini deneyimlemiş olması ve sonrasında da doğru bir din eğitimi almış olması gerekmektedir.²²⁶ Tanrı'nın canlı ve gerçek bir varlık olarak algılanması için Tanrı imgesinin birey tarafından bulunup sürekli oluşturulması gerekmektedir.²²⁷

Bağlanma perspektifinden önemli olan faktörlerden etkilenmenin yanı sıra, Tanrı imgeleri ve kavramları, olumsuz yaşam olaylarının deneyimi gibi durumsal faktörlerden de etkilenebilir.²²⁸ Örneğin, Exline, Park, Smyth ve Carey²²⁹ olumsuz bir yaşam olayıyla karşı karşıya kalan lisans öğrencilerinin bir örneğinde, olaydan sorumlu olduğunu düşündükleri zaman Tanrı'ya kızgın olduklarını bildirmiştir. Beklendiği gibi, Exline ve ark.'nın çalışması, yaşlı bireylerin ve kanserden kurtulanların, Tanrı'yı hayatlarındaki acı verici olaydan sorumlu olarak algıladıklarında Tanrı'ya karşı daha fazla öfkeyle mücadele ettiklerini ortaya koymuştur. Ayrıca, Van Tongeren ve arkadaşları olumsuz yaşam olaylarının bir kişinin Tanrı'ya bakışını nasıl etkilediğini anlamayı genişleterek, bu olayların Tanrı'nın ilişkisel deneyimi (Tanrı imajı) üzerinde hemen bir etkisi olduğunu ancak Tanrı'nın teolojik anlayışı (Tanrı kavramı) üzerinde hemen bir etkisi olmadığını tespit etmiştir. Bununla birlikte, zamanla, Tanrı imajındaki değişiklikler devam ederse, o zaman Tanrı konseptindeki değişiklikler de daha olumsuz hale geldiği gözlenmiştir. Bu nedenle, bir kişinin Tanrı'nın ilişkisel ve kavramsal deneyimleri üzerinde, deneyimin niteliğine ve süresine bağlı olarak, hem kısa vadede hem de daha kalıcı yollarda etkisi olan durumsal faktörler olabilmektedir.

Öznel ve nesnel Tanrı imgelerinin çatışması durumunda kişi nesnel Tanrı imgenin uzaklık ve farklılık yaşatması sonucu öznel imgelerini terk eder. Tanrı,

²²⁶ Winnicott, *Playing and Reality*, ss. 145-149.

²²⁷ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 219.

²²⁸ Daryl R. Van Tongeren v.dğr., "Religious and spiritual struggles alter God representations", *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 11, sy. 3 (2019), ss. 225-32, doi:10.1037/rel0000173.

²²⁹ Julie J. Exline v.dğr., "Anger toward God: Social-cognitive predictors, prevalence, and links with adjustment to bereavement and cancer", *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 100, sy. 1 (2011), ss. 129-48, doi:10.1037/a0021716.

bireyden bağımsız olarak varlığını sürdürmektedir. Bu tecrübe ve anlayış bireyin nesne ilgililiğinden/object relating gerçek anlamda nesne kullanımı ve nesne ilişkisine geçmesini sağlamaktadır. Bunun sonunda Tanrı olarak düşündüğü kişi ya da şeyin gerçek Tanrı tecrübesinden farklı olduğunu algılayarak dini yaşamında canlılık ve gerçeklik hissini tecrübe eder.²³⁰ Ancak öznel tasavvurlar bırakılarak sadece nesnel tasavvurlara bağlanıldığında Ulanov'un deyimiyle persona imanı²³¹ yani kuru, kırılğan ve rutin bir dinî yaşam ortaya çıkmaktadır. Bu iman gerçek Tanrı ile karşılaşma mutluluğu olmadan başkalarının standartlarına uymaktır. Bununla birlikte nesnel tasavvurlar bırakılarak bağımsızlık adına öznel tasavvurlara yönelindiğinde de iman zamanla anlam ve önemini yitirecektir. Bu nedenle yanılsamaya izin veren geçiş alanında öznel ve nesnel imgeler birleştirilerek bir Tanrı tasavvuru oluşturulmalıdır.²³²

Winnicott'ın düşüncesine göre öznel-nesnel Tanrı imgeleri psişe içindeki birçok süreç ve yapının karşılıklı etkileşimi sonucunda oluşmaktadır. Bu süreçler arasından özellikle içe yansıtma/introjection ve yansıtma/projection işlemleri diğerlerine göre daha belirleyicidir. Çünkü bu iki süreçle psişe, bir bakıma nefes alıp vermektedir. Bu nedenle bu sürecin durması bir bakıma psişenin ölmesi demektir. Çünkü kişi, bu iki karşıt süreçle bir taraftan sevdiği ya da bağımlı olduğu kişilerin özellik ve niteliklerini içselleştirerek kendi iç dünyasını oluştururken diğer taraftan da kendi iç dünyasına ait bedensel, duygusal ve imgelemsel tecrübe parçalarını dış dünyaya yansıtarak dış dünyanın yaratılmasına yardımcı olmaktadır.²³³

Ancak kişi kendi inşa ettiği bu yapının yine iç dünyasında bulunan karanlık bir yönün yani gölgesinin tehlikesinden korumak ister. Jung kişinin gölge ile karşılaşması sürecini ve zorlukları Kuran-ı Kerim'in on sekizinci suresinde Hz. Musa ile Hızır'ın arasında geçen olaylarda ortaya konulduğunu belirtmiştir. Jung'a göre Hızır, Tanrı'nın bazı gizli yaratıcı eylemlerinin kişileşmesidir. Bu ve benzeri durumlarda birey, ortaya çıkan içeriğin gölgeden mi yoksa kendilikten mi kaynaklandığını belirleyemez. Gölge bilinçaltı alanın eşiği üzerinde durmakta ve bilinçaltının yaratıcı derinliklerine giden yolu tıkamaktadır. Gölgenin bilince yükseltilmesi gerekir ancak gölgeyle yüzleşmek

²³⁰ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 220.

²³¹ Ulanov, a.g.e., s. 30.

²³² Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 221.

²³³ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 222.

kişinin kendisini acımasızca eleştirmesine sebep olur. Gölge kendi dışındaki bir kişiye yansıtılması aracıyla deneyimlendiği için analiz sürecinde terapist şeytan, cin, cadı vb. olmakla suçlanır. Fakat psişedeki diğer karşıt çiftlerin bilince yükseltilebilmesi için gölgenin ayrıştırılması zaruri hale gelmektedir. Gölgenin ayrıştırılması, bireyin kişiliğine tarafsız bakabilmesi anlamına gelmektedir.²³⁴

Bilinç ile bilinçdışı arasındaki “eşik değer” ağır temaları su altında bırakır. Bilincin kabul edemeyeceği gerçekler bastırılır (repression) ve bilinç yüzeyine çıkmaları engellenir. Freud’un “sansür” olarak tanımladığı savunma mekanizmasıdır. Ama tüm kabul edilemezliklerine rağmen, vakti saati geldiğinde, tıpkı havuzun dibindeki çamur tabakasından yükselen hava kabarcıkları gibi, bazı bilinçdışı verileri bilince ulaşır. İşte bilinçdışı ile bilinç arasındaki bu münasebete, Jung, “tamamlayıcı işlev/complementary function” der. Örnek olarak dünyaya karşı öfkeli olan biri abartılmış öfkesinin derinliklerinde anne/ baba ya hissettiği öfke olduğunun farkına varıp sürece yukarıdan bakarsa içindeki öfke azaldığı gibi dünya ve diğer insanlarla barışık hale gelerek gelişir ve olgunlaşır. Aynı şekilde kriz durumlarında kişinin hissettikleri altta yatan diğer sebeplerle birleştiğinde kişi durumu olduğundan çok daha yoğun yaşayabilir. Bunun aşılması için Jung psikolojide aşkınlık işlevini öne sürmektedir. Bilinçdışı ve bilinç içeriklerinin kaynaşması Jung’da aşkınlık işlevi olarak tanımlanır. Buna göre, iyi oluş bilinçdışı ile bilinç arasındaki ayrımın ortadan kalkması ve yeni bir davranışın açığa çıkması, ruhsal gelişmenin başlaması sürecidir.

Ruhsal gelişme, sûfî bakış açısından ise kişinin sınırlı, bireysel perspektifini fark edip yaratılışındaki tüm düzeylerin zenginliğini kavrayarak bunu araştırmayı istemesi ile gerçekleşir. Bilincin dört yönüyle ilgili teknikler kullanılmaktadır; kozmik boyut, içe dönük boyut, aşkın boyut ve yaşarken uyanış. Kozmik boyut, bilincin genişliği ile ilgilidir ve her şeyin bir parçası olma duygusudur. İçe dönme, bilinci etraftaki şeylerden uzaklaştırıp iç dünyayı araştırma ve bir yandan da bütün varlıklar ile bağlantıyı devam ettirmedi. Aşkın boyut, yaşamın ötesini kavramadır. Bu durumda, ikilik duygusu, birleşmiş bir durum olarak aşkınlaşır. Yaşarken uyanış ise, birinin ilâhî yaratılışındaki

²³⁴ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, 4. bs., İstanbul: Okuyan us, 2009, ss. 182-84.

yaratıcılıkla ilişkilidir.²³⁵ Bu ruhsal gelişmenin gerçekleşmesi için İslam düşüncesinde Tanrı tasavvuru ve aşkınlık kavramı ile varlık mertebelerinin yeniden süzgeçten geçirilmesiyle bilinçaltındaki ve bilinçteki bilgilerin kaynaştırılması ve yaşamsal krizlerin çözülmesi bu çalışmanın hedefidir.

Tanrı imgeleri ve kavramlarını kullanarak Tanrı'yı konuşmanın yolları diğer dini geleneklerde de bulunmaktadır. Bu kavramsallaştırmaların her biri, Tanrı hakkında hem hissedilen hem de ilişkisel bir anlayış duygusu ve bilişlere bağlı bir gerçeklik veya inanç duygusu ortaya çıkarabilir. *Örneğin aşk, yaratıcı, baba, anne, her şeye gücü yeten, iyi* gibi terimleri içerirken daha olumsuz Tanrı imgeleri ve kavramları olarak da *intikamcı* veya *öfkeli* terimleri kullanılmaktadır.^{236,237}

Araştırmalar bağlanma örüntülerinin bir kişinin yaşamı boyunca evrilebileceğini ve kişinin Tanrı'ya ilişkisel bağının diğer bağlanma figürlerinin yerine geçebileceğini göstermektedir. Başka bir deyişle, bağlanma, erken çocukluk ilişkilerinin potansiyel etkilerini kabul eden, fakat aynı zamanda danışanın Tanrı ve diğerleriyle geçmiş ve şimdiki ilişkileri tanımlamalarına olanak tanıyan geniş ve belirsiz olmayan bir merceklerle görülmelidir.²³⁸ Bu nedenle danışmanlar, danışma ortamına uygun değerlendirme ve bütünleşme yoluyla bir danışanın Tanrı temsillerini çeşitli şekillerde keşfetme konusunda becerikli olmalıdır. Tanrı imajının / kavram analizinin ve danışmanın uygun şekilde dâhil edilmesi, olumsuz danışan semptomlarını azaltabilir ve terapi süresince danışanın Tanrı imajındaki refahı ve pozitif değişiklikleri artırabilir.^{239, 240}

Metafor ve anlatı yaklaşımları benzer şekilde danışanların ve danışmanların karmaşık kavramları ve deneyimleri işlemelerine yardımcı olmak için kullanılır. Tanrı imgeleri hem bilişsel hem de duygusal bileşenler içerebilir ve açık bir şekilde tam olarak ifade etmek veya tanımlamak zor olabilir ve bu nedenle metafor veya görüntülerin kullanılması, bu tür kavramların danışmanlık içerisine dâhil edilmesine

²³⁵ Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, 10. bs., Timaş Yayınları, 2016, s. 209.

²³⁶ Cashwell v.dğr., “Who Is This God of Whom You Speak?”, ss. 159-175.

²³⁷ Mark A. Kunkel v.dğr., “God Images: a concept map”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 38, sy. 2 (1999), ss. 193-202, doi:10.2307/1387789.

²³⁸ Davis, Moriarty, Mauch, “God images and god concepts”, ss. 51-60.

²³⁹ Sharon Cheston, Ralph Piedmont, “Changes in Clients’ Images of God Over the Course of Outpatient Therapy”, *Counseling and Idots*, c. 47 (2003), ss. 96-108, doi:10.1002/j.2161-007X.2003.tb00227.x.

²⁴⁰ Trevor Olson v.dğr., “God image narrative therapy: A mixed-methods investigation of a controlled group-based spiritual intervention”, *Spirituality in Clinical Practice*, c. 3, sy. 2 (2016), ss. 77-91, doi:10.1037/scp0000096.

yardımcı olabilir. Tanrı imgesinin iletişimindeki metaforun işlevini düşünürken, metaforu ve imgeleri ayrı veya ek ifade yöntemleri olarak değil, Tanrı imgesinin temsil ettiği derin ilişkisel ve örtük içeriği ifade etmenin organik ve gerekli araçları olarak görülmektedir.²⁴¹ Tanrı imajı genellikle bilinçli düşüncenin ötesinde bulunduğu ve daha çok bilinenin bir yolunu temsil ettiğinden, bireyler genellikle bu temsillerle iletişim kurmak için zengin görüntüler kullanırlar.²⁴² Bu nedenle danışmanlar, danışanların Tanrı ile olan ilişkilerini ve anlayışlarını ifade ettikçe mecazi dili dinlemeye ve cevap vermeye hazır olmalıdır. Maneviyatın danışmanlığa ve psikolojik danışmaya dâhil edilmesine ilişkin uzun bir araştırma geçmişine rağmen bilgimize göre²⁴³, Tanrı imajının / kavramının danışmanlık sürecine nasıl dâhil edileceğine dair pratik, klinik olarak uygulanabilir modeller henüz geliştirilmemiştir.

Tylsova ve Bayne çeşitli manevi ve dini geleneklerde nispeten yaygın oldukları için seçilmiş Tanrı imajları²⁴⁴ ile yapmış oldukları çalışmada danışmanların dini metinler gibi inanç temelli müdahaleleri ve danışanın sunum kaygısının daha geniş tartışmasında Tanrı imajını konumlandırmak için örnek işleme sorularını nasıl entegre edebileceklerini göstermektedir.²⁴⁵ Bu Tanrı imajları şu şekildedir;

Yaratıcı olarak Tanrı- Judeo - Hristiyan dini gelenekleri içinde, kutsal metinler Tanrı için Yaratıcı olarak imgelem sağlar ve Tanrı'nın Kendisini nasıl gündüz, gece, su ve gökyüzü, toprak ve bitkiler ve canlı yaratıklar olarak nasıl görünür kıldığını açıklar.²⁴⁶ Aynı şekilde Kuran-ı Kerim, evrenin yaratılışının imgelerini ve Allah ile insanlık arasındaki özel, samimi ve kasıtlı ilişkiyi içerir.²⁴⁷ Hinduizm de benzer görüntüler içerir, Lord Brahma evreni yaratır ve kendi varlığından insan yaratır. Benzer şekilde Peloso²⁴⁸ Tanrı imgeleri üzerine yaptığı nitel çalışmasında benzer şekilde, Tanrı ile doğal dünyada tanışan, doğada güzelliği Tanrı'nın büyük tasarımının kanıtı olarak

²⁴¹ Olson v.dğr., "God image narrative therapy", ss. 77-91.

²⁴² Davis, Moriarty, Mauch, "God images and god concepts", ss. 51-60.

²⁴³ Matise, Ratcliff, Mosci, "A Working Model for the Integration of Spirituality in Counseling", ss. 27-50.

²⁴⁴ Cashwell v.dğr., "Who Is This God of Whom You Speak?", ss. 159-175.

²⁴⁵ Bayne, Tylsova, "Understanding and Incorporating God Representations Within Counseling", ss. 148-67.

²⁴⁶ Knabb, Emerson, "I will be your God and you will be my people", ss. 827-841.

²⁴⁷ el-Hadîd, 57/4.

²⁴⁸ Jeanne M. Peloso, "Adult images of God: Implications for pastoral counseling", *Journal of Pastoral Counseling*, c. 43 (t.y.), ss. 15-31.

kullanan katılımcıları alıntılanmıştır. Tanrı'nın yaratılışla özdeşleşmesi aynı zamanda dünyadaki örgütlü bir gücün manevi, dindar olmayan anlayışları ya da doğal mistisizm duygusu ile de uyumludur.²⁴⁹

Sorunları amaç, öz değer veya geleceğe dair belirsizlikle ilgili olan danışanlar, kendi kişisel Tanrı anlayışlarını Yaratan imajı olarak keşfetmekten yararlanabilir. Ayrıca, güvensiz bağları olan danışanlar, kalıcı ve sevgi dolu bir ilişki için insanlığı yaratan güvenli bir bağlanma figürü olarak Tanrı'nın incelenmesinden yararlanabilirler.²⁵⁰ İlahi planlama ve niyetle ilgili konuların yanı sıra, bireylerin ve/veya durumların oluşumundaki özgüllük ve şefkat konularının, danışanların bu endişelerle karşı karşıya gelmesi de yararlı olabilir. Danışmanlar, yönlendirici olmayan sorgulama ve müteakip danışan yanıtının yansımaları yoluyla danışanların bu anlamları keşfetmelerine yardımcı olabilir. Bazı örnek sorular şunları içerir:

1. Bana inanç geleneğinizdeki yaratılış kavramını veya büyük tasarımı anlatır mısınız?
2. Tanrı (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) Yaratıcı ise, bunun sizin için anlamı nedir? Senin durumun? Onunla olan ilişkiniz nasıldır?
3. Yaradan tarafından benzersiz bir şekilde yaratılmış gibi hissediyor musunuz? Bu duyguyu hangi açılardan deneyimlemesiniz?
4. Eğer Tanrı (Allah, Brahma, Yüksek Gücünüz) Yaratıcı ise, sizce kendiniz ve durumunuz hakkında ne bilmenizi isteyebilir?

Hükümdar Olarak Tanrı- Çeşitli inanç geleneklerinden ve manevi uygulamalardan gelen danışanlar, Yüksek Güçlerini otoriter bir figür olarak da görebilirler. Judeo - Hristiyan inanç gelenekleri içinde Tanrı genellikle emirlerine uyulacak bir otorite figürü olarak tasvir edilir.²⁵¹ Yahudilikte Tanrı, İsrail krallığını büyük bir güçle restore edecek olan güçlü bir Kral ve Mesih hükümdarı olarak tasvir edilir. Aşağıdaki pasajlar bu tasviri göstermektedir: “Çünkü Tanrı tüm dünyanın kralıdır”, “ve O uluslara hükmeder”.²⁵² Kuran’da Allah, tüm gücün ait olduğu egemen bir

²⁴⁹ Cynthia Stone, “Liberating Images of God”, *American Journal of Pastoral Counseling*, c. 7, sy. 2 (2004), ss. 1-11, doi:10.1300/J062v07n02_01.

²⁵⁰ Knabb, Emerson, “I will be your God and you will be my people”, ss. 827-841.

²⁵¹ İncil, Çıkış, 31/18.

²⁵² Tevrat, Mezmur, 47/7; Mezmur, 22/28.

hükümdar ve evrenin kralı olarak görülür. Böylece şöyle yazılır: “O zaman yüce Allah, gerçek kral!”; “Göklerdekiler ve yerdekiler hâkimiyetin mutlak sahibi, her türlü eksiklikten uzak, üstün ve her işi hikmetli olan Allah’ı tesbih ediyor. ” ve “İnsanlığın Kralı.”²⁵³ Hinduizm’de krallık kavramı, halkını özellikle savaş sırasında düşmanlara karşı koruyabilen güçlü bir lider (ilâhî ve insan) ile ilişkilendirilmiştir.²⁵⁴

Bir hükümdar ve bir kral olarak Tanrı’nın bu farklı imgelerinin farkında olmak, özellikle Tanrı’yı hem insan hem de ilahi otorite ile olan olumsuz deneyimleri nedeniyle Tanrı’yı uzak bir figür olarak görme eğiliminde olan danışanlar için, Tanrı hakkındaki anlayışını araştırmak için yararlı olabilir.²⁵⁵ Örneğin, katı kuralları olan ve başarısızlığa merhameti olmayan bir evde yetiştirilen danışanın, birincil bağlanma şekillerini deneyimleri nedeniyle Tanrı’nın güç ve kontrol ile ilgili imgeleriyle çatışma yaşaması mümkündür. Bu danışanlar için Tanrı’yı bir Hükümdar olarak görmek, Tanrı’nın iyiliği veya sevgisi yalnızca O’nun emirlerine katı bir şekilde itaat ile elde edilebilecek katı bir otoriter figür olduğuna inanmalarına neden olabilir. Benzer şekilde, ilâhî kurallara uymamak, hayal kırıklığına veya endişe, korku, suçluluk veya utanç duygusuna yol açabilir. Bu nedenle, bu danışanlara aşağıdaki soruları sormak yararlı olabilir:

1. Çocuk ve yetişkin olarak otorite hakkındaki anlayışınız ve deneyiminiz nedir?
2. İnanç geleneğiniz size Tanrı’nın (Allah’ın, Brahma’nın) otoritesi hakkında ne öğretiyor?
3. Tanrı ile ilgili anlayışınızı ve deneyiminizi bir hükümdar ve komutan olarak nasıl tanımlarsınız ve Tanrı ile olan bu ilişkinin nasıl görünmesini istersiniz?
4. İçinizde Tanrı korkusunu çağıran herhangi bir emir ve kural var mı? Eğer öyleyse, bunlar nedir ve Tanrı’ya yaklaşmanızı nasıl önlerler?

Rızık verici olarak Tanrı - Tanrı’nın bir Hükümdar veya Kral olarak imajının yanı sıra, Tanrı genellikle “en sevdiği yaratılış cömertliği, insan, neredeyse sınırsız

²⁵³ el-Taha, 20/114; el-Cuma, 62/1; el-Maide 114/2.

²⁵⁴ Arthur Llewellyn Basham, *The Wonder That Was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*, 3rd edition Taplinger Pub Co, 1968, ss. 80-90.

²⁵⁵ Brokaw, Edwards, “The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development”, ss. 352-71.

görünen” bir Rızıkverici olarak tasvir edilir.²⁵⁶ Yahudi Hristiyan geleneğinde, Tanrı genellikle insana temel ihtiyaçlar, koruma ve ihtiyatlı bakım sağlayan biri olarak görülür.²⁵⁷ İslam da Allah, kullarının ihtiyaçlarını karşılayan kişi olarak görülür. Kuran’da Allah’ı “Gücün sahibi olan, Rızık veren” olarak tanımlayan birçok pasaj vardır.²⁵⁸ Yahudilik de olduğu gibi Hristiyanlıkta da, Tanrı “Rızık verenlerin en hayırlısı” olarak kabul edilir.²⁵⁹

Rızıkveren Tanrı imajıyla problem yaşayan danışanlarda çalışırken, sağlayıcı olarak ebeveynleri ve/veya bakıcılar ile ilişkilerini keşfetmek önemli olabilir. Dolayısıyla, “Birincil biyolojik ihtiyaçlarınız karşılandı mı?” gibi sorular “Büyürken güven içinde miydiniz?” ya da “Çocukken ihtiyaçlarınızı karşılamak için kime ya da neye güvenebildiniz?”, bağlanma temelli bir bakış açısının daha fazla araştırılması için faydalı olabilir. Danışmanlar ayrıca aşağıdaki gibi Rızıkveren olarak Tanrı hakkında açık uçlu sorular sorabilirler:

1. İnanç geleneğiniz size (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) kulları için Rızık veren olarak size ne öğretir?
2. Tanrı’nın hayatınızdaki hikmet ve takdirinden gelen bakımını hangi yollarla deneyimlediniz?
3. Tanrı tarafından karşılandığını hissettiğin ya da hissetmediğin zamanları tarif edebilir misin? Hangi duyguları hissettin?
4. Bu duygular Tanrı (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) ile ilişkinizi veya bunların yokluğunu nasıl etkiledi?

*Cezalandırıcı olarak Tanrı - Yaratılış Kitabında, Âdem ve Havva Tanrı’nın iyi ve kötü bilgi ağacından yemek yemelerini yasaklayan kuralını kırdıktan sonra, Tanrı’yı kurallarını ihlâl ettikleri için cezalandıran Tanrı olarak tanımaya başladıkları yazılmıştır. Bu da ruhsal ve psikolojik acıya ve eksiklik hissine neden olmaktadır.*²⁶⁰

²⁵⁶ Ean W. Burchell, “Reexamining the Creator: What Do Religious Texts Really Teach Us about God?”, *USA Today Magazine*, sy. 143 (2015), ss. 60-61.

²⁵⁷ Çıkış, 16/ 13-18; Mezmurlar, 91/ 9-13; Luka, 6 /38; Kor, 9/6-11.

²⁵⁸ el-Zariyat, 51/58.

²⁵⁹ el-Sebe, 34/39.

²⁶⁰ Jeanne L. Jensma, “Kohut’s Tragic Man and the Imago Dei: Human Relational Needs in Creation, the Fall, and Redemption”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 21, sy. 4 (1993), ss. 288-296, doi:10.1177/009164719302100402.

Yeni Ahit'te, Allah'ın emirlerine uymayanlar için Tanrı'nın âdil cezasından bahseden pasajlar vardır. Örneğin, İsa şöyle diyor: "Sağ gözünüz günah işlemenize neden oluyorsa, onu koparın ve atın: tüm üyelerinizden birini cehenneme fırlatmaktan ziyade üyelerinizden birini kaybetmeniz daha iyidir" ya da "Benden ayrıldın, şeytan ve melekleri için sonsuz ateşe küfrettin... Ve onlar ebedi cezalandırılırlar, fakat haklılar ebedi yaşama giderler."²⁶¹ İslam geleneğinde, Allah'ın cezalandırıcı olarak imgesi aşağıdaki ayetle tasvir edilebilir: "Keşke, kötülük yapanlar ancak kıyameti gördüklerinde anlayacakları gibi, bu gücün tamamen Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın cezalandırmada şiddetli olduğunu anlasalardı!"²⁶² Hinduizm'de inananların hareketleri Yama tarafından değerlendirilir. Hint Budizminde ölüm, kelimenin tam anlamıyla "Katil" anlamına gelen Māra'nın mistik figürüyle ilişkilidir. Sonuç olarak, "Māra, tüm Budistlerin üstesinden gelmeye çalıştığı kozmostaki en önde gelen güç olarak görülmektedir."²⁶³ Bu nedenle, inanç gelenekleri arasında, Tanrı'nın cezalandırıcı olarak imajı, danışanlar ile Tanrıları tarafından yargılanma veya cezalandırılma korkusundan (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) zarar görmeleri açısından araştırmakla ilgili olabilir. Bir danışman bu temayı keşfetmek için aşağıdaki soruları kullanabilir:

1. İnanç geleneğiniz size bir cezalandırıcı olarak Tanrı (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) hakkında ne öğretiyor ve kişisel anlayışınızı ve O'nun deneyimini nasıl şekillendirdi?
2. Tanrı'yı (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) bir cezalandırıcı olarak düşündüğünüzde, bu görüntüler sizin içinizde hangi düşünceleri ve duyguları çağırıyor?
3. Tanrı'nın yanlış bir şey yaptığınız için cezalandırıldığını düşündüğünüz bir zamanı düşünebiliyor musunuz? Eğer öyleyse, sizin için nasıldı?
4. Eğer Tanrı'nın (Allah, Tanrıça, Yüksek Gücünüz) bir cezalandırıcı olarak imgesiyle getirdiğiniz üzücü düşünceler ve hisler yaşıyorsanız, genellikle onlara nasıl tepki verirsiniz?

²⁶¹ Matta, 5/29; 25/41.

²⁶² El-Bakara, 2/165.

²⁶³ Michael Nichols, "Dialogues with Death: Māra, Yama, and Coming to Terms with Mortality in Classical Hindu and Indian Buddhist Traditions", c.6, sy. 1 (2012), ss. 13-32, doi:10.1558/rosa.v6i1.13.

Aşk / Merhamet Olarak Tanrı- Tanrı'nın Sevgi veya Merhamet olarak imajı, Mucizeler yapan ve kullarını cezadan koruyan Merhamet ve Sadakat gibi Tanrı gibi Eski ve Yeni Ahit kutsal metinlerinde de bulunabilir.²⁶⁴ Merhamet olarak Tanrı, Yeni Ahit'te Tanrı'nın hâkim bir görüntüsüdür. Örneğin, İsa bir pasajda zinaya yakalanmış bir kadını "Aramızda günahsız olan ona ilk taş atan olsun" diyerek affeder.²⁶⁵ Bu ifadede İsa, kadını onu ölüme götürecek olan erkekler tarafından kınanmaktan alıkoyan yargılayıcı olmayan bir tavrı örneklendirmektedir. İslam geleneğinde de Tanrı, iyi işler yapanları seven olarak görülür - örneğin, "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir."²⁶⁶ Budizm'de sevgi Tanrı'sı olmasa da, sevgi dolu şefkat bu inanç geleneğindeki dört çeşit sevgiden biridir. Budist geleneğinin bu yönü, diğer inanç geleneklerinden danışanlarla, özellikle özeleştirici veya kendinden nefretle mücadele edenler ile dikkat ve diğer yansıtıcı uygulamalara dâhil edilebilir.

Tanrı'yı sevgi dolu bir figür olarak göremeyen veya deneyimleyemeyen danışanlarla çalışırken, danışmanlar danışanların bakıcıları / ebeveynleri ile olan erken deneyimlerini değerlendirmeyi seçebilirler. Bağlanma çerçevesine göre, erken yaşlardan itibaren koşulsuz sevgi sağlamayan bir kişi, Tanrı'yı sevgi dolu bir figür olarak anlamak ve deneyimlemekte zorluk çekebilir. Bu nedenle, bu tür danışanlar aşağıdaki soruların bazılarını odaklanmaktan yararlanabilir:

1. *Aşk* kelimesini duyduğunuzda aklınıza ne geliyor?
2. Bakıcılarınız / ebeveynleriniz tarafından sevilmeyle ilgili çocukluk deneyiminiz neydi?
3. İnanç geleneğiniz *Aşk* olarak Tanrı hakkında ne öğretir?
4. Tanrı ya da Yüksek Gücünüz tarafından sevildiğinizi düşünüyor musunuz? Değilse, O'nun Kendisi tarafından sevildiğini hissetmenizi engelleyen nedir?
5. Sevgi dolu bir figür olarak Tanrı imajınız iyi oluşunuzu nasıl etkiler veya mevcut endişelerinizle nasıl ilişkilidir?

²⁶⁴ Çıkış, 14/16/32.

²⁶⁵ Yuhanna, 8/7.

²⁶⁶ el-Âl-i İmran, 3/ 31.

Bu kavramsallaştırmalarla sınırlı olmamakla birlikte sıkıntılı bir danışana bir güç başa çıkma alanı sağlar. Tylsova yaptığı bir vakıa çalışmasında sürekli eleştiren ebeveynlerin ve yaşadığı taciz sonrasında ‘Tanrı’yı hayal kırıklığına uğratmaktan endişe ettiğini’ Tanrıdan uzak olduğunu ancak “Varlığını hissetmek” isteyen bir kişinin kilisede “Tanrı Sevgidir” mesajını duyduğunu, ancak günah, sonsuz ceza ve “Cezalandırıcı Tanrı” ile uzlaşamadığını ifade etmiştir. Danışmanın “Cezalandırıcı Tanrı” deyince aklına neler geldiğini anlatmasını istediğinde “merhamet göstermeden kolayca kenara atabilecek sağlam ve kararlı bir yargıç” olduğunu sonrasında ise Tanrı’nın bu versiyonunun daha çok başkalarından duyduğu yargının bir yansıması olduğunu belirtmiştir.²⁶⁷ Bu çalışmada Tanrı’nın çelişkili görünen imgeleriyle (Yargıç ve Koruyucu olarak) mücadele sağlayarak kendini suçlama ve utanma duygusundan uzaklaştığı Tanrı’yı ‘Koşulsuz Sevgi’ olarak kabul edildiğinde daha düşük kaygı ve daha fazla kendini kabul etme ve başarabildiklerine daha fazla değer verme duygusu kaydedilmiştir. Ayrıca, Tanrı’yı ‘Cezalandırıcı’ olarak görmesinin, bir şekilde motive olmasına rağmen, Tanrı’nın yaşamındaki rolünü nasıl anladığı üzerinde bazı olumsuz etkileri olduğu tartışılmıştır. Ayrıca, başkalarının yargısını, Tanrı’nın gerçek doğasını nasıl gördüğüne dair eleştirel incelemesine uymayan Tanrı’nın görüşüne nasıl uyguladığı da görülmüştür.²⁶⁸ Bu vakıa çalışması ve pek çok çalışma göstermektedir ki olumsuz yaşam deneyimlerinde doğru Tanrı tasavvuru büyük önem arz etmektedir.

Maneviyat kavramını Hull²⁶⁹ (manevileşme biçimini insanlaşma kavramıyla özdeş görmektedir.) ‘aşkınlık/aşkınlılaştırma’ kavramıyla açıklar. O’na göre insanı biyolojik yapının ve dürtülerin üzerine veya ötesine yükselten herşey manevidir. Hull’a göre maneviyat, insanlaşma sürecinde başarılı olmaktır. İnsanlaşma sürecinde kişilerin kendilerini ve başkalarını nasıl gördüklerini etkileyen ve Tanrı ile ilişkilerini deneyimleyen din yaklaşımı “İlişkisel Maneviyat”(Relational Spirituality) olarak

²⁶⁷ Hannah Barnhill Bayne, Marie Tylsova, “Understanding and Incorporating God Representations Within Counseling”, *Counseling and Values*, c. 64, sy. 2 (2019), ss. 148-56, doi:10.1002/cvj.12112.

²⁶⁸ Bayne, Tylsova, “Understanding and Incorporating God Representations Within Counseling”, ss. 156-67.

²⁶⁹ John M. Hull, “Spirituality, religion, faith: Mapping the territory”, *Youth And Policy*, sy. 65 (t.y.), ss. 48-59.

bilinir.²⁷⁰ Ve aynı zamanda stresle başa çıkma teorisi, sosyal biliş teorisi ve beyin araştırmaları bulgularıyla bütünleştirir.²⁷¹ Her ikisi de erken gelişim sırasında şekillenen Tanrı tasavvurlarını şekillendiren yolu etkileyen zihinsel tasavvurlardır. Bu deneyimler çoğunlukla bilinçsiz şemalara yol açar. “Duygusal çatışmalar, kaygılar, tasalar ve nevrozun bütün biçimleri, yeni bir bilişsel yönelimle giderilir.”²⁷²

Ok, krizler ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişki vurgulanarak deneyimlenen her krizin Tanrı tasavvuru başta olmak üzere varoluşu yeniden değerlendirme fırsatı olarak görür.²⁷³ Bu nedenle ciddi bir rahatsızlık, bir doğal felaket ya da ebeveynlerden birisinin ölümü gibi olağanüstü durumlar bireye hem kendilik hem de Tanrı tasavvurunu yeniden gözden geçirme fırsatı sunmaktadır. Kezâ bu dönemdeki zihinsel işleyişin zirveye ulaşması bireyin gençlik dönemi ile kemikleşen Tanrı tasavvurunu çok ötelere taşımaya yardımcı olacaktır. Aynı şekilde Stulp²⁷⁴ araştırmasında Tanrı imajlarının iyi oluş ve yas üzerinde dini mezhep, danışanın durumu (ciddi yaşam problemleri veya zihinsel sağlık sorunları) cinsiyeti veya yaşına göre değişen şekilde doğrudan bir etkisi olabileceğini göstermiştir.

Batı’da pastoral danışma için uygulanan metodlardan biri olarak Tanrı imgelerinin keşfinden ve dönüştürülmesinden faydalanılmaktadır. Bu şekilde yaşamdaki krizleri aşmada sonsuz genişletilmiş farkındalık oluşturulmaya çalışılmaktadır. Bu zamanları kişinin acı ve karışıklık durumunda olduğu dengesizlik döneminde (disequilibrium) aile kökenli sorunların, çözülmemiş kişilerarası veya intrapsişik inançların, narsistik eksikliklerin ve biyokimyasal sorunların yerine zihninde tezahür eden Tanrı’nın tanımlanmamış görüntülerinin varlığını dinlemek için bir fırsat görür. Ancak Tanrı hakkında düşünürken geçiş döneminde O’nun bir varlık, enerji ya da boşluk olarak anlaşılabileceğine dikkat çekilmiştir.

²⁷⁰ Edward B. Davis, Pehr Granqvist, Carissa Sharp, “Theistic relational spirituality: Development, dynamics, health, and transformation”, *Psychology of Religion and Spirituality*, 2018, s. No Pagination Specified-No Pagination Specified, doi:10.1037/rel0000219.

²⁷¹ Stulp v.dğr., “God representations and aspects of psychological functioning”, ss. 164-179.

²⁷² Sayar, a.g.e., ss. 26-27.

²⁷³ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 235.

²⁷⁴ Stulp v.dğr., “God representations and aspects of psychological functioning”, ss. 164-179.

Tanrı imgeleri dinlere ve kùltùrlere göre değişir. Batı'da yapılan Tanrı'nın antropomorfik ve antropopatik²⁷⁵ imajların üzerinde yapılan çalışmalarda son otuz yılda feminist psikanalistler (örneğin Chodorow, Benjamin, Dimen, Flax) ve feminist teologlar (ör. Gilligan, Stone Çenter, Belenkey ve ark. Johnson, Chopp, Schussler Fiorenza, Reuther) tarafından Tanrı'nın feminist imajlarını geri kazanmak için kullanılan yöntemlerle Tanrı'yı besleyen, teselli eden ve yönlendiren bir anne olarak görmede ilerleme kaydettikleri bildirilmiştir. Erkeklerle kötü deneyimleri olan bir kadın için veya daha yaratıcı bir tutku ve rahatlık için ilahi imge ile yakın beden teması hayal edebilme özgürlüğü adına Tanrı'nın diři görüntüsüne yaklaşmaya çalışmışlardır. Zor durumlarda kendilerini Tanrı olarak hayal etmek veya iyi bir ebeveynin neler yapacağını düşünmek gibi yöntemler izlerken cezalandırıcı, yargılayıcı bir baba olarak Tanrı'nın çok sınırlı bir imajına sahip olanlarda bu tür deneyimler başlangıçta her türlü direnişi gösterirken kanıtlandığında çok daha büyük merhamet ve af ile bağlantı sağlandığı not düşölmüştür.

Bir danışanın kendiyle barış halinde, neşe, sevinç içindeyken aşkınlık deneyimi olarak yaz aylarında kiliseden büyükannesinin evine yürürken ağaçların arasından parlayan güneşin görüntüsünü hatırlaması O'nunla Tanrı'nın varlığını açığa vuran kilise hizmetinden ziyade doğadan gelen bu görüntünün yetişkinlikte onun için bir kaynak olduğunu söylemesi Batı düşüncesi ile Tanrı imajı algısına örnek verilebilir. Benzer şekilde, bir rahip Tanrı ile olan ilişkisini, oyulmuş eski bir köknar ağacının boşluğunda oturan bir ocuk deneyimine benzetir. Ve kendisinin de zamanla yaralanarak başkalarına sığınak olduğunu düşünmektedir. Her ne kadar psikanalitik görüşe göre nesne ilişkileri hayal kırıklığı yarattığında ortaya çıktığı düşünölse pastoral terapilerde doğa ile birlik deneyimi olan doğa mistisizmi ile kişiler arası ve aşkın bilincin ilk seviyesi yakalanmaya çalışılmıştır. Yerli Amerikan maneviyatında doğaya saygı duymak ve Doğu dinlerinde ise eğer davet edilirlerse, 'kutsal topraklarını', kendilerini topraklanmış, merkezlenmiş ve belki de farkında veya bağlantılı olduklarını hissettiren belirli bir yer veya kutsal, içkin veya aşkın bir duygu ile tanımlanmaktadır. Gerçek olarak veya hayal gücüyle oraya gitmek, dünyada endişe duyulan bir açıklık sunar. Bireyin derin içsel benliğinin ortaya ıkabileceğı ve gerçek benlik ya da Tanrı imajı

²⁷⁵ Antropopatik: İnsan hislerini Tanrı'ya atfetmek (sevinç, öfke, pişmanlık, hayal kırıklığı, sinirlilik gibi)

olarak tanımlanabileceği bir yer olabilir. Bu benlik düzeyi ve Tanrı deneyimi ile temas, bir büyüme ve dönüşüm kaynağıdır. Burada doğanın her zaman yumuşak ve iyi huylu olmadığına dikkat çekilerek seller, depremler ve hayatı tehdit eden yabanî hayat gibi yıkıcı durumlar kuantum teorisi yaklaşımına başvurularak olayların birbirine bağımlılığını ve insanın evrenin çalışma şeklini kontrol edemediğini vurgulamıştır. Ve Hinduların kabul ettiği gibi yaratılış ve yıkımın bir bütün olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtilmiştir.

Dünya nüfusunun yaklaşık yarısının teistik bir inancı vardır. Dünya Psikiyatri Derneği resmi olarak “Hastaların dini inançlarının taktiksel olarak değerlendirilmesi” ve maneviyatlarının yanı sıra uygulamalar da rutin olarak düşünülmesinin gerektiğini belirtmiştir. Bu nedenle bir inanca sahip hastalar arasında Tanrı temsillerine dikkat etmek klinik alımlarda sistematik olarak ele alınması önemlidir. Ancak Pozitif psikoloji ve çözüm odaklı terapi olarak popüler eğilimler doğrultusunda, terapi olumlu bir Tanrı temsilinin güçlendirilerek olumsuz Tanrı temsillerine odaklanmaktan kaçınılmaktadır. Fakat bu durum Leffel’in²⁷⁶ de uyardığı gibi "basit maneviyat" olarak karşımıza çıkabilmektedir. Olumlu duygulara ve olumlu düşünmeye odaklanmak temsillerin örtük doğasını göz ardı ederken olumsuz duyguları ortadan kaldıracaktır. Ona göre, derin ve kalıcı manevi (ve ortaya çıkan kişilik) dönüşümler, negatif yönleri itiraf ve bütünleşmeye odaklanarak mümkündür. Araştırma sonuçları terapide olumlu Tanrı imajlarına odaklanmak kadar olumsuz Tanrı imajlarına da odaklanmanın önemini vurgulamaktadır.

Kişinin zihin dengesini ve ruh sağlığı ile maneviyatını koruyacak şemalar pozitivist düşünce ile ulaşılan Tanrı tasavvurunun mutlak irade, insan iradesi ve kader gibi pek çok konuyu içeren yaşamsal krizleri çözmede yetersiz kalması nedeniyle İslam düşüncesi ile şekillendirilmiş Tanrı tasavvurları ve varlık mertebeleri ekseninde oluşturulmuştur. Nitekim Hayta’nın da belirttiği gibi “Batı dini kültürleriyle karşılaştırıldığında, İslam teolojisinin ortaya çıkardığı Tanrı imgesinin, Yahudi-Hristiyan teolojilerinin ortaya çıkardığı Tanrı imgesinden ciddi bir takım farklılıkları

²⁷⁶ G. Michael Leffel, “Emotion and Transformation in the Relational Spirituality Paradigm Part 1. Prospects and Prescriptions for Reconstructive Dialogue”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 35, sy. 4 (2007), ss. 263-81, doi:10.1177/009164710703500401.

olduğu görülmüştür.” İslam teolojisinde Allah’ın isim ve sıfatları Celalî ve Cemalî yönü itibariyle bir bütünlük arz eder. Hristiyan Tanrı tasavvurunda Tanrı, oğul İsa olarak insanların arasında bulunmaktadır bu bağlamda Müslümanların düşünemeyeceği boyutta kızgınlık, gücenme, reddetme ve öfke gibi insani ilişki biçimi normal görülmektedir. Hayta’ nın en temel bulgusu ise “Müslüman bireyin Allah tasavvurunda sevgi ve kaygı boyutları dengeli bir şekilde temsil edilirken, Hristiyan bireyin Tanrı'ya çocuksu bir sevgiyle bağlanması ve Tanrı'dan her zaman bu sevgi ilişkisi bağlamında bir davranış beklemesidir.”²⁷⁷

Manevi yaşamın özü, tamamen ya da kısmen bilebileceğiniz, değişik yoğunluklarda bağ kurmak istediğiniz, aşkın bir gerçekliktir.²⁷⁸ Benlik duygusu ile Tanrı'ya inanma eğiliminin sıkı bağlantılı olduğu ve Ericson'un inanç tutumu için gerekli olan anne ile olan ilişki ile bağlantılı olan iyi gelişmiş egoları olan bireylerin psikolojik olarak bir teist aşkın deneyimine benzeyen ancak teistin “Tanrı ile karşılaşma” olarak tanımlayacağı aşkınlık deneyimlerine sahip olduğu hipotezi ile çıkılan araştırmanın sonucunda Tanrı’nın bir deneyimini ciddiye almak, onu kelimenin tam anlamıyla almakla aynı şey değildir, yani dünyada, ruhundan bağımsız olarak var olan gerçek bir fenomenin gerçek bir açıklaması olduğu sonucuna varılmıştır. Kirkpatrick de Tanrı tasavvurlarının çocukların ebeveynleri ile olan etkileşimleri sonucu erken dönemlerle oluştuğunu belirtmektedir. Trauten ve Settersten’in yaptığı çalışmada çocukluk deneyimleri önemli olsa da çağdaş faktörlerden etkilendiği için gelişimin tüm yaşam boyunca devam ettiğini kaydetmiştir.²⁷⁹ Çünkü Onlara göre bireyin güçlü bir imanı sürdürmesi, göremedikleri şeylere inanmaları ve ampirik olarak doğrulanamayan güçlere güvenmeleri zor bir iştir.

Jung Tanrının bilinebilirliği ile ilgili “Tanrı bir arketip olarak bilinçaltı zihninin en derin katmanının yani kolektif bilinçaltının bir bildirisi” der. Jung’a göre algınamaz bir sebep olarak arketipal tanrı formu ile bunun algılanabilir etkisi olan arketipal tanrı içeriği arasında mutlak bir ayrım yapılmaktadır. Buna göre bireysel tecrübeler, arketipal tanrı içeriği ile ilgili bilgi verebiliyorken, bir tanrı yaratma hususunda tamamen acze

²⁷⁷ Akif Hayta, *Bağlanma Kuramı İle Allah Tasavvuru*, Bursa: İz Yayıncılık, 2019.

²⁷⁸ Sayar, a.g.e., s. 14.

²⁷⁹ Richard A. Settersten, M. Trauten, “The New Terrain of Old Age: Hallmarks, Freedoms, and Risks”, *Handbook of Theories of Aging*, New York: Springer Publishing Company, 2009, ss. 455-469.

düşmektedir. Bu nedenle diyebiliriz ki, insanda Tanrı imgesinin bir bölümü (arketipal tanrı içeriği) bireysel ve sosyal tecrübeler sonucunda oluşurken, diğer bölümü (arketipal tanrı formu) tabii olarak mevcuttur. Çünkü bu bölüm psişenin ezeli ve bireysel olmayan katmanına aittir. O Tanrıdan, ani yadsınamaz, psişik bir gerçeklik olarak söz ederken, bu tecrübe bilinmeyen pek çok tecrübeyi de bünyesinde taşımaktadır. Tanrı kişisel bilinçaltından daha büyük ve onu önceleyen psişik bir katmandan ortaya çıkmaktadır. Bu katman kesinlikle birey tarafından kazanılmayan, sonsuz, evrensel tek kelimeyle söyleyecek olursak kollektif bilinçaltıdır.

Bu çalışmada kriz olarak nitelendirilen yaşam olayları için yeni zihinsel şemalar oluşturulması hedeflenmiştir. Bu şemalar Tanrı tasavvurları ve varlık mertebeleri çerçevesinde oluşturulmuştur. Çalışmanın devamında İslam düşüncesi açısından Allah tasavvuru incelenecek ve olumsuz yaşam deneyimleriyle başa çıkma için makul bir yaklaşım getirilmeye çalışılacaktır.

V. VARLIK MERTEBELERİ

Yunan felsefesinin bir ürünü olan ‘Varlık’ kavramı, Arap dilinde bulunmayan önemli soyut kavramlardan biri idi. Arapça’da olan kâne (kevn) fiili bu kelimenin tam karşılığı değildir. Çünkü bu kelime sadece olmak değil bir şeyin meydana gelip zamanla büyümesi yahut değişmesi şeklinde bir anlam ifade etmektedir.²⁸⁰

Schumacher’e göre Varlık Silsilesi en yüksekte en aşağıya doğru veya en aşağıdan en yükseğe doğru düşünülmektedir. Kadim görüş Tanrı’dan yola çıkar ve aşağıya doğru Varlık Silsilesini merkezden hızı artan bir uzaklaşma ve niteliklerin müterakki kaybı olarak görür. Evrim teorisinden büyük ölçüde etkilenen modern görüşe göre ise cansız maddeden başlayarak ve insanı, faydalı niteliklerin en geniş alanını geliştirmiş olarak zincirin son halkası saymaktadır.²⁸¹ Bu silsile edilgenlikten etkinliğe (pasiflikten aktifliğe) yani zorunluluktan hürriyete ilerler. Örneğin maden düzeyindeki

²⁸⁰ Izutsu, a.g.e., s. 65.

²⁸¹ Schumacher, a.g.e., s. 29.

cansız bir maddenin tercih, gelişim, tabiatını değiştirme durumu ve imkânı olmadığı için ne ise odur. Nükleer parçacıklar düzeyine inildikçe artan belirsizlik ise başka bir zorunluluk tezahürüdür ve yaratıcı ilkenin yokluğunda tam zorunluluk olur.

Varlık silsilesi görünürden görünmeze doğru ilerler diyen görüşe göre insan görünmez bir varlıktır. *Maurice Nicoll* insanın görünmezliğini kesin ve açık olarak tasvir edilmiştir. “Bütün düşüncelerimiz, heyecanlarımız, duygularımız, hayallerimiz, dalgınlıklarımız, rüyalarımız, kuruntularımız görünmezdirler. Projelerimize, planlarımıza, sırlarımıza, tutkularımıza ait olan her şey, bütün ümitlerimiz, korkularımız, kuşklarımız, şaşkınlıklarımız, bütün muhabbetlerimiz, spekülasyonlarımız, düşünüp taşınmalarımız, tereddütlerimiz, bütün arzularımız, özlemlerimiz, şehvetimiz, sezişlerimiz, hazlarımız, hoşlanmayışlarımız, tiksinnmelerimiz, cazibelerimiz, aşklarımız ve nefretlerimiz bizzat görünmezdirler.” Dr. Nicoll bunların apaçık görünebileceği gibi hiç de açık olmadıklarını söylemektedir. Tamamen görünür olan madenden büyük ölçüde görünmez olan kişiye ilerleme, duygularımıza tamamen görünmez olan insanüstü Varlık Düzeylerine doğru bir gösterge olarak alınabilir, terazinin öbür ucunda bulunan maden düzeyinde, tam görünürlüğü olduğu gibi.²⁸²

Bir başka açıdan cansız maddeler seviyesinde, bağımsız bir gücün bulunacağı ‘iç mekân’ yoktur. Yani aslında ‘iç mekân’ hürriyetin sahnesidir. Ancak bir insan kendinin farkında olma gücünü kullandığı zaman kişi düzeyine, hürriyet düzeyine ulaşır. O anda yaşıyordur, başkalarınca yaşanıyor değil. Gerçi hâlâ geçmişte birikip hareketlerini belirleyen sayısız zorunluluk güçleri vardır; ama küçük bir çentik atılarak ince bir yön değişikliği meydana getirilmiştir. Hemen hemen dikkat çekmeyebilir ama kendinin farkında olarak birçok anlam birçok değişiklikler hâsıl edebilir ve hatta belirli bir hareketi önceki yönünün tersine çevirebilir.

Schumacher insanoğlunun hürriyete sahip olup olmadığını sorusunu insanın bir milyoner olup olmadığını sormaya benzetir. “Değildir, ama olabilir. Zengin olmayı amaç edinebilir; aynı biçimde, hür olmayı amaçlayabilir. ‘İç mekânında’ bir kuvvet merkezi geliştirebilir ve bu sayede hürriyetinin gücü zorunluluğunun gücünü aşar.

²⁸² Schumacher, a.g.e., s. 49.

Kendinin farkında olma gücünü ki hürriyetin gücüdür bu, her zaman ve değişmez olarak son kerteye kadar uygulayan, herhangi bir zorunluluğun harekete geçirmedığı kâmil bir varlık tasavvur etmek mümkündür. Bir İlahî Varlık olacaktır bu, kudretli ve hükümrân bir güç, kâmil bir Vahdet.”²⁸³

Her ne kadar bütünleşme, modern psikolojinin kabul ettiği gibi insana doğuştan garanti edilmemiş ve onun başlıca görevlerinden biri olarak kalmışsa da, açıktır ki insanoğlu kendinden aşağı herhangi bir varlıktan çok daha fazla iç birliğe sahiptir. Biyolojik bir sistem olarak o en ahenkli biçimde bütünleşmesine rağmen zihin düzeyinde bütünleşme daha az kâmindir fakat eğitim yoluyla büyük ölçüde gelişme imkânı vardır. Ancak, bir kişi, kendinin farkında olma gücüne sahip bir varlık olarak, genellikle zayıf bir şekilde bütünleştiği için kendisini her biri ‘Ben’ diyen birçok farklı kişiliğin bir araya getirilmesi olarak algılar.²⁸⁴ Kişi bu farklı algılayışı dış nesnelerde de sürdürür çünkü öğrenme süreci (veri işlem alt sistemi/ rasyonel akıl) bilinç dışı yansımalar ve kimlik duygusu filtrelerine sahiptir. Yani hakikat dil, gelenek, görenek ve öğrenme süreci gibi etkiler altında gerçekleşir. Hâlbuki Charles Tart ‘Bilincin Halleri’ isimli kitabında bahsettiği günlük alışılmış bilinç durumundan daha merkezde olan ‘müşahede’ doğduğumuz andan itibaren mevcuttur. Yeni doğan bebek bu saf müşahade ile dünyaya bakar. Zaman içerisinde "akıl kabı" dolup bilinç yüklendikçe müşahadenin "ışığı" azalır ve dünya "loşlaşır". Ve böylece aydınlıktan karanlık ve dar bir alana doğru ontolojik bir iniş başlar. Bu enerji günlük alışılmış bilinç durumunu (GABD) sürdürmemizi sağladığı gibi özgür irade ile hedefe de yönlendirebilir. Müşahade saflaştıkça GABD’de yer almayan muhabbet, anlayış, kardeşlik, hoşgörü, coşku, ümit, güven, sezgi, yaratıcılık, estetik, ahenk, huşu gibi latif duygular belirir. Bu asli evrensel duygular karanlık arttıkça örtülür. Günlük bilinç durumumuzun mutlak sabit bir yapısı yoktur. Bilinç durumu ontolojik olarak bir yönü karanlık diğer yönü aydınlık olan iki âlem arasında kayarak seyreder.²⁸⁵ Ancak bu iniş çıkışlar bilinç dışının derinliklerindeki gölge âlemde dahi insanı aslından yani diğer kutbu olan Gerçek benliğinden Merter’in ifadesiyle "Can"dan ayırmaz. İnsanın var oluşsal kutuplarından bahsetmeden önce Ken Wilber’in âlem tanımı önem arz etmektedir. Atman projesi adlı kitabında “gelişim

²⁸³ Schumacher, a.g.e., ss. 44-45.

²⁸⁴ Schumacher, a.g.e., ss. 44-45.

²⁸⁵ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 10. bs., Kaknüs Yayınları, 2012, ss. 114-17.

aslında bir evrim sürecidir, evrim ise aşkınlıktır, aşkınlığın son hedefi ise Tanrı'da sonuçlanan nihai birlik bilinci (Atman) dır” tanımı bulunmaktadır. Bu birlik bilincine (Unity Consciousness) tasavvufi karşılık olarak "akl-ı küll" de diyebiliriz. Var oluş konumu açısından insan bir kutupta beden diğer kutupta ise Can yer alan iki kutuplu bir varlıktır. Ve akl-ı kül ile Can vasıtasıyla ilişki halindedir.

Yeni doğmuş bir bebek "fikir" yani rasyonel düşünce tam olarak devreye girmediği için nefis-beden düalizmi oluşmamış ve içindeki "Can" vasıtasıyla, ayrı düştüğü birlik bilinci ile bağlantı halindedir.²⁸⁶ Bilinçdışı, tevhid bilincinden kopmakla oluşmaya başlar. Müşahede ontolojik alt konumlara inildikçe örtülür ve kişi gölgede kalır. Bir üst konum ikiye bölünerek alt bilinç konumunu oluşturur.²⁸⁷ Ken Wilber'ın bahsettiği iniş/nüzul ontolojisi çok katmanlı bilinç dışını ortaya koymaktadır. Jung'da kolektif bilinç dışı olarak arketiplerle temellendirilmiş olan bu kavram tasavvufta ilahi isimler ve sıfatlar olarak zikredilir zira asli sabit değerlerin dünyada somut nesneler haline dönüşmesi, Yaratic'ımızın güzel isimleri vasıtasıyla olur. Ancak arketiplerde bulunan kötülük anlayışı burada bulunmaz çünkü kötülük insanda isim ve sıfatların kıvamının bozulmasından kaynaklanır.²⁸⁸ Wilber alemi ikilik /dualizm ile açıklar ancak paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlayıcı bir zıtlıktır. İsim ve sıfatların zıtlığı ise bu anlamdan farklı bir yapı taşır.

Gerçek benliğin "birlik bilinci" ile ilişki durumunu ifade eden basamaklar varlık mertebeleri olarak bahsedilerek tasavvuftaki yeri bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

VI. ZİHİNSEL ŞEMASINI DEĞİŞTİRMİŞ BİREYLERİ BEKLEYEN DURUMLAR

Fowler inanç aşamalarından bir aşamadan diğerine geçiş sürecinde kişinin adeta “çakılı çivileri gevşemiş” gibi bir durum yaşadığını belirterek. Kişinin şuana kadarki bilme, değer atfetme, görüme ve eylemleri doğrulayarak haklı çıkarma şemaları

²⁸⁶ Merter ,a.g.e., s. 119.

²⁸⁷ Merter ,a.g.e., s. 138.

²⁸⁸ Merter ,a.g.e., s. 157.

değişime uğramıştır. Fowler bu duruma örnek olarak 11 yaş ateistlerini gösterir. 2. aşamada kullanılan Tanrı imgesinde karşılıklılık ilkesine göre gözlem ve deneyimlerle kötü insanları cezalandırma ve iyileri ödüllendirme konusunda Tanrı'nın “güçsüz” ya da “uykuda” olduğunu düşünürler. 3. Aşamaya geçiş ile birlikte böyle bir Tanrı anlayışı yenisi ile yer değiştirmektedir. Bu deneyim esnasında az veya çok acı, mücadele ve suçluluk ile üzüntü duyguları yaşandığı muhakkaktır.²⁸⁹ Ne var ki en travmatik olanı 3. aşamadan 4. aşamaya geçişte yaşanmaktadır. Bu geçiş üniversite öğrencileri, evlenme, yeni işe başlamak ve emeklilik durumu, boşanma, bir yakının kaybeden, hastalık veya sakatlık yaşayanlarda daha çok görülmektedir. Yaşanan ruhsal sıkıntının seviyesi de ilk ergenler için daha az olurken 30'ların sonları ve 40'ların başlarında olanlar için daha büyük mücadele gerektirir. Bunun sonucunda kişi ateizm ve agnostizme varabileceği gibi dinsel bir gruba bilinçli bir bağlılığa da geçiş yapabilir.²⁹⁰ Bu süreçte yaşanan aslında derinden yatırımlar yaptığı “tanrılar”ın kişiyi hayal kırıklığına uğratmasıdır. Ama önceki imgelerin yerine yeni ve daha yeterli imgeler ortaya çıkar. Bunlar ve Fowler “ciddi şüpheler” inancın bir parçasıdır düşüncesini inanç krizden doğar ve krizler doğurur cümlesi ile özetlemek mümkündür.

Zihinsel şemasını değiştirmiş bireyler *dönüşüm* aşamasında (conversion) önceki bilinçli ve bilinç dışı değer ve güç imgelerini yeni bir merkeze oturtarak bağlılık konusunda yeni bir bilinçli kabul ile yorum ve davranışlarını yeniden şekillendirmesi gerekir.²⁹¹ Moseley, yapısal dönüşüm ve düşünce/içerik (lateral) dönüşüm olarak isimlendirdiği iki dönüşümden bahsetmiştir. *Lateral* dönüşüm, önemli biriyle duygusal bağ kurmak için dinî geleneği terk edenler ve ideolojiyi arayan 4. Aşamadakiler arasında gerçekleşebilir. Diğer taraftan yapısal dönüşüm 3. aşamadan 4. Aşamaya geçenler arasında gerçekleşir. Kişinin inanç bakışını yenileme ve canlandırma etkisi olan dönüşüm için ise “yoğunlaşma deneyimleri” terimini kullanmıştır. Fowler’a göre ise inanç içeriklerinde önemli değişimlere yol açan ani veya aşamalı süreçler için

²⁸⁹ James W. Fowler, “Becoming Adult, Becoming Christian: Adult Development and Christian Faith”, *Harper&Row*, c. 42, sy. 3 (1984), s. 58.

²⁹⁰ Jeff Astley (ed.), *How Faith Grows: Faith Development and Christian Education*, London: National Society and Church House Publishing, 1991.

²⁹¹ Fowler, Nipkow, Schweitzer, “The Vocation of Faith Development Theory”, s. 26.

dönüşüm teriminin kullanılmasını, yapısal değişimin ise aşama değişimi ile aynı görülmesinin daha uygun olacağını vurgulamıştır.²⁹²

Jung bu dönüşüm sürecinde bir başka noktaya dikkat çekmektedir. Jung’a göre din hakkındaki düşünceleri değiştirme olgusunda ilk tutum yok olmayarak psişede gizil (latent) bir durumda bulunmaktadır. Çünkü eneginin korunumu ilkesine göre psişede var olan bir şey hiçbir zaman yok olmamaktadır. Bazen bu gizil tutum da kendisini Aziz Paul’un sara nöbetleri, R.Wilhelm’in erken ölümü gibi bedensel bir rahatsızlık şeklinde ortaya koyabilmektedir. Rüyalarını, imgelemlerini dikkatli olarak gözlemleyen kişi, çok ani olarak ortaya çıkan bu değişim aslında bilinçaltında çok uzun süredir hazırlanmakta olan bu değişimi bilinçli hale gelmeden fark edebilmektedir.²⁹³ Bu farkındalık ile birey içsel yaşamın en deruni parçalarını keşfetmesi ile ve asıl önemlisi bireyin bu öğeleri kabul etmeye hazır olması ile psişik uyum ve “Kendiliğin” kendini gerçekleştirme sağlanabilir. Örnek olarak kendi gölgesini kabul eden birey kendiliğinden derin bir sevgi duygusu hissederek düşman olarak gördüklerine dahi hoşgörü ile davranacaktır. Diğer taraftan Jung’a göre psişenin tabii, gizli tamlığı bütünlük olarak isimlendirilen şeyle aynı değildir. Ne zamanki bu tamlık gerçekleşir ve yaşama geçirilirse o zaman bütünlük haline gelebilir. İnsanın doğumuyla getirdiği biricikliğini gerçekleştirmesi de bireyleşme sürecinin amacıdır.²⁹⁴ Kişi dönüşümün başlangıcı olan farkındalıkla bu dünyadaki biricik serüvenini de başlatmış olmaktadır. Bireyleşme süreci ile bilincin oluşturduğu sahte acılar biterken bilincin çözülmez bulduğu sorunlar çözülmüş değildir; sadece geride kalmış veya aşılmıştır. “Daha önceleri en vahşi çatışmalara ve panik dolu duygulara neden olan şey, şimdi kişiliğin yüksek seviyesinden bakıldığında bir dağın zirvesinden izlenen vadideki bir fırtınaya benzemektedir. Anlaşılabacağı üzere bu durum fırtınanın gerçekliğini yitirdiği anlamına gelmektedir; daha ziyade bireyin onun içinde olmak yerine üstünde durduğuna işaret etmektedir.”²⁹⁵

Fowler yeni inanç sistemi şeması oluşturmuş kişinin geçmişi ile ilişkisi köklü bir şekilde koparılmasından ve yeni dönemde yeni dâhil olduğu grup ve çevrede toplu dua, kutsal metin okuma, ibadet etme, toplumsal hizmete katılma gibi etkinliklerle

²⁹² Ok, a.g.e., s. 103.

²⁹³ Richard Wilhelm, *Altın Çiçeğin Sırrı*, çev. Sezer Soner, 1. bs., Dharma Yayınları, 2002, ss. 200-201.

²⁹⁴ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 162.

²⁹⁵ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 163.

desteklenmesi, psikoterapi, dua deneyimleri, önceki yaşamın aktif imgelem yoluyla gözden geçirilmesi ile iyileşme sağlanmalıdır. Ve Tanrı'yla olan yeni ilişkisi ışığında, geçmiş inancının aşamalarını yeniden gözden geçirmesini ve zihinde yeniden oluşturmasını içermelidir. Çünkü önceki gelişimin yara izlerinden kurtularak ego gelişimi doğal olarak sağlanmalıdır.²⁹⁶ Gözden geçirme süreci sonunda bir sonraki aşamaya kararlı bir geçiş yapmak için kişi, artık iç eklemlemesinin/entegrasyonunun yeni bir temeline sahip olmuş olur.²⁹⁷

Zihinsel dini şemaları değiştirmek sadece kavramları ve manevi vasıtaları değiştirmek değil, aynı zamanda bir duygular setinden diğerine geçmektir. Duygularla beraber sınırlamalar devreye girer.²⁹⁸ Örnek olarak travmatik olaylar sonrasında kişinin bu olayı atlatabilecek gücü olduğu için başına geldiği duygusu kişide kendisini yüksek görme durumuna neden olabilir, bu gücün Mutlak Kudret sahibi olan Allah'dan geldiğini bilerek ego enflasyonuna düşmemeye çalışmalıdır.

“Gerçek” acı her zaman spiritüel zenginleşmeyi de beraberinde getirmektedir. Acı pozitif ve negatif olmak üzere çift yönlüdür. Eğer acı kabul edilip tevekkül ve rıza gösterilirse yapıcı bir yönü vardır. İnkâr edilmek istendiğinde durumu daha da kötüleştirir. Bununla birlikte kişi yaşadıklarını düşünerek geçmişi içinde taşımamalı, gerçekleştirdiği yükselişi her zaman yenilemeli ve aktif tutmalıdır. Bunu ise ancak Gazalî'nin alıntılıdığı bir kudsi hadiste bildirildiği gibi ilahî rabıttan hiç ayrılmadan sağlaması mümkündür:

“Şüphesiz kullarım arasında öyleleri vardır ki, Beni severler, Ben de onları se verim; onlar Beni özler, Ben de onları özlerim; Bana bakarlar, Ben de onlara bakarım Alametleri şudur ki gündüz, çobanın koyunlarını tuttuğu gölgede barınırlar. Kuşun alacakaranlıkta yuvasını arayışı gibi günbatımını özlerler ve gece gelince, gölgeler birbirine karışıp da döşekler serilince, yataklar kurulup her âşık maşukuyla baş başa kalınca, o zaman onlar ayağa kalkar ve secdeye varırlar ve Bana Benim ayetimle seslenirler ve Bana Benim lütuflarımla yan ağlar, yan feryad eder, yan hayret içinde,

²⁹⁶ Fowler, a.g.e., s. 289.

²⁹⁷ Ok, a.g.e., s. 216.

²⁹⁸ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 25.

yan yakınır bir halde, kâh ayakta, kâh oturarak, kâh rükû, kâh sücûd ile seslenirler. Ben de Benim uğruma nelere katlandıklarını görür, aşkımdan yakınmalarını işitirim.”²⁹⁹

²⁹⁹ Schimmel, a.g.e., s. 155.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANEVİ KRİZ DÜŞÜNCE YAKLAŞIMLARI

Bu çalışmada yaşamsal kriz zamanlarında dini başa çıkma yöntemlerinden ‘Tanrısal Eylem Düşüncesi’ temelli kişinin mevcut Allah tasavvurlarını sorgulatarak doğru yeni bir bilişsel şema oluşturması hedeflenmektedir. Yaşanan krizlerle başa çıkma metodu olarak öncelikle Allah tasavvurları üzerinde çalışılacaktır. Her bireyin krize yüklediği anlam farklı olduğu gibi yaşanan olaylar da kişiye özgü anlamlar içerir. Varoluşu anlamlandırmada kişinin tabiat ve sosyal alan ile ilişkisinin dışarı yansıyan yönü olan varlık mertebesi, bu anlamı kavrama ile doğrudan ilintilidir. Bu doğrultuda ikinci bir yaklaşım olarak kişideki dikey yükselişi sağlayarak mevcut problemleri daha üst varoluşsal basamaktan değerlendirmesini sağlamak bu çalışmanın amacıdır.

I. İSLAM’DA ALLAH TASAVVURLARI

İslam bilginleri Allah kelimesinin tarifini yaparken, "Allah, varlığı zorunlu olan bütün övgülere layık bulunan Zâtın adıdır" olarak tanımlamaktadırlar. Fakat Zâtını kavramak imkânsız olduğundan Allah’ın isim ve sıfatlarıyla tanınabileceğini vurgulamışlardır. Kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi madde özelliği taşımadığı için ancak kâinatla ve insanla ilişkisi bakımından tanınabilir. Allah âlem ilişkisi de esma-i hüсна ile açıklanabilir. Matüridi yaratıklara benzetme endişesiyle isim ve sıfat nispet etmenin yanlış olduğunu düşünen filozofları nefiy değil ispat konumunda kalmalarıyla eleştirir. Matüridi dinin yaşam ile iç içe olduğunu belirterek Yüce Yaratıcı’nın sadece düşünsel bir varlık olmayıp fiilen de mevcut bulunduğunu, O’nun ancak isim ve sıfatları yoluyla aklen idrak edebileceğini vurgulamak istemektedir. Ancak sadece akıl ile değil gönül hayatı da Yaratıcı ile münasebet kurmaya ihtiyaç duyar. Bu münasebetin sağlanmasında esma-i hüسنanın vazgeçilmez bir rolü vardır. İsimlerin kelimeler ve seslerle ifade edilmesi ve bu seslerin kulaklarda yankılanması söz konusu iletişimi geliştiren ve güçlendiren amillerdir. Kuran-ı Kerim’de dua ve zikrin ısrarla tavsiye edilmesinin bir sebebi de bu olmalıdır. Hz. Peygamberden rivayet edilen dua metinlerinde Esmâ-i

hüsnanın çokça yer alması dikkat çekicidir. Muhyiddin İbnü'l – Arabî'ye göre ilahî isim ve sıfatların bilinmesi ve tecelli etmesine özelde insan genel olarak da kâinat vesile olmuştur. Kulun çeşitli halleri ilahi isimlerin farklı tecellileriyle bağlantılıdır. “Her kulun haline uygun düşen ilâhî bir isim vardır ki onun Rabbi o isim sayılır, kul bir bedendir, ona tekabül eden ilâhî isim ise onun kalbi gibidir”³⁰⁰

Kâinatta insanın yegâne makamda bulunmasının sebebi ilâhî kelama muhatap alınması ve kutsal emanetin taşıyıcısı olmasındandır. Bu ise ilahî isim ve sıfatlarla ilişkiyi zorunlu kılmaktadır. Diğer bir deyişle insan isimleri bildiği için halife olabilmiş ya da halife olduğu için isimleri bilmıştır.³⁰¹

Âlemin kaynağı olan Aşkın- veya İçkin- bir Tanrı tasavvuruna ulaşması dini düşünce çağdaş düşünce ile çelişki göstermektedir. Çağdaş düşünce insanın gözlem ve duyulardan elde ettiği bilgilerden soyutlama yaparak basitten mürekkebe doğru bir düşünce sürecini takip ettiği tezinden hareket eder. Düşünce, somuttan daha soyuta doğru bir gelişme evresi takip ederek, soyut kavram ve düşüncelere, ruhlara, maddeden ayrı varlıklara, göksel cisimlere, en nihayetinde de Tanrı kavramına ulaşmıştır. Bu "pozitivist" ve ilerlemeci tarih tasavvuru, Tanrı kavramının insan "düşüncesinin doğal seyri" diye gördüğü bu soyutlama sürecinin bir tezahürü olarak ortaya çıktığını kabul eder. Dini kaynaklardan beslenen düşünceler ise, bu konuda farklı bir bilgi verir.³⁰² Bu bilgi, ilk insanın ilk peygamber olduğu fikrinden hareketle, insanın başından beri bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu söyler. Burada insana kendini bildiren ve tanıtan, bizzat Tanrı'nın kendisidir. Vahiy, insan ile Tanrı arasındaki bu bilgi akışının aracı olduğu gibi, Tanrı'nın insanı belirli bir gayeyle yaratması, insanların arasından peygamberler ve elçiler seçmesi, Tanrı-insan ilişkisini sadece insanın iradesine bırakmamak demektir. Bu yönüyle Tanrı'yı isimlendirmek, herhangi bir şekilde bilinmeyen bir varlığı değil, kendini tanıtan, kendine isimler veren bir varlığı tanımanın zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan İslam düşüncesinde, Tanrı'nın varlığı, isim ve sıfatları, âlem ve insan ile ilişkisi gibi konular başta olmak üzere değişik Tanrı tasavvurları ortaya çıkmıştır.

³⁰⁰ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-ül Hüsnâ Maddesi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, t.y., c. 11, ss. 404-418.

³⁰¹ Abdullah Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, 2009, s. 15.

³⁰² Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 19.

Tasavvufta önemli yeri olan haller konusu, sûfîlerin nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduklarını gösterir. Hallerin, Allah'ın lütuf ve ihsan alanı olması, sûfîler açısından ulûhiyetin sûfî üzerindeki görünümü olduğu gibi insanın da Allah karşısındaki teslimiyet durumunu gösterir. Yani insanın ilâhî isim ve sıfatlara mazhar ve muhatap olması, bir bakıma hallerin neticesidir. Geçmiş ve gelecek ile ilgilenmeyip zamanın yaşadığı hallerle ilişkilendirilmesi Allah'ın iradesi karşısındaki edilgen durumu anlatır.³⁰³

Abdullah Kartal 'İlahi İsimler Teorisi' kitabında halleri şu şekilde açıklamaktadır; "Tasavvufa göre hal, Allah'ın insandaki tasarrufudur. Bu çerçevede olmak üzere bazı halleri şöyle sıralayabiliriz: Murakabe, kurb, mahabbet, havf, reca, şevk, üns, müşahede, yakın. Diğer taraftan kabz-bast, heybet-üns, cem'-fark, gaybet-huzur, sahv-sekr, mahvisbat, telvin-temkin, kurb-bu'd, vb. birbirine zıt hallerdir. Belirtildiği üzere bütün bu kavramlar, iki durumu yansıtır: Birincisi, Allah'ın sûfî üzerindeki mutlak fail olduğunu. İkincisi ise, birinci duruma paralel olarak insanın Allah karşısındaki edilgen ve pasif durumunu. Bu iki durum, sûfîlerin nasıl bir ulûhiyet anlayışına sahip olduğunun göstergesidir. Bu da daha önce belirtildiği gibi sûfinin, ilahi isimlerin mahalli olmasıdır. Sözcüleri, kabz ve bast hallerini inceleyelim. Kabz, daralmak, bast ise genişlemek ve ferahlamak anlamlarına gelir. Kabz, salikte edebe aykırı bir hal ve hareketin meydana gelmesi durumunda kalbe gelen bir sıkıntı halidir. Bast ise, sûfinin gönlünün şen ve neşeli, zihninin açık ve duru olmasıdır. Kabz ve bast tasavvufta önemli iki haldir. Sûfinin, niçin kabz veya bast haline muhatap olduğu sorusu, bizi ilâhî isim ve sıfatlar bahsine götürmektedir. Zira Allah, Kâbız'dır ve Bâsıt'tır. Bu yüzden söz konusu iki isim, değişik şekillerde insanda etkili olur."

Kuşeyri'e göre de kul, hangi ismin gereği olarak bir hale sahipse, halini değiştirmeye çalışmak yerine ona rıza göstermelidir. Öyleyse tasavvufun haller nazariyesi, Allah'ın sûfide mutlak fail olduğunu ve sûfinin de durumuna göre sürekli İlâhî sıfatların etkisi altında olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle haller nazariyesi, Allah ile insanın sürekli ilişki içinde olduğunun göstergesidir. İlâhî ve beşeri varlık alanlarının ayrımı ya da ikilik vahdet-i vücud ile anlaşılabilir ve tevhide ulaşılabilir. Bu anlayışı Cüneyd-i Bağdadi "Elest bezmi" ne dayandırır, "Sonra şöyle buyurdu: 'Rabbin

³⁰³ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 102.

Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’Böylece Allah, kendi varlığından başka bir varlıkları yok iken onlara hitap ettiğini haber verdi. Zira onlar, kendi varlıkları ile değil, Hakk’ın varlığı ile vardılar. Hak, orada Hak ile var idi. Bu varlığının mahiyetini O’ndan başkası bilemez ve O’ndan başkası bulamaz. Allah, onların varlığını bilerek, onları kuşatarak ve görerek, onları mücerret ruh halinde yarattı. İşte ezelde ezel için mevcut olanlar, o kimselerdir ki, bu dünyadaki varlıklarına kavuşmuşlardır. Bunlar, fenaya ulaşıp Allah ile bâki olurlar. İşte o zaman, onları, Rabbâniyet sıfatları, ezeliyet eserleri ve deyyumiyet alametleri kuşatır. Allah, bu dünyadan geçmek, bekâlarına devam etmek, gizli ilmini onlara göstermek ve onları kendisiyle cem etmek için bu sıfatları onlarda ortaya çıkarır.”³⁰⁴

Misak, varolmadan önceki ezeli ahittir. Fena ve beka, bu dünyaya geldikten sonra misakı unutan ve ondan uzaklaşan insanın kendini yeniden ezeliyet âlemine doğru yönlendirmesidir. Son aşama olan tevhid ise, yeniden misaktaki duruma dönmektir. Bu bakımdan Cüneyd, fenâ ve tevhid teorisini bu misaka dayandırır.

Fena, kulun beşeri varlığını unutup Hakk’ın varlığında eriyip kaybolmasıdır. Bunun üç mertebesi vardır. Birinci mertebede fenâ, kulun Hakk’ın emirlerini ve iradesini kendi şahsi istek ve arzularına tercih etmesidir. İkinci mertebede, Hakk’ın iradesine uyup O’na bağlanan kulun ibadetlerdeki haz ve zevklerden fâni olması, Hak ile kendisi arasına hiçbir vasıtanın girmemesidir. Üçüncü mertebede fenâ, Hakk’ın tecellileriyle kendinden geçen kulun içinde yaşadığı hakikati de görmemesidir. Bu durumda kul nefsinden fâni, Hak ile bâkidir.

Cüneyd havassın tevhidini tanımlarken “kulun Allah Teâlâ’nın huzurunda bir hayalet ve karaltı gibi olması, ilâhî kudretin hükümlerinin mecrasında Allah’ın tedbir ve tasarrufunun üzerinde carî olması, bu hal içinde tevhid deryasının dalgaları arasında boğulması, böylece nefsinden, halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten fâni olması, bu fenânın Hakk’a yakınlık makamından Allah’ın vahdaniyet ve varlığının hakikatine erişilmesi dolayısıyla hâsıl olması, fenâ halinde Hakk’ın kuldan murat ettiği şeyi bizzat kendisi ifa ettiği için kulun his ve hareketlerini

³⁰⁴ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, ss. 104-109.

kaybetmesidir” benzetmelerini kullanır. Sonuç olarak bu teslimiyet ile kul son halinde ilk durumuna döner, olmadan önce olduğu gibi olur.³⁰⁵ Bu tanım Maslow’un “Kendini gerçekleştirmiş insan kaybettiklerini kazanmış olandır” tanımı ile benzerlik göstermektedir.

Cüneyd’in " kulun son halinin ilk hali durumuna dönmesi, olmadan önce olduğu gibi olmasıdır" cümlesi, tam olarak tevhidi tanımlar. Cüneyd’in bu tanımı başka sûfler tarafından farklı üsluplarla tekrarlanmıştır. Sözgelisi bir tanımda tasavvuf "varlık iddiasından masum olmaktır" şeklinde tanımlanırken başka bir tanımda "sûfi, ne yamaları ve secdeleri ile ne de şekil ve adetleri ile sûfidir. Sûfi varlığı olmayan kimsedir" denilir.

Abdülkerim el-Cili’ye göre fenâ, Hakk’ın tecellisi altında kulun zatının ortadan kalkması ve ben bilincinin silinmesi; bekâ ise, kulun, Allah’ın sıfatları ve isimlerinin hükmü altına girmesidir.³⁰⁶ İlâhî sıfatlar konusuna semavi kitaplar ışık tutmuş "Biz insana şah damarından daha yakınız"³⁰⁷ fakat dünya gözüyle göremediği Yaratıcı’yı "gerektiği kadar" tanıyabilmesi için O’nu vasıflandırmıştır. Mesela "O Evvel, Ahir, Zahir, Batındır"³⁰⁸ mealindeki ayet zât ve sıfat arasındaki münasebete önemli ölçüde açıklık getirmiştir. "Evvel" ilk (ezeli) demek olup yaratıcı (İlk sebep, illet-üla) özelliği taşır. "Ahir" ise son, sürekli (ebedi) demektir. Bütün değişiklikler, oluşum ve bozulmalar (kevn ü fesad) yaratılmışlarda etkili olup evvel ve ahire nispetleri O’nun fiillerinin eseri olmaktan ibarettir. Zâtı itibariyle "batın" (gizli, duyular ötesi) olan yüce Allah, oluşum ve değişikliklerin delalet ettiği sıfatlarıyla zahirdir.

Bu iki ayette kişileşmiş adı olan Allah’ın hayal gücü ile tasavvurun fevkinde olan Aşkınılığı ve İçkinliği kendisidir. Aynı varlığın aynı anda iki durumda bulunması biçimsel mantığa uymadığı ve zaman ile mekân koordinatlarına yerleştiremediğimizden, O’nun özünü düşünce kurallarımız ile kavrayamayız. O’nun, Kendisini bize tanıttığı ölçüde Onu kavrayabiliriz ancak. Kendisini bize tanıttığı yer, İhlâs Sûresidir.

³⁰⁵ Cüneyd Bağdadi, *Resailü'l-Cüneyd*, Daru İkra', 2005, ss. 58-59.

³⁰⁶ Abdülkerim Cili, *El-Menazirü'l-İlahiyye*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 1, ss. 149-150.

³⁰⁷ el-Kâf, 50/16.

³⁰⁸ el-Hadid, 57/3.

“Allah o kadar yücedir ki ne akıl, ne his ne de nas hiçbir şey ona ulaşamaz, O her şeyi aşar, hiçbir şey ona erişemez ve kavuşamaz. Bu hususa Mûteâl Allah (yani aşkın uluhiyyet telakkisi, transcendental) telakkisi adı verilmektedir. Aklın verisi olan bir şey Allah değildir. En büyük sûfîlerin bile anlattıkları şey tevhidin hakikati ve mahiyeti değildir. Allah’ın bilinemez ve kavranamaz bir varlık oluşu, onun insan düşüncesini ve muhayyilesini aşan mutlak gayb oluşundan ileri gelmektedir. Akıl sadece keyfiyeti, vasfı, hususiyeti, nişanı, alameti ve emaresi bulunan varlıklar hakkında bilgi sahibi olur. Sûfîler şu husus üzerinde ittifak etmişlerdir: Allah üzerine delil sadece Allah’dır. Akıl ise mahlûktur. Sadece kendisi gibi mahlûk olan varlıklar hususunda delillik yapar. İbn Ata, "Kulluk için ve Hakk’a nasıl ibadet edileceğini bilmek için akıl bir alettir, Rubûbiyet vakıf olmak için değildir", demiştir. Hz. Aişe, “Kim, Muhammed Rab’ını gördü, derse, kocaman bir yalan söylemiş olur”, der. Hz. Peygamber’e, “Miraçta Rab’ını gördün mü”, diye sorulmuş, O da, “O bir nûrdur, nasıl görebilirim ki” demiştir. Bir hadisin meali de şöyle: “Allah’ın hicabı ve perdesi nûrdur veya nârdır. Bu perdeyi açsa ve ortadan kaldırsa, Zâtı’nın şuaları, var olan her şeyi yakar kül ederdi. Allah’ın zatını ve gaybi hüviyetini örten zulmani hicaplardan başka, binlerce nûranî perdeler vardır. “Gözler onu idrak edemez, O ise gözleri idrak eder”³⁰⁹ ayeti de bu şekilde anlaşılmıştır.

Hosinski ‘The image of the unseen God’ kitabında Tanrı’nın henüz tamamlanmamış olduğunu söyleyerek On dokuzuncu yüzyılın başlarında Schleiermacher’in ileri sürdüğü bütünlük teorisi ile Sonsuz’daki sonlu ve Sonludaki Sonsuz’a bağlı bir kozmik bütünden bahsetmektedir.³¹⁰ Bu ise insanın düşünce gücünün Allah’ın Zât’ını hakkıyla bilmeye yetmediğinin bir göstergesidir.

Sûfîler, anlatılan sebepler dolayısıyla Allah’ın Zâtı üzerinde düşünmeyi uygun bulmamışlar, bu nokta da düşüncenin insanı yanıltacağını ve hatta mahvedeceğini ileri sürmüşlerdir. "Allah sizi kendinden sakındırmaktadır"³¹¹ mealindeki ayeti, Zâtı üzerinde düşünmekten sizi menetmektedir, şeklinde anlamışlardır. Hadis olarak da rivayet edilen şu ifadeyi bu noktada tekrarlayıp durmuşlardır: "Her şeyde düşününüz. Sadece Allah’da

³⁰⁹ el-Enâm,6/13.

³¹⁰ Thomas E. Hosinski, *The Image of the Unseen God: Catholicity, Science, and Our Evolving Understanding of God*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017, s. 69.

³¹¹ el-Âl-i İmran,3/28.

düşünmeyiniz. Zira O’nu hakkı ile takdir edemez ve helâk olursunuz." Sûfiler akıl ve tefekkür ile ulaşamadıkları bu noktaya vecd, keşf ve aşk yolunda ulaşmayı denemişlerdir. "Subhaneke ma arefnake hakka ma’rifetik" (yüce Allah’ı tenzih ederiz, Seni hakkiyle bilemedik, layıkıyla hakkında marifet sahibi olmadık). Sûfiler bu cümleyi, "Seni hakkiyle takdir edemedik veya sana hakkıyla ibadet edemedik" tarzında tekrar etmek suretiyle de aynı şeyi anlatırlar.”³¹²

Bu durum hakkında tasavvuf deneyiminde ‘iradî’ ve ‘irfanî’ olarak iki tutum sergilenmiştir. İradî tipteki mutasavvıf kader ve özgür irade ikileminin neden olduğu ayrımlaşmadan uzaklaşmak için "Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak" ve kendi iradesini tamamen Allah’ınkiyle bütünleştirmek ister. İrfanî tipteki mutasavvıf ise (ârif), Allah’ın yarattığı evreni çözmeye ve tecellilerinin derecelerini derinlemesine anlamaya çalışır; ancak hiçbir O’nun Zât’ını ‘bilmeye’ kalkışmaz. Marifet hakkında düşünenlerin başında gelen Zünnûn-ı Mısırî dostlarını "Allah’ın Zâtı hakkında tefekkür cehalettir; O’na işaret etmek şirktir; hakikî mârifet hayretten ibarettir" diyerek uyarmıştır.³¹³

Deist Tanrı tasavvuru ile Tanrı’nın varlığının kabul edilmesi Tanrı’nın âlem ile ve insan ile ilişkisini ortaya koymak bakımından yeterli değildir. Bu anlayışın temelinde Grek felsefesinin de etkisiyle Tanrı’yı değişme ve hareketten korumak maksadıyla "oluş ve bozuluş" âlemiyle irtibatsız bir şekilde tasavvur etmeleri vardır. Âlemin bir düzen içinde işlemesi, bu düzeni koyan kendisi bile olsa, Tanrı’nın kudretini sınırlayan bir şeydir. En önemlisi de, birey ile Tanrı arasında bu durumda bir ilişkinin kurulması imkânsız olarak duanın, ibadetin ve kişisel yükümlülüğün anlamı kalmamaktadır. Buna mukabil her an âleme müdahale edebilen ve âlem ile sürekli bir ilişki içindeki dinamik Tanrı tasavvurunu temellendirerek bunun aşılması gerekmektedir. Bu ise Tanrı’nın varlığıyla birlikte onun isim ve sıfatlarının da kabul edilmesiyle mümkün olabilecek bir şeydir. Öyleyse ilahi isimler veya sıfatların kabul edilmesi, kelamcılar için teist Tanrı tasavvurunun gerektirdiği bir neticedir. Bu nedenle Zât ile sıfatların ilişkisini tartışırken

³¹² Süleyman Uludağ, "Tasavvufta Ulûhiyet Telakkisi", *Fikir ve Sanatta Hareket*, c. 7, sy. 180-181 (1980), ss. 3-10.

³¹³ Schimmel, a.g.e., s. 24.

taaddüd-i kudema sorunu- bazen de sıfatların birbirleriyle ilişkileri ve sıralamasını tartışmışlardır.³¹⁴

Sûfilere göre tevhid Allah'ın âlem ve insandan uzaklığına işaret etmiyor, tam tersine insanın Allah'ın varlığında erimesini ifade ediyordu. Yani sûfiler için önemli olan Allah'ı bir şekilde araştırmak ve tartışmak değil, O'nu yaşamak ve içselleştirmektir. Allah sürekli müşahede edilerek içselleştirilebilir.³¹⁵ Kelamda tevhid, âleme sürekli müdahale etmekle birlikte, tamamen uzaklaştırılmış bir ulûhiyeti ifade ederken, sûfiler, tevhidi, Allah ile insanı yakınlaştırmak ve insanın da ulûhiyetin kapsamına girmesi anlamında kullanmışlardır. Bu anlamı en iyi şekilde ifade ettiğini düşündüğümüz Cüneyd'in sözünü aktarabiliriz. "Tevhid, kulun, Allah'ın huzurunda bir hayalet gibi olması, ilâhî kudretin ahkâmının mecrasında Allah'ın tedbir ve tasarrufunun üzerinde olması, bu hal içinde tevhid deryasının dalgaları arasında boğulması, nefsinden ve halkın onu kendi işleri için davet etmelerinden ve buna cevap vermekten fani olması, bu fenanın Hakk'a yakınlık makamında Allah'ın vahdaniyet ve vücudunun hakikatine erişilmesi dolayısıyla meydana gelmesi, fena halinde Hakk'ın kuldan murat ettiği şeyi bizzat kendisi ifâ ettiği için kulun his ve hareketini kaybetmesidir. Yani tevhid, kulun son halinin ilk haline dönmesi ve olmadan evvel olduğu gibi olmasıdır." Yani tevhid beşerilikten sıyrılıp ulûhiyet kapsamına girmesidir.

Sûfilerin Tanrı tasavvurunda Tanrı ile insan ilişkilerini daha duygusal bir içerikle ele alındığı görülmektedir. Zühd dönemi olarak anılan ilk dönemde Allah ile insan ilişkisi daha ziyade korku ve aşırı günah bilinci üzerine kurulmuştur. İlk dönem zahidlerinde Allah korkusunun vurgusunu belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Bu hususta Hasan Basri'nin, "Gerçek anlamda zerre miktarı korku, bin miskal oruç ve namazdan daha hayırlıdır" sözü örnek verilebilir. Bunu takip eden süreçte Allah öncelikle bir sevgi konusu ve objesi olarak görülmeye başlanmıştır. Birbirinin tamamlayıcısı bu iki süreçte, kulun Allah ile ilişkisi sevilen, bu nedenle de kendisinden çekinilen (reca ve havf) bir ilişki esasında teessüs etmişti. Sûfiler teist Tanrı tasavvuruna karşı çıkarken zâhir ulemasının kabullenemeyeceği ölçüde Allah ile yakın

³¹⁴ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, ss. 36-37.

³¹⁵ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 94.

bir ilişkiden söz etmişlerdir.³¹⁶ Bu ilişkideki görünimleri ve zıtlıkları sağlayan, birbirine bağlayan, ilâhî isimlerin yer aldığı ulûhiyet makamıdır. Abdülkerim Cili, ulûhiyet ile ilgili olarak şöyle der: "Bilmelisin ki, varlık hakikatlerinin tamamı ve bunların mertebelerinde korunması, ulûhiyet olarak isimlendirilir. Varlık hakikatleri ile ulûhiyette mazharların zahirle olan hükümlerini yani hak ile halkı kastediyorum. Ulûhiyetin anlamı, ilâhî ve kevni mertebelerin tamamını kapsamak ve her birine varlık mertebelerindeki yerini vermektedir."

Bu noktada sûfîler açısından ulûhiyet, bize bir Tanrı tasavvuru sunmaktadır. Ulûhiyet ile ilgili rahmeti gazabını geçen bir Allah tasavvurunun olduğunu söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabi'ye göre varolan bütün zıtlıklar, aslında câmiu'l-ezced olan Allah'tan kaynaklanmaktadır. Nitekim rahmet -gazab, hidayet - dalalet, affetmek - intikam almak, cemâl - celâl gibi bütün özellikler Allah'ın özellikleridir. Ne var ki, sûfîler genellikle bu nitelikler içerisinde daima rahmet - gazab zıtlarını belirleyici olarak görmüşlerdir. Yaratılış ve varlığın meydana gelmesi, ilâhî bir rahmettir. Bu bakımdan kısaca söylemek gerekirse, Allah'ın rahmeti asıl; gazabı ise onun fer'idir. İbnü'l-Arabi, rahmetin kuşatıcılığı ile ilgili şöyle der:

"Bilmelisin ki, Allah'ın rahmeti, her şeyi hüküm ve varlık bakımından kapsar. Gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana gelmiştir. Bu yüzden Hakk'ın rahmeti gazabını geçmiştir. Başka bir ifadeyle rahmetin Hakk'a nisbet edilmesi, gazabın O'na nisbet edilmesinden öncedir. Her hakikatin (ayn) bir varlığı olduğu için Hakk'ın rahmeti bütün hakikatleri kuşatmıştır. Çünkü Allah, merhametiyle o hakikatin dışta var olmakla ilgili isteğini kabul etmiş, böylece onu var etmiştir. Bu nedenle Allah'ın rahmetinin her şeyi varlık ve hüküm bakımından kuşatmıştır."³¹⁷

Bu bakımdan İbnü'l-Arabi ile başlayan metafizik dönemin tasavvuru, "rahmeti gazabını geçen Allah'tır ve dolayısıyla Allah, âlem ve insanlarla esas olarak rahmet yönüyle ilişki içerisinde.

Belirtildiği gibi ilk dönem sûfîlerinin asıl gayesi, Allah'ı ahlâkın bir ideali olarak görmek ve insanın ilâhî isim ve sıfatlara ahlaki içerik bakımından benzemesini

³¹⁶ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, ss. 48-50.

³¹⁷ Seyit Avcı, *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin hadis anlayışı*, Ensar Yayıncılık, 2005, s. 181.

sağlamaktı. İbnü'l-Arabi geleneğinde ahlaki olgunlaşmasının yanında gerek varlığın meydana gelmesi ve gerekse insanın bilgisel olarak yetkinleşmesi, ancak isimlerle mümkün olması, insanın, epistemolojik ve ontolojik kaynağının da isimler olduğu ve dolayısıyla insanın varlığının ve bilgisinin isimler vasıtasıyla tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir.³¹⁸

Tasavvuf, "İlâhî ahlâk ile ahlâklanmak" demektir ve gaye bu ahlâkın gerçekleştirilmesinin önündeki en önemli engel olan dünyevi meşgale, arzu ve ihtiraslardan kalbi arındırmaktır. Bir diğer deyişle Mutlak Kudret sahibi karşısında tam edilgin ve teslim olmuş bir hale gelebilmek için, insana sahip olan her türlü şeyden azat olmaya çalışmak ilkesine dayalıdır. Bu anlamda tasavvuf "hiçbir şeye malik olmamakla birlikte hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır."³¹⁹

Bu ahlâkın en etkin gözüktüğü peygamberlere atıfla tasavvuf tanımlanırken şöyle denilir: "Sûfi, İbrahim'in hissettiği ve Allah'a itaat ettiği gibi kalbinin dünyadan kurtulduğunu hisseden, teslimiyeti İsmail'in teslimiyeti gibi olan, hüznü Davud'un hüznü gibi; fakrı İsa'nın fakrı gibi; şevki, münacatı anında Musa'nın şevki gibi ve ihlası Muhammed'in (s.a.v.) ihlası gibi olan kimsedir."³²⁰ Sûfinin bu hallere ulaşması ise tasavvufî yönteme yani insanın kötü niteliklerini değiştirip onların yerine iyi nitelikleri yerleştirmek esasına dayanır.

İlâhî ahlâk ile ahlâklanmak iki açıdan olabilmektedir: Birincisi, ilâhî isimler, ilâhî ahlâka ulaşmak için idealdir. İkincisi ise, ahlâki yetkinliğe ulaşmak ve isimlerin otoritesi altına girmek için onların gereği olarak zıddını sûfinin taşımasıdır. Çünkü bu da bir bakıma ilâhî isimlerin sûfide tahakkuku anlamına gelmektedir.³²¹

Gerçekte insanın kendini bütünüyle Hakk'ın iradesine teslim edebilmesi, tasavvufun fena terimiyle dile getirdiği ana hedefini teşkil eder. Bu hususta tasavvuf "nefsi Allah'ın irade ettiği şey üzerine bırakıvermendir"³²² olarak tanımlanmıştır. Öte yandan kendilerini ilâhî iradeye böyle teslim eden sûfiler, "Hakk'ın hücreindeki

³¹⁸ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 56.

³¹⁹ İmam Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, Hikmet Neşriyat, 2012, s. 280.

³²⁰ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayıncılık, 2013, s. 476.

³²¹ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 88.

³²² Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, s. 280.

çocuklar"³²³ olarak tanımlanır. Çünkü onlar, kendi iradelerinden çıktıkları için bir anlamda yükümlülükten kurtulmuş ve korunmuş kimselerdir. Pek çok tasavvuf tanımı, sabrın bu yönü üzerinde durmuştur ve "kadere karşı rıza" en önemli ahlak ideali sayılmıştır. Bu yönüyle tevekkül, rıza, teslimiyet gibi pek çok kavram, meselenin bu boyutunu anlatır ve tasavvufun kazandırmak istediği haller olarak zikredilir. Diğer taraftan yaratıklardan görülen eziyetlere karşı sabır da, sabrın sosyal ve dışa dönük kısmını temsil eder. Bu yönüyle sabretmek, sûfilerin hemcinslerine karşı ideal davranışları olduğu kadar aynı zamanda bu davranış, bütün yaratıkları Hakk'ın kulları olarak görmekten kaynaklandığı için Hak'dan geldiği kabul edilir. "Sûfi, bütün mahlûkatı kendi ailesi olarak görmedikçe sûfi olamaz" denilir. Bu tanım, sûfilerin insanlarla ilişkilerinde düstur edindikleri bir ilkedir. İnsanlardan kaynaklanan sıkıntılara sabır veya onlara ve davranışlarına rıza göstermek ile Hakk'ı razı etmek arasındaki çelişki, başka sorunlara yol açmıştır. Bu yönüyle riyadan uzak durulması vurgulanmıştır. Bunun en güzel örneğini Melamiler göstermektedir.³²⁴

Sûfilerin Allah tasavvurunu belirleyen ana konulardan bir diğeri Allah'ın mutlak fâil olmasıdır. Böyle bir Tanrı, âlemi yoktan yaratmış, insanı yaratmış, ona varlık vermiş, akıl vermiş, âleme nizam yerleştirmiş, insanı yükümlü tutmuş, ona emir ve yasaklar vermiştir. Bu dünya hayatındaki tavrına göre de ahirette insanı yargılayacaktır. Bu anlamıyla Tanrı "malikü yevmi'd-din" yani "hüküm ve din gününün sahibi"dir. Allah'ın en önemli isimlerinin çoğu, insanı yükümlü tutan, ona doğruyu gösteren, kendisini bir amaç ve gaye varlık olarak ona tanıtan, iyi ve kötü davranışları cezalandıran, dilediğine mülk veren, dilediğine vermeyen, dilediğini zelil eden gibi insan davranışlarını doğrudan ilgilendiren anlamlar taşımaktadır. Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışının en önemli yansıması, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla ahlaklanmanın anlamında ortaya çıkar.

Fena-beka teorisi olarak tanımlanan böyle bir anlayışta Allah'ın isim ve sıfatlarıyla iki tür ahlâklanmak mümkündür: Birincisi Allah'ın olumlu niteliklerini bir erdem ve ahlâki ideal olarak benimsemektir. Bunların başında rahmet, bağışlamak, cömertlik vb. gibi diğer yönüyle insanın diğer insanlar ve çevresiyle ilişkilerini

³²³ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, s. 281.

³²⁴ İbrahim Gürses, *Sufi Kişilik Psikolojisi Melamiler Örneği*, 1. bs., Hece Yayınları, 2020.

belirleyen davranışlardır. Ancak esas olarak ilâhi ahlâkla ahlaklanmak Allah'ın Kudret ve Rablğının tecelli ettiğı edilgin ve teslim olmuş bir ahlâka sahip olmaktır. "Yani Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, "kulluk özellikleriyle bezenmek" demektir. Bu sayede insan Allah'ın Kemal ve Kudretinin farkına varabilir. Başka bir ifadeyle insan ne ölçüde kul olursa, o ölçüde Rabı tanır ya da Rablık o ölçüde ortaya çıkar. İnsan ne ölçüde tevekkül ederse o ölçüde, Allah'ın Rezzak oluşuyla ahlâklanır. İnsan ne ölçüde rıza gösterir ve kadere teslim olursa, o ölçüde ve oranda Hakk'ın Âlim olduğunu kavrar. Çünkü insanın tevekkül etmesi, kadere rıza göstermesi, teslimiyetle buyruklara uyması, esas itibariyle Allah'ın Ehl-i Sünnet ilkelerince belirlenmiş nitelikleri hakkındaki tasavvurundan kaynaklanır. Allah, ilim sahibidir, rahmet sahibidir, rızık verendir, aziz edendir vs. insan Allah'ın her şeyi hakkıyla bilip kendisi ve âlem için en iyiyi gözüteceğini düşünürse, kendi adına en iyiyi bilen Allah'a itimat eder. Bu durumda tevekkül ya da rıza veya benzeri nitelikler, Hakk'ın niteliklerinin karşısında edepli davranmanın bir ölçüsü haline gelir."³²⁵ Bu anlamda Allah'ın isim ve sıfatlarına mahal olmak aynı zamanda onlarla ahlâklanmak anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabi düşüncesinde yer alan İlâh - me'luh, Râzık -merzûk, Rahîm - merhûm görelilik ilişkileri de bu şekilde düşünülmüştür.

Pek çok tasavvuf tanımı Allah'ın kudretini gösteren ve bunun gereğini yapmayı vurgulayan anlamlar taşır. Bir tanımda "Sûfî, 'Seni kendim için seçtim'³²⁶ ayetinde olduğu gibi halktan uzaklaşıp Hakk'a vasil olan ve bütün gayriyetten uzaklaşandır"³²⁷ denilir. Allah'ın mutlak kudret ve irade sahibi olması, kulda kudret ve iradenin terki şeklinde ortaya çıkar. Bütün iradenin Allah'a bırakılması, O'nun Kadir-i Mutlak olmasının bir yansımasıdır. Bu anlamıyla "tasavvuf sırların safâ bulması, Allah'ın razı olduğu amelleri işlemek ve halk ile sohbet etmekle birlikte ihtiyarın ortadan kalkmasıdır." Sâlikin böyle bir Allah tasavvurunu taşıyabileceğı en ileri nokta, her an O'nunla birlikte olma bilincidir.

Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvuru, zorunlu olarak insanın kudret-i ilâhiyyenin tahtına girmesini istilzam eder ki, tasavvufun ile değişik süreçlerden geçerek insanın bu

³²⁵ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 96.

³²⁶ el-Tâhâ, 20/41.

³²⁷ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, s. 282.

bilince ulaşması hedeflenmektedir. Bazı tanımlarda tasavvuf, "kovsa bile sevgilinin kapısında beklemektir"³²⁸, "Sûfî, dünyanın afetlerinden fani olduğunda dünyaya dönmeyen ve yüzünü Hakk'a doğru çevirdiğinde ondan dönmeyen kimsedir. Hadis varlıklar, hiçbir şekilde ona etki edemezler"³²⁹ görüldüğü şekilde, ilâhî sevgi anlayışı ile mutlak anlamda Allah ile insanın benzersizliğine ve zıtlığına vurgu yapan kalamî bakış açısının getirdiği sorunları aşmayı başarmışlardır. Sûfîlerin mahabbet bahsinde ortaya koydukları gibi sevginin iki vechesi vardır: Birincisi Allah'ın kulu sevmesi, ikincisi ise, kulun Allah'ı sevmesidir. Ancak hangi açıdan bakılırsa bakılsın, tasavvufta Allah ile insan arasındaki ilişkiyi belirleyen temel öge, ilâhî sevgi motifidir. İbnü'l-Arabi ilahî sevgi anlayışını daha geniş çerçeveden ele alsa da, ilâhî sevgi anlayışı bütün dönemlerde hâkim olan bir anlayıştır.³³⁰

Allah tasavvurunun temelini oluşturan iki unsur ise Aşkılık ve İçkinlik meselesidir. İbnü'l-Arabi zâtın iki vechesine şöyle işaret eder: "Allah mutlak birdir: Çokluk, bizce bilinen nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Biz, doğururuz, doğuruluruz, O'na dayanırız, birbirimizle yeterli hale geliriz. Mutlak Bir ise, bu niteliklerden münezzehtir Dolayısıyla Hak bizden müstağni olduğu gibi isimlerden de müstağnidir. Bir sureden başka Hakk'a ait nisbetler yoktur. Bu sure, ihlas suresidir ve Hakk'ın nitelikleri hakkında inmiştir. O halde, bizim (var olmamızı) talep eden ilahi isimler bakımından Allah'ın mutlak birliği, çokluğun birliğidir. Bizden ve isimlerden müstağniliği bakımından Allah'ın mutlak birliği ise, ahadiyyetü'layn, yani ayniyet birliğidir (özdeşlik). Her ikisi de, Allah'a el-Ahad ismini verir."³³¹

Bir yönüyle isimler, varlıkların kaynağı ve sebebidir. Yani yaratılışı açıklayabilmek için isimlere ihtiyaç vardır. Çünkü herhangi bir şekilde bilinmeyen Zât, aynı zamanda herhangi bir nitelikte de sınırlanamaz. Bunun anlamı, yaratmak, var etmek, bilmek, merhamet etmek vs. gibi dini metinlerde Allah'a izafe edilen hiçbir fiilin Zâta nisbet edilmemesidir. Ancak bu noktada kalmak yani soyutlayıcı aklın Tanrı hakkındaki yargılarına takılıp kalmak, sûfîlerin eleştiriler yönelttiği yerdir. Nitekim İbnü'l-Arabi'nin "Tanrı'yı yüceltme amacıyla" iyi niyetli saydığı bu yaklaşım sahipleri,

³²⁸ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, s. 281.

³²⁹ Attar, a.g.e., s. 795.

³³⁰ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, ss. 99-100.

³³¹ Muhyiddin İbn Arabi, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu'l-Ala el-Afifi, Beyrut, 1980, s. 105.

mutlak bir selbîlik ile Tanrı'yı işlevsiz bir Tanrı olarak tasavvur etmişlerdir.³³² Hâlbuki İbnü'l-Arabi'nin dikkat çektiği gibi, dinin Allah tasavvuru -yüce sıfatlara sahip olsa bile- âlem ile özelde de insan ile ilişkili bir Allah'dır. Sûfilerin, Aşkîlık (tenzih) ve İçkinlik'in (teşbih) birlikteliği formülasyonları böyle bir Allah anlayışının yansımasıdır. Allah hakkında tam ve doğru hüküm, her iki boyut birlikte değerlendirmekle ancak gerçekleşebilir. Öyleyse Zâtın birbirini ilzam eden esas iki vechesi, Aşkîlık (tenzih) ve İçkinlik (teşbih)'tir ki, birincisi, Zâtın müstağniliğine, ikincisi ise, âlemle ilişkisine işaret eder. Buna göre İlâhî Zât isim ve sıfatlar vasıtasıyla daima âlemle ilişki içerisinde. Bu iki veçheden herhangi birisini ihmal etmek, Allah'ı tam olarak bilememek demektir:

“Bilmelisin ki, hakikat ehline göre ilâhî boyutta tenzih, sınırlama ve daraltmanın ta kendisidir. Dolayısıyla tenzih eden kişi, ya bilgisizdir, ya da saygısızdır. Fakat bu bilgisiz ve saygısızlar, Hakk'ı tenzih edip tenzihi dile getirdiklerinde şöyle bir durum söz konusudur. Şeriatı kabul eden mü'min Hakk'ı tenzih eder ve tenzih sınırında durup bundan başkasını görmezse, saygısızlık yapmış, farkında olmaksızın Hakk'ı ve Peygamber'ini yalanlamış olur. Aynı şekilde Hakk'ı teşbih edip tenzih etmeyen kimse de O'nu sınırlamış, tanımlamış ve dolayısıyla bilmemiş olur. Allah'ı bilme noktasında tenzih ve teşbihi iki nitelikle özet olarak birleştiren kimse ise Hakk'ı ayrıntılı olarak değil, özet olarak bilmiş demektir.”³³³

İlâhî isimlerin âlemin kaynağı olmasıyla, Allah'ın Aşkîlığı -İlâhî Zât-korunurken, dinin zorunlu saydığı ilişki ve münasebetlerin tesis edildiği bir alan (ulûhiyet) ortaya çıkmıştır. Bir yanda hiçbir şekilde ilişki kuramadığımız, âlem ve insanla asla ilişkisi olmayan ve tamamen aşkın olan Zât, diğer yanda ise, duyularımızla algıladığımız ve somut olarak bulunan âlem vardır. Sûfiler bu iki varlık alanını irtibatlandırmayı ulûhiyet kavramıyla aşma yolunu tercih etmişlerdir. İsim ve sıfatların zuhur mahalli olarak ulûhiyet, Aşkîn Zât ile âlemin ilişkisini sağlar. Zira Aşkîn Zâtı, isimler ve sıfatlar aracılığıyla bilinebilir kılmak suretiyle O'nu âlemle irtibatlandıran ulûhiyettir. Bu bakımdan isim ve sıfatları içeren ulûhiyet, bu yönüyle berzahtır. İbnü'l-Arabi şöyle der: “Ulûhiyet, Zât ve yaratılmışlar arasında berzâhtır. O, bütün yaratıklara

³³² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 8. bs., Litera Yayıncılık, 2017, s. 173.

³³³ Arabî, *Fususul-Hikem*, ss. 68-69.

yayılan güzel isimlerdir. Bu mertebede Hak, yaratıklar ile âlemden müstağni Zâtı arasında bulunur. Ulûhiyet, berzâh noktasındaki ceberut mertebesinde ve bir yandan âleme, bir yandan da Zât'a bakar. Bu nedenle o, pek çok surete girebilir ve değişebilir. Ulûhiyetin âleme dönük bir yüzü vardır ve onunla halkın suretlerinde tecelli eder; Zâta dönük bir yönü vardır ki, onunla Zâta gözüktür. Mahlûkat, Zâtı ancak bu berzahın -ulûhiyet- arkasından bilebilir. Aynı şekilde Zât da yaratılmışlara yönelik hükmünü bu berzah -ulûhiyet- vasıtasıyla icra eder. Ulûhiyeti araştırdık ve gördük ki, O, kendileriyle dua ettiğimiz ilâhî isimlerdir. Zât'ın âlemdeki hükmü, ancak bu ilâhî isimlerle gerçekleşir; âlem de bu ilâhî isimlerin dışında Hak ile ilgili bir şeyi bilemez."³³⁴ İkinci aşamada ise, varlık anlayışının bir gereği ve sonucu olarak, ilâhî isimleri, bilginin kaynağı şeklinde görebiliriz. Bu durum, bir yönüyle, tasavvuf düşüncesinde bilgi ile varlık ilişkisi şeklinde özetlenebilir. Çünkü bilgi, varlıktaki bir yapının dile getirilmesinden ibarettir."³³⁵

İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünde oluşan tasavvuf, âlemin varlık nedeni olarak Allah'ın "bilinme arzusu" nu görür.³³⁶ Bu husus, Allah-âlem ilişkilerini yorumlamak bakımından olduğu kadar, aynı zamanda insanın âlemdeki yerini açıklarken de önemlidir. Çünkü daha sonra belirtileceği üzere "bilinme arzusu", nihai noktada insan ile tamamlanır. Bu yönüyle konu, aynı zamanda, ilâhî isimler teorisinin en önemli kısmını oluşturur. Çünkü ilâhî isimler teorisi, varlığın kaynağını isimler olarak belirtirken, aynı zaman da yaratmayı bir nedene bağlar ve bu nedenin ise ancak insanın varlığa gelmesiyle tamamlanacağını söyler. İbnü'l-Arabî en önemli eserlerinden birisi olan Fusus'un girişinde âlemin varlık sebebini ve isimlerin yaratılış sürecindeki önemini açıklarken şöyle der: "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerinin a'yanını görmeyi ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle 'kendisini görmek istedi'de diyebilirsiniz; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi, bakılan cismin yansıttığı bir biçimde kendisine görünür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. İşte bu yüzden Hak (isimlerini ya da kendisini görmek üzere) bütün âlemi

³³⁴ Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, s. 237.

³³⁵ Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 141.

³³⁶ Arabî, *Fususul-Hikem*, s. 203.

ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem, tıpkı cilasız bir ayna olarak var oldu. İlâhî hüküm şunu gerektirir: Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Hak'tan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul, o şeye 'ruh üflemek'diye ifade edilir. Gerçekte kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimi tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca (tecelliye) kabul eden vardır ve o da Hakk'ın en mukaddes akışından meydana gelmiştir. Öyleyse (var olması emredilmiş) şey, başlangıcı ve bitişi itibariyle, bütünüyle O'ndan meydana gelmiştir. Emrin bütünü O'ndan başladığı gibi (yine) 'O'na döner: İlâhî emir, âlem aynasının cilalanmasını gerektirdi. Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu. Melekler, (sûfilerin) terminolojisinde 'büyük âlem'denilen bu âlemin suretinin güçlerindendir. Bu yüzden âlemin sureti karşısında melekler, insanın yaratılışındaki ruhsal ve duyusal güçlere benzer. Gerek âlem de, gerekse insanda bulunan bu güçlerden her birisi, kendisiyle perdelendiği için kendisinden daha üstün bir şeyi göremez. Her güç, Allah katındaki her yüce rütbe ve üstün konum için ehliyet sahibi olduğunu iddia eder. Bunun nedeni, Allah'ın onlara ihsan ettiği toplayıcılık özelliğidir. Bu toplayıcılığın bir kısmı ilâhî mertebeye, bir kısmı hakikatlerin hakikatine ve bu nitelikleri taşıyan yaratılışta ise ulvisiyle süflîsiyle âlemin bütün kabiliyetlerini içeren tümel doğanın gerektirdiği şeye döner. Bu durum, aklın fikir gücüyle bilemeyeceği işlerdendir. Böyle bir konuyu algılamak, Allah'ın öğretmesine bağlıdır. Kendi ruhlarını kabul eden âlemin suretlerinin aslı buradan bilinir. Bu zikredilen (toplayıcı varlık), 'insan' ve 'halife' diye isimlendirildi. İnsan olması, yaratılışının genelliği ve bütün hakikatleri içermesinden kaynaklanır. Hak karşısında insan, göz için görmeyi sağlayan gözbebeği (insanü'l-ayn) gibidir. Bu nedenle 'insan' diye isimlendirilmiştir; çünkü Allah, onun vasıtasıyla yaratıklarına bakar ve onlara merhamet eder. Bu nedenle ezeli-sonradan olmuş insan, ebedi-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayırıcı kelimedir (hakikat). Âlemin fiili varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır.”³³⁷

Bu nedenle âlemde insan, yüzükteki kaş gibidir. Kaş, padişahın hazinelerine vurduğu mühür ve nişandır. Allah, bu sebeple insanı halife diye isimlendirdi. Mühür hazineleri korurken Allah da insan vasıtasıyla âlemi korur. Bu 'kâmil insan', kâinatta bulunduğu sürece kâinat korunur. İnsan, dünya hazinesinden ayrılrsa ve çıksa, Hakk'ın o

³³⁷ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 48-49.

hazinede gizleyeceği bir şey kalmadığı için âlemde bulunan şeyler ortaya çıkarak birbirlerine karışır ve hayat ahirete geçer. İnsan, ahiret hazinesi üzerinde de ebedi bir mühürdür. İlâhi suretteki her isim, insanın yaratılışında ortaya çıkmıştır. Böylece insanın yaratılışı, bu varlıktaki kuşatıcılık ve toplayıcılık rütbesini elde etmiş, Allah, insan ile meleklerine karşı kesin kanıt getirebilmiştir. “Melekler, bu halifenin yaratılışının gerektirdiği şeyi anlayamamıştır. Bunun yanı sıra, Hakk’ın mertebesinin layık olduğu taati de bilememişlerdir; çünkü herkes, Hak’tan ancak kendi zatının gerektirdiği şeyi bilebilir. Melekler, Âdem’in toplayıcılığına sahip değildi. Onlar, kendilerine özgü ilâhi isimlerin dışındaki isimleri bilememiş, Hakk’ı yalnızca kendilerine özgü bu isimlerle tenzih ve tesbih etmişlerdir. Hâlbuki Allah’ın bilgisinin kendilerine ulaşmadığı isimleri olduğunu anlayamamış, dolayısıyla bu isimlerle Hakk’ı takdis edememiş, Âdem’in yaptığı gibi Hakk’ı tenzih edememişlerdir.”³³⁸

Varlıkların Allah ile ilişkisi, o varlığın sebebi olan isim bakımındandır. Sözelimi, Mudil isminin eseri olan bir varlığın, Allah ile ilişkisi Mudil ismi bakımından olduğu gibi Allah’ı bilmesi de o isim bakımındandır. Öyleyse dalalet uğramış kimsenin özel Rabbi Mudil ismidir.³³⁹ İbnü’l-Arabi bu konuyla ilgili olarak şöyle der: “Bilmelisin ki, ‘Allah’olarak isimlendirilen şey, Zâtı itibariyle mutlak bir (ahadiyyün), isimleri itibariyle ‘bütündür. Her varlığın Allah’tan payı, kendi ‘özel Rabbi’dir; bütünün tamamından pay sahibi değildir... Mutlu, Rabbinin katında razı olunan kimsedir. Kendi özel Rabbinin katında razı olunmayan kimse yoktur; çünkü her Rab, kendi Rabliğini Rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur.”³⁴⁰

Her varlık türünün ilâhî isimler hakkında bir bilgisi vardır. Örneğin melek Allah’ın takdis veya hidayet anlamı taşıyan ismiyle ilgili bir bilgi taşır ve bu yönden Rabbini bilir. Bir maden veya bitki, O’nun başka bir ismini bilir ve o isim vasıtasıyla Rabbi hakkında bir hükme ulaşır. Kıyas teorisinden hareketle, bunun anlamı, ismi bilen varlık ile o ismin aynı hakikatte olmasıdır. Ya da bir ismi bilen gerçekte kendi hakikatini de bilmiş olacağı için, tek tek varlıklar bir zıtlığı kendilerinde barındırmazlar.

³³⁸ Arabi, *Fususul-Hikem*, s. 49.

³³⁹ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 150.

³⁴⁰ Arabi, *Fususul-Hikem*, s. 90.

İbnü'l-Arabi meleklerin insanı, dolayısıyla Hakk'ı gerçek anlamda bilemediklerine dikkat çeker. Çünkü tesbih ile yükümlü olan melekler Hakk'ı bir yönüyle bilseler bile, O'ndan tenzih ettikleri fiillerin de kendisinden kaynaklanmış olabileceğini bilememişlerdir. Bu nokta, İbnü'l-Arabi'nin insana ve oradan da Allah'ı bilmeye dair düşüncelerini dile getirdiği yerdir.³⁴¹

İlâhî isimlerin bir diğer yönü olarak İbnü'l-Arabi, isimleri bir sınıflamaya tabi tutar. Sözelimi, ilahi isimler âlemle ilişkileri bakımından ele alındıklarında Celâl ve Cemâl isimleri olarak nitelenirler. Burada Celâl ve Cemâl, Allah hakkındaki yargılarımızı dikkate aldığımızda, ispat ve nefiy veya teşbih ve tenzih kavramlarına karşılık gelirler. Başka bir ifadeyle Allah'ın Celâline söz etmek, O'nu âlemden ayrı ve âlemle ilişkisiz olarak tavsif etmek demektir. Cemâlden söz etmek ise, O'nu âlemle ilişkili yapan isimlerden söz etmek demektir. Bu yönüyle âlemin varlığı cemâl isimlerinin bir neticesidir. Öte yandan ilâhî isimler ihata ve anlam bakımından da tasnif edilebilir. Sözelimi Hadi, Şafi, Rezzak, Mün'im gibi isimler âleme ve âlemediklere nimet veren isimlerdir. Buna karşın Kabız, Dar, vs. gibi isimler ise âleme belirli bir zarar veren isimlerdir. Bu gibi isimler müteakib isimlerdir. Yani her olumlu anlama sahip ismin karşılığında olumsuz anlam taşıyan bir isim bulunur.

İbnü'l-Arabi isimlerin bağımsız hakikatler değil, mutlak Zât'a ait başka başka yönleri işaret eden isimler olduklarını söyler. Bu durumda bütün bu isimler, tek bir zatta toplanır ve onu anlatır. Böylelikle isimlerin çokluğundan Zât'ın birliğine yani tevhide ulaşılır ve bütün isimler aynı müsemmanın isimleri haline gelir.³⁴²

Başka bir açıdan meseleye bakarsak ilahi isimlerin ana isimlere ırcası veya çokluk ve birlik sorunu, varlık mertebeleriyle açıklanabilir. Bu durumda bütün isimler, sözelimi Rahman isminde mündemiç olur.³⁴³ İbnü'l-Arabi, daha kapsamlı bir ismin anlamına dikkatimizi çeker. Bu isim Allah ismidir. Allah ismi, ilâhî isimler sınıflamasında başta duran isimdir. Bu bakımdan Allah ismi hakkında sûfilerin görüşlerinin anlaşılması, aynı zamanda yaratılışın nedeni ve insanın âlemdeki yeri üzerindeki görüşlerini anlamak bakımından da son derece önemlidir.

³⁴¹ Arabi, *Fususul-Hikem*, s. 50.

³⁴² Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 155.

³⁴³ Abdülkerim Cili, *Meratib-i Vücûd*, Kahire, 1987, ss. 19-20.

Allah âlem ilişkisini anlamak için isim ve sıfatları temellendirmek gerekir bu şekilde deizmin de reddedilmesi sağlanmış olacaktır. Allah, âlemi yaratmakla birlikte, âlemin isimler karşısındaki durumu nedir? İbnü'l-Arabi, bütün bu ve benzeri soruları, ilk olarak kendisinin kullandığı a'yan-ı sabite kavramıyla aşmaya çalışır. Zira a'yan-ı sabite, onun metafizik sisteminde, Mutlak Hakikat olan Bir ile çokluktan ibaret olan âlem arasında orta bir yer işgal etmek itibarıyla yaratma ve dolayısıyla Allah-âlem ilişkisinde kurucu bir unsur olarak bulunur. A'yan-ı sabite, 'varlıkların hakikati', 'ilâhî isimlerin Allah'ın bilgisinde ma'kul suretleri', 'Hakk'ın ma'lumatı ve eşyanın hakikatleri' gibi anlamlara gelir. Gerek bu tanımlar, gerekse sûfîlerin ifadelerinden anlaşıldığına göre, iki varlık alanı arasında ya da isimlerle eserleri arasındaki ilişkinin kurucu unsuru olarak: Zât açısından ilâhî bilginin ma'lumları yani isimlerin suretleri ve âlem açısından mümkünlerin ve haricî varlıkların hakikatleri olmak üzere a'yan-ı sabitenin iki yönü olduğunu söyleyebiliriz.

Eser, müessire ihtiyaç duyduğu gibi müessir de kendi hakikatini izhar etmek için esere ihtiyaç duyar. Şu halde isimler ile âlem arasında "karşılıklı bağımlılık" ve "birbirini gerektirme" şeklinde bir ilişki vardır ki, bunu sağlayan a'yan-ı sabitedir. Zira bir taraftan isimlerin sureti olarak, diğer taraftan mümkün varlıkların hakikati olarak kadim olan a'yan, iki unsuru birbirine bağlar. Bunun sebebi, a'yan-ı sabite mertebesinde isim ile eser arasındaki ilişkinin, zamansal olmayıp hükmi olmasıdır. Bu durum, sebep ile eseri aynı ontolojik zeminde değerlendirmeyi gerekli kılar. Böylece a'yan-ı sabitede bir taraftan bakılınca sebep olarak, diğer yandan ise eser olarak gözüken tek bir hakikat dikkate alındığında, sebep, sebebi olduğu şeyin aynı zamanda eseridir. İlâhî isimler açısından söyleyecek olursak, isimler, bir yandan âlemin sebebi, diğer yandan ise, âlem, isimlerin sebebi olmaktadır.³⁴⁴

İbn Kasiy'in belirttiği ilâhî isimlerin Zât'a ve kendi hakikatlerine delalet etmesi şeklindeki iki yönü, sûfîlerin başka bir teorisine daha imkân vermiştir. O da âlemdeki kötülük problemi karşısında genel iyimserlik ilkesidir. Âlem de iyilik ve kötülük bir arada bulunmaktadır. Allah mutlak iyiye, âlemdeki kötülüğün kaynağı nedir? Felsefenin de önemli tartışma alanlarından birisi olan bu konuya sûfîler de kendi doktrinleri çerçevesinde izah getirmişlerdir. Başka bir yönden meseleye baktığımızda,

³⁴⁴ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 170.

ilâhî isimler teorisine dayanan bir varlık görüşü zorunlu olarak âlemdeki her şeyin Allah'a dayandırılmasını ve bu nedenle de her şeyin iyiliği fikrini esas alacaktır. Nitekim sûfîler, farklı dönemlerde bu iyimserlik üzerinde durmuşlar ve kötülüğün ancak görelî bir şey olarak var olabileceğini belirtmişlerdir. Bunu ise iki açıdan ele alarak gerçekleştirmişlerdir: Birincisi âlemdeki bütün olguları ve fiilleri Allah'a dayandırmaktır. Çünkü Allah fail olarak birdir ve âlemde iki ilke olamayacağına göre iyisiyle ve kötüsüyle bütün fiillerin bir yönüyle Allah'a dayandırılması gerekir. Bu noktada insanın "iyi" diye isimlendirdiği şeyler ilahî isimlerden birisine dayandığı gibi "kötü" diye isimlendirdiği bütün fiiller de başka bir isim grubuna dayanır. Ancak Allah'ın kötülük denilen şeyle ilişkisi tenzih fikriyle çelişebilir. İbnü'l-Arabi'e göre, bütün fiillerin kaynağı Allah'ın isimleridir. Bu yönüyle Allah'ın rahmet anlamlı isimleri olduğu gibi aynı zamanda buna mukabil isimleri de vardır. İbnü'l-Arabi, İbn Kasiy'den aktardığı isimler teorisiyle ise, bu isimlerin birbirini içermesine dikkat çekmiştir. Bu durumda âlemde kötülük diye isimlendirilebilecek bütün fiiller, içirme suretiyle rahmet ve iyilik anlamı taşıyan fiilleri de içerir. Sözelimi, Allah'ın Muntakim ismi de bir bakıma rahmet içerir. Nitekim İbnü'l-Arabi şöyle der: "Mutlu Rabbi katında razı olunan kimsedir. Kendi özel Rabbinin katında razı olunmayan kimse ise yoktur. Çünkü her Rab, kendi rabliğini rabbi olduğu kimsenin üzerinde sürdürür. Dolayısıyla herkes, kendi isminin katında razı olunan, bu nedenle de mutludur... Razı olunan herkes sevgilidir. Sevgilinin yaptığı her şey ise sevimlidir. Şu halde (varlıktaki) her şey beğenilmiştir. Çünkü varolan şeylerin bir fiili yoktur. Her şeydeki fiil, o varlığın özel Rabbine aittir."³⁴⁵

"Ancak bunun tersi söylenemez. Başka bir ifadeyle buradan mutlak bir görelilik çıkmaz. Neden? Çünkü bu husus, sufîlerin genel varlık teorilerinin istilzam ettiği bir netice olarak görünmektedir. Sûfîler, öncelikli olarak varlığı yokluğun mukabili olarak görmemişlerdir. Bunun sebebine gelince, yokluk, varlık gibi herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. Bu durum, kötülüğe kaynaklık edebilecek bir ilkenin bulunmayışı demektir. Başka bir ifadeyle sırf iyilik de kötülüğün mukabili değildir. Çünkü iyilik gerçektir ve vardır, buna karşın kötülük ancak görelî olarak bir varlığa sahip olabilir. İbnü'l-Arabi'ye göre kötülük mutlak olmamakla birlikte aslında iyiliğin olmaması

³⁴⁵ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 90-91.

anlamına gelir. Her şey, mutlak anlamda iyi ve temiz olmakla birlikte kötölemeye konu olması bakımından çirkindir. İbnü'l-Arabi'nin ifadesiyle, "kötülük, hedeflenen yetkinlikten eksik kalmaktan kaynaklanır."³⁴⁶ Bunun dışında başka bir tür kötülük yoktur. Kısaca, İbnü'l-Arabi'ye göre kötülük, bir şeyin zatı gereği olmadığı için mutlak değil, yokluğa ilişik olması dolayısıyla görelî bir şeydir. Diğer bir ifadeyle, kötülük, kemalin olmaması halidir.

ed-Dâr ve en-Nâfi isimleri birbirine zıt anlam taşıyan iki isimdir. Bu zıt anlamlar ise, Allah isminde birleşir ve birbirini tamamlar. Öyleyse mesele, Hakk'ı bu zıt anlamların kendinde toplandığı bir hakikat olarak bilmektir ve Allah'ın yaratmadaki amacı ancak bu sayede gerçekleşecektir. Şu halde Allah'ı tam ve kuşatıcı bir şekilde bilmek, O'nun bütün zıtlıkları içeren isimlerini bu isim tahtında bilmekle mümkündür.

İbnü'l-Arabi, âlemde hastalık, belâ vs. gibi şeyler bulunması bizzat ulûhiyetin gerektirdiği bir konudur. Zira bu gibi hâllerin âlemde bulunmayışı, Allah'ın, "el-Muntakîm" gibi isimlerinin eserinin olmaması, hükümsüz, işlevsiz kalmasını gerektirirdi ki bu ona göre imkânsızdır. Diğer taraftan ona göre âlemde mutlak kötülük bulunmaz. Mutlak Vücûd, kendisinde hiçbir şekilde kötülük bulunmayan salt iyilik olduğu için vücûdda ancak iyilik vardır. Mutlak kötülük ise yokluktur.³⁴⁷

Mutezile kudret sahibi olsa da Allah'ın, kabîh olan bir şeyi yapmayacağı, kulun fiillerini kendisinin yarattığı, kul için en yaraşır olanı (aslah) yaratmanın Allah için bir zorunluluk olduğu, Allah'ın kötülük, günah ve zulmü irade etmeyeceği, Allah'ın kula güç yettiremeyeceği şeyi teklif etmeyeceği, va'd ve void çerçevesinde iyilik yapana mükâfat, kötülük yapana ceza vermenin Allah için bir zorunluluk olduğu gibi pek çok husus, bu iki prensibe dayandırılarak oluşturulmuştur. Böylelikle filozofların bilgi ve hikmet sahibi Tanrı tasavvurunu çağırıştırır bir şekilde Mutezile'nin de, adalet sahibi bir Tanrı tasavvurunu ortaya koymaktadır. Filozofların ve Mutezile'nin Tanrı tasavvurunda ortaya çıkan başlıca sorun, açıkça Tanrı'nın kudretinin sınırlanmasıydı. Bu nedenle ehl-i sünnet kelamcıları Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvurunu öncelemek suretiyle metafizik ve teolojik sorunların aşılabilirliğini düşünmüşlerdi. Netice itibarıyla Allah-insan ilişkisi bağlamında kulun cüz'i iradeye sahip olması, Allah'ın, kula gücü yetmeyecek şeyleri

³⁴⁶ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 250-52.

³⁴⁷ Arabi, *Fütuhat-ı Mekkiyye*, ss. 70-78.

yükleyebileceği, Allah'ın fillerinde sebep ve hikmet aranması gerektiği, yoktan yaratmanın mümkün olduğu, nedenselliğin reddi, cevher-araz çerçevesinde oluşan atomculuk teorisi gibi Ehl-i Sünnet kelamının tercih etmiş olduğu ilkeler, Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvurunun sonucudur. Tasavvuf ise, her şeyden önce Tanrı'yı bir bilgi ve düşünmenin objesi olarak görmek yerine O'na yaklaşmayı ve ulaşmayı hedef seçerek hal ilmi olduğunu sürekli ön plana çıkarmaktadır.³⁴⁸

Tüm tasavvurların temeli olan Aşkınlık ve İçkinlik akıl ile idrak edilmesi mümkün olmayan kavramlardır. Jean Borella *Dinsel Simgeciliğin Bunalımı* kitabında İlahî sonsuzluğun insan zihnindeki içkinliği, bu zihni -kendi kendini aşmaya, hatta kendi kendini yok etmeye zorunlu kılarak- mutlak Gerçekliğin müteâlliğine açtığını söylemektedir.³⁴⁹ Aynı zihinsel edimde Sonsuzluğu kavramanın bir tür kendini O'nun huzurunda bulmak olduğunu, aynı zamanda da bu huzurun, sonsuzluğu nedeniyle, simgesel doğasının, yani onun ruhta ancak “nedenine” gösteren bir “sonuç” tarzında bilince varmak olduğunu belirtir.³⁵⁰ O'nun tanımlandığı zihinsel aynanın sonluluğunun bilincine varılmasını içerir. Ve temelde, varlıktan ontolojiye geçişi gerektirir.

“Zira sonlu varlık, sonluluğun bilincine sonsuz Gerçeklik ile bu görelî karşılaştırmasının dışında başka nasıl varır? Kuşkusuz sonluluğumuzun kötülük, ıstırap, başarısızlık, güçsüzlük, ölüm gibi duygusal ya da varoluşsal deneyimlenmeleri de söz konusudur, fakat bu, bunun bizde yol açtığı kavrayışsızlığın (isyan, red) kanıtlandığı gibi, hiç de sonluluğun bilinmesi değildir. Yine sonlu bir varlık, kendisinde, karanlık biçimde de olsa, bir öte-âlem bilinci bulunmasaydı, kendi sonluluğunun ya da içinde bulunduğu dünyanın sonluluğunun bilincine hiç sahip olamazdı. Yine hiçbir cisim uzaydaki sınırını aşamaz oysa en küçük bir düşünce bile uzayın dışındadır ve bu uzay için aşılamaz bir sınır oluşturur.” Bu ifadeyi yazabilmek Borella'ya göre insanın sonluluğunun bilincinde olduğunu gösterir. Böyle bir bilinç sonsuzluğun bilincini içerir. Bu bilincin varlığı, yer ve zaman belirlenimi içermeyen bir olgudur, bir işarettir, bir

³⁴⁸ Kartal, *İlahî İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 190.

³⁴⁹ Borella, a.g.e., s. 475.

³⁵⁰ Borella, a.g.e., s. 476.

tanıklıktır. Bu bilinç, fikir, kavrayış, işaretin anlamı olması durumunda, sonsuz müteâlin zihinsel tecessümüdür, kurgusal yansımasıdır ya da tezahürüdür.³⁵¹

Borella zekânın doğası itibarıyla, “Tanrı’nın suretinde” olduğunu ve bu doğasını olası en yüksek kavrayış ile edimsel hâle getirdiğinde “O’na benzediğini” söyler. Böyle tasavvur edildiğinde Sonsuz düşüncesinin kendiliğinden ilkesel yorumun ilk gerçekleştirilmesini oluşturduğu görülür. Dolayısıyla buradan zekânın Âdem’in doğasında olduğu sonucu çıkarılabilir. Zekâ, düş kırıklığına uğramış insanda cennetteki halinden arta kalmış, cennetteki doğasının maruz kaldığı çürümeden kurtulmuş olandır, zira zekâ (Âdem) cennetteyken “cennetten öteydi.”³⁵²

Guenon’a göre modern düşüncede en sık görülen Aşkın değil İçkin bir oluş halinde Allah anlayışı ile hep kendini yapan bir hakikat kavramıdır. Ve aslında bu düşünceden yola çıkılarak oluşan bir şeyin mahdud sayılmak zorunda olduğudur. Ve bilhassa Protestan ülkelerde doğan «yeni spiritülist» unsurlarda dinin kaldırılarak yerine zihnî unsurun yerleştirilmesiyle hatta bazı yeni akımlarda onun dahi yer almamasıyla kuru bir din duygusu (religiosite) yani çoğunlukla müphem ve dayanıksız basit bir hissi özlem ikame edilmektedir ve bu tip bir din duygusu, dine oranla, vücuda göre gölgesi gibidir. Burada, William James’in «dinî tecrübe» ile derunî hayatın anlamını yakalanmaya çalışması aynı durumdur.³⁵³

Bu düşüncelerin temelinde Batı’nın eylemin üstünlüğü tek kaygı yapması ve gerçek mahiyetini bilmediği ya da bilmezlikten geldiği düşüncenin bütün değerlerini inkâr edecek noktaya ulaşmasıdır. Tam tersine Doğu öğretileri ise, bir yandan düşüncenin eyleme göre üstünlüğünü ve hatta aşkınlığını mümkün olduğu kadar açık bir biçimde kabul ederken, öte yandan da eyleme layık olduğu yeri vermişler ve insani olaylar dizisindeki büyük önemini seve seve tanımışlardır.³⁵⁴

“Varlığın sadece geçici bir anlık değişiminden ibaret olan eylem, kendinde ilkesini ve yeterli sebebini bulunduramaz. Aynı şekilde değişim, en genel anlamıyla anlaşılmaz ve çelişiktir, yani kaynaklandığı bir ilke yoksa imkânsızdır. İlke değişime

³⁵¹ Borella, a.g.e., s. 477.

³⁵² Borella, a.g.e., s. 504.

³⁵³ Rene Guenon, *Doğu Batı*, çev. Fahrettin Aslan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980, s. 84.

³⁵⁴ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, ss. 65-66.

bağlı olamaz; öyleyse ilke, zorunlu olarak değişmez niteliktedir. İşte bu nedenledir ki, Batı Antikitesinde Aristo her şeyin bir "hareketsiz hareket ettirici güç'e gereksinimi olduğunu ileri sürmüştür Bu "hareketsiz hareket ettirici güç" rolünü eyleme nispeten kesinlikle bilgi oynar. Eylemin tamamen değişim ve "oluşum" dünyasına ait olduğu da son derece açıktır. Onun o dünyadan ve ona bağlı sınırlamalardan çıkmasını yalnızca bilgi sağlar "Değişmez'e, yani en üstün bilgi olan metafiziksel veya ilkesel bilgi durumuna ulaştığı zaman kendisi de "değişmezlik" niteliğine sahip olur; çünkü her gerçek bilgi esasen nesnesiyle bir özdeşleşmedir.”³⁵⁵

Doğu düşüncesinin zirvesinden Topçu'ya göre ise “tam ve gerçek eylem, her defasında, en iptidaî bir karar ve feragatte bile, bütün âleme yayılış, oradan da sonsuzluğa geçiş, sonra sonsuzluktan aldığı kuvvet ve bütün âlemden aldığı ibretle, aynı zamanda zekâ ile iradenin bütün kuvvetlerini kullanarak, tekrar kendi ferdî âlemimize dönüş ve bu noktadan âlemle temastır.”³⁵⁶

Aziz Thomas ile Kant da itiraf ettiği gibi biz Sonsuzu ya da İlahî Zatı kavrayamayız. Bu nedenledir ki, onu bizim için ulaşılabilir olan tek tarzda ona kıyasla daha büyük olan hiçbir şeyin olamayacağı tarzında kavramayı denediğimizde bu deneme işleminin kendisinde işlemi nedeniyle zihin bir kurgusal yıkılışı keşfeder. Normal durumlarda edim halindeki zihinden nesnesine doğru olan bu kavrama yönelişi, kendisinin -kendisi ona düşünen ve kavramı bu zihinsel çizgiden başka bir şey olmayan- saf bir var olmak ediminin “nesnesi” olarak kabul etmek zorunda kalmış olduğunu görür. Böylesi bir kavramın metafizik dilin terimlerine, terimlerin varış noktası olarak değil de çıkış noktası olarak bakılması gerektiğini ifade etmek üzere “metafizik işlemci” olarak adlandırılmakta ve bu işlem gizemin yorumu olarak nitelendirilmektedir yani söz konusu olan şeyin zihnin düşündüğünün müteal içeriğine dönüşerek kendisini aşmak zorunda kalması işlemidir. Böyle bir perfpektifte kavram, zihinsel aynanın yüzeyinde - oraya yansıyan- sonsuz Gerçekliğin çizildiği maddeden başka şey değildir.³⁵⁷

³⁵⁵ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 67.

³⁵⁶ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, 10. bs., Dergah Yayınları, 2013, s. 18.

³⁵⁷ Borella, a.g.e., ss. 474-475.

II. İSLAM'DA VARLIK MERTEBELERİ

Yaklaşık üç asırdan beri modern düşünce: “fiziksel varlığın maddeci kavranılışının”, varlığı gerçekte olduğu gibi tam olarak soyutlanabilir bireysellik olarak, tam olarak konumlandırılabilir yani her tarafından uzay ile çevrilebilir ve “gerçek olmak, gerçekten var olmak, maddesel olarak var olmaya eşdeğer görülecek biçimde” var oluşsal kesinlik olarak ifade ettiğine sarsılmaz biçimde inanmaya alışmış bulunmaktadır.³⁵⁸ Oysa varlık Topçu’nun değimiyle var kılınmıştır. Bu durumu İbn Sina Tanrı’yı, metafizik ilminde, varlığı ve sıfatları olmak üzere iki yönden inceleyerek açıklamaktadır. İbn Sina’ya göre mümkün ile zorunlu arasındaki en önemli fark, mümkünde mahiyet ile varlık ayrımıdır. Tanrı’da ise mahiyet diyebileceğimiz bir şey yoktur. Çünkü Tanrı mutlak anlamda Bir olduğu için O’nun hakkında bir varlık ve mahiyetten söz etmek mümkün değildir. Bu bakımdan Tanrı hakkında söylenebilecek nihaî şey, onun sırf varlık olmasıdır. Mümkün ise, bir sudûr ilişkisiyle, bu zorunludan varlık kazanır.³⁵⁹ İbn Sina şöyle der: “Zorunlu varlık, ‘varlığı tam olan’dır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Sözgelimi insanın varlığının yetkinliklerinden pek çok şey, onda eksik olduğu gibi, aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O’nun varlığından çıkmış, O’na ait ve O’dan taşmıştır.”³⁶⁰ Diğer taraftan İbn Sina, Tanrı’nın mutlak hayır ve iyinin kaynağı olduğunu söyler. Gerçekte bu da varlık kavramının istilzam ettiği bir sonuçtur. Çünkü İbn Sina metafiziği, varlığın iyi, kötülüğün ise yokluk olduğu ilkesini benimsemiştir.³⁶¹

İbnü’l Arabi dipsiz karanlık "ama" olarak tanımladığı "mutlaklığı" tarif ederken buna Allah (cc) denilmesi yani bir kelime kullanılmasının mutlaklığı bozmuş olacağını söyler yine de zaman zaman "Hakk" kelimesi ile atıfta bulunmuştur. Bu mutlaklık

³⁵⁸ Borella, a.g.e., s. 155.

³⁵⁹ İbn Sina, *Kitabu’s-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017, ss. 27-34.

³⁶⁰ İbn Sina, a.g.e., s. 100.

³⁶¹ İbn Sina, a.g.e., s. 101.

Hakk'ın "Ahadiyyet" mertebesi, yani sayılar ve düalizmin ötesinde aklın hiçbir şekilde nüfuz edemeyeceği teklik mertebesidir. "Feyz-i akdes/en mukaddes taşma" ile Hak kendisinden kendisine yani Ahadiyyet makamından Vahidiyyet makamına tecelli etmiştir. Burada A'yan-ı sabite, henüz yaratılmamış varlıkların ilahi bilinçteki tasarımlarını oluşturur yani henüz tecelli etmemiş Esmâ-i hüsnâ'dır. Ezelde a'yan-ı sabite olarak tasarlanmış "kaplara" bu isimlerin tecelli etmesiyle varlık oluşur. Bir anlamda a'yan-ı sabite ve isimler, tek bir gerçeğin iki yüzüdür.³⁶²

İbnü'l-Arabi'nin ve takipçilerinin görüşlerinde esas olan, gerçekte tek bir varlığın olduğu varlığın birliği olarak formüle edilir. Varlık kendisini, bir-çok, hak-halk, batın-zahir, tenzih-teşbih gibi değişik ve birbirine zıt olarak görünen görüntüler içerisinde sunsa da, gerçekte birdir: "Allah zatının ahad olduğunu vurgularak şöyle buyurmuştur: 'Allah birdir.'³⁶³ Çokluk bizce bilinen nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Biz doğururuz, doğuruluruz. Ona dayanırız, birbirimizle yeterli hale geliriz. Mutlak bir ise bu özelliklerden uzaktır. Dolayısıyla Hak, bizden müstağni olduğu gibi isimlerden de müstağnidir. Bu surede (belirtilenden) başka Hakk'a ait nisbet yoktur... O halde bizim varolmamızı talep eden ilahi isimler bakımından Allah'ın mutlak birliği, çokluğun birliğidir. Bize ve isimlere ihtiyaç duymayışı bakımından Allah'ın mutlak birliği ise, ahadiyetü'l-ayn yani ayniyet birliğidir."³⁶⁴

Varlıkların yaratılış gayesi isimler olduğuna göre ya da bütün varlıklar Allah'ı bilmek üzere yaratıldığına göre, küfür, şirk, puta tapma gibi fiiller de bir açıdan ilahi isimlerin zorunlu sonucu olarak görülmelidir. Çünkü eğer dalalet, küfür veya şirk olmasaydı, Mudil, Zü'ntikam, Muazzib gibi isimlerin muattal olarak düşünülebilirdi. Ya da Mudil, Muazzib gibi isimler zorunlu olarak kendilerinin muhtevasında bulunan anlamların âlemde tecelli etmesini gerektirdiği söylenebilir. Bu bakımdan müşrik, kâfir, sapık da bir açıdan Allah'a ibadet eder ve kendisine tecelli ettiği yönden O'nu bilir.³⁶⁵

İbnü'l-Arabi'ye göre kâinattaki varlıklar Allah'ı bilmek buna bağlı olarak ona ibadet etmek üzere yaratılmış olsa bile, bütün bu bilgiler parça bilgilerdir. Çünkü

³⁶² Merter ,a.g.e., ss. 144-47.

³⁶³ el-İhlas, 112/1.

³⁶⁴ Arabi, *Fususul-Hikem*, s. 105.

³⁶⁵ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 120-122.

isimler değişik varlıklarda tek tek tecelli etmiş olması dolayısıyla her varlık Allah'ı ancak kendisini O'na bağlayan ilâhî bir isim vasıtasıyla bilebilir. Gerçekte meleklerin Âdem karşısındaki konumları da böyle açıklanabilir. Nitekim melekler, Allah'ı tesbih ve takdis ettiklerini dile getirmişler ve bu nedenle insanın yaratılışının gayesini anlamakta güçlük çekmişlerdi.³⁶⁶ Burada İbnü'l-Arabi'nin melekleri örnek vermesi oldukça dikkat çekicidir. Zira varlıklar içerisinde hiyerarşik olarak melekler, üst konumda bulunurlar. Buna rağmen onlar, kendilerine tecelli eden ilâhî isimler dışında da isimler olduğunu bilememiş ve bu yüzden de Allah hakkındaki bilgileri eksik olmuştur. İnsan, bütün varlıklar içerisinde Allah'ın bütün isimlerinin yansıdığı ve O'nu kuşatıcı bir şekilde bilen tek varlıktır. Abdülkerim Cili, insanın bu yönünü şöyle dile getirir: "Varlık mertebelerinin sonuncusu, insandır. Mertebeler, onunla tamamlanmış, âlem onunla kemale ermiş ve Hak Teâla isim ve sıfatlarıyla en mükemmel bir şekilde insanda zuhûr etmiştir. İnsan, mertebe bakımından varlıkların en sonuncusudur ama yetkinlik bakımından en yücesidir. Haddizâtında başka bir varlık için böyle bir özellik yoktur."³⁶⁷

Vahidiyet mertebesi, isim ve niteliklerin birbirinden ayrışmamış bir halde ortaya çıktıkları bir mertebedir ve burada bütün isimler tek bir şeydir. Bu mertebede, ancak Allah isminden bahsedilebilir. Bununla birlikte ulûhiyet mertebesinde isim ve sıfatlar, kendi özel hakikatleri itibariyle birbirlerinden ayrışmış bir şekilde zuhur etmiştir ki, asıl Allah ismi bu mertebenin ismi olarak kullanılır. Şu halde sûfîlerin Allah ismini Zâta ait bir isim olarak değerlendirmeleri, Zâtın bilinemezliği ilkesiyle çelişmez; tam tersine bu isimlendirme, onların varlık mertebeleriyle ilgili görüşlerinin zorunlu bir sonucudur. Zira sufiler, "Allah, Zâtın bir ismidir" derken, ahadiyet mertebesindeki Zâtın ismi olmasını kastetmezler; vahidiyet ve ulûhiyet mertebelerinde zuhur etmiş olan Zâtı ifade ederler.³⁶⁸

Allah ile insan arasındaki ilişki için kullanılan varlık mertebelerinin zirvesi insan-ı kâmil, gerçek benlik ve ya Mustafa Merter'e göre Can olarak adlandırılabilir. Can sınırsızlığını yitirip belli bir kaba girdiğinde nefis düzeyine iner. Daha sonra Can ve

³⁶⁶ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 49-50.

³⁶⁷ Cili, *Meratib-i Vücûd*, ss. 53-54.

³⁶⁸ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cili: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, 2003, ss. 113-14.

nefs ilişkisi başlar. Asli değerler "Can" düzeyinden (külli düzey) nefis konumuna indiğinde, sınırsızlığını kaybederek belirli bir "kalıba" girer fakat bu arada asli programındaki gelişim potansiyelini muhafaza eder. İbnü'l Arabî bunu "Külli, cüziye göre daha geneldir ama kuvveden fiile çıkışta, külli belirli bir oranda cüzi olanın boyası ile boyanır" ifadesiyle temellendirir. Örnek olarak tabi felaketlerde ve savaşlarda çokça rastlanan sıradan bir insanın hayatı tehlikeye giren biri için kendini feda etmesi "can"da potansiyel bulunan digergamlık değerinin aktive olması verilebilir. Bu hasletler (iyilik, hoşgörü, diğerkamlık/altruizm, karşılıksız sevgi, tevazu, kanaatkarlık, metanet, feraset, yaratıcılık, sanat, estetik...) kuvveden fiile çıkmadığında tıpkı nefesini tutan bir insanın yaşadığı sıkıntılar gibi depresyon ve nevroz belirtileri gösterebilmektedir.³⁶⁹ Her insanda potansiyel mevcut en olan en yüksek değerler mertebesi ezelde tüm isimlerin öğretildiği insan-ı kâmil mertebesidir.

“Beni yerler ve gökler içine sığdıramadı, fakat inanan kulunun kalbi sığdırdı” kutsi hadis-i şerifi ile Allah’a yakîn olma özelliğine sahip tek varlıktır. Rabbine doğru yükselen insanın en saf hali, kemal mertebesi, barış, huzur, sükunet, ve aşkın doruk noktası "Can"da gizlidir. İlahi bağlantılı ontolojik yükselme mertebelerinde kişinin, tüm evreni yoktan var eden Rabbine kıyasla nerede, hangi konumda olduğunu düşünmesi gerekir.³⁷⁰ İsimlerin tamamını toplama özelliğine sahip olan insan serbest iradesi ile bu isimler arasından seçim yapma özgürlüğüne sahiptir. Wilber’ın düalizminden farklı olarak ilahi isimlerin yapısı insan açısından zıtlıkların birleşmesi gerektiğini söyler çünkü ancak bu şekilde bir üst varoluş konumuna terfi edebilir.³⁷¹

Terapi sürecinde zıtlıklar bir üst varoluş konumunda izlenirse sevgi ve nefretin birleşimi olan yeni bir duygu ile tanışılır. Bu süreç aslında tevhid ve birlik bilincidir yani İbnü'l Arabî'nin ifadesiyle "Zıtlar birleştiğinde 'Zat' zuhur eder." Aslında içimizdeki patoloji yarım kalmış (Gestalt'ler) den kaynaklanmaktadır. Ancak sevgi-nefret, öfke-hilm, kaygı-huzur, şehvet-saygı, hırs-cömertlik, gurur-tevazu birleştiğinde düalizmden kurtularak bu dairelerin kapanmalarını sağlamış oluruz. Bütün bu nefsani zaaflar veya olumsuz duygular, aslında insan olmazı sağlayan yegâne unsurlardır. Zıtlık

³⁶⁹ Merter ,a.g.e., ss. 150-52.

³⁷⁰ Merter ,a.g.e., s. 165.

³⁷¹ Merter ,a.g.e., s. 167.

olmasa insan da olamazdık. İbnü'l Arabî isimlerin zıtlıklarla birlikte hiyerarşik mertebe farklılıklarının da olduğunu vurgular. Yani yüksek isim alttakine hükmeder bunun yanında her isim bütün isimleri potansiyel olarak ihtiva eder. Varlık mertebelerinde yükseltikçe perdeler ardındaki tecelliler başlar ne var ki "Ahad" olan Rab tüm mülahazaların dışında mutlaklığı ile gizli kalmayı diler.³⁷²

Varlık mertebelerinde sonsuzluğa doğru tekamül eden yolculuğun her durağında bir üst var oluşa geçmek için bazı isimler "basınç" halinde bir alt mertebede beklemektedir. Bir açıdan gaybın anahtarı olan bu isimler nefesini tutan bir insan gibi bir an önce serbest bırakılmayı arzu ederler. İnsanın var oluşunun anlam kazanması da statik var oluştan dinamik var oluşa geçmesi ile gerçekleşecektir. İbnü'l Arabî'ye göre isimlerin en büyüğü "Rahman" ismidir. Örneğin Hakk rahmet sıfatıyla tahakkuk ederse Hakk ile zâtî birliği gerçekleştirebilmek için kişinin bu sıfatı başkasına izhar etmesi gerekir yani rahmet edilen değil, Rahim olması. Pasif alıcı konumunda nefsin alt katlarında daralan kimse verici olan Rahim isminin frekansına geçerek bir üst mertebeye çıkmalıdır. Yani aslında nasiplendiği ilahi rahmeti çevresine yayarak Rahim ismine ayna olmalıdır.³⁷³

Ontolojik olarak ilahi isimleri en iyi yansıtan, insan-ı kâmil kavramı İbnü'l-Arabi ile literatürde yerini almıştır. İbnü'l-Arabi, insan-ı kâmil fikrini varlık görüşünün merkezine oturtmuştur. Çünkü Allah'ın âlemi yaratmasının sebebi, O'nun kemallerinin ortaya çıkması ve bilinme arzusudur. Bu arzu, insan sayesinde gerçekleşebilir. İnsan, Allah'ın amacının gerçekleşme aracı olduğu kadar O'nun evreni yaratmadaki amacıdır.³⁷⁴

Mutlak Varlık'ın taayyün ettiği ilk mertebe bütün bu ilahi isimlerin birleştikleri odak nokta, en yüksek evrensel insani potansiyel olan Hakikat-i Muhammediye mertebesidir. Bu isimlendirme yedili tasnifte böyledir. Tasnif beşli veya daha az olduğunda ise, Hakikat-i Muhammediye mertebesi a'yan-ı sabite mertebesi olarak da adlandırılır. Bu isimlendirme, a'yan-ı sabite ile Hakikat-i Muhammediye'nin ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Hakikat-i Muhammediye, mümkünlerin hakikatleri

³⁷² Merter ,a.g.e., s. 168.

³⁷³ Merter ,a.g.e., s. 171.

³⁷⁴ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 187.

ile Allah arasındaki vasıtaadır. Hakikat-i Muhammediye'nin Mutlak Varlık'ın taayyün ettiği ilk mertebe sayılması, bu hakikatin bütün hakikatlerden önce gelmesi demektir. Bu ise, Peygamber'in hakikatinin her şeyin yaratılışında vasıta olması anlamına gelir.

Hakikat-i Muhammediye, bütün mümkün varlıkların yaratılış sebebi olduğu gibi aynı zamanda onların bilgi edindikleri bir kandildir. Bu durumda Hakikat-i Muhammediye yerini "Mişkatü'l-envar" (nurların kandili) terimine bırakır. Mişkatü'l-envar, bütün nurların kandilidir ve herkes bilgisini o kandilden alır. İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah hakkında herkesin edindiği bilgi Peygamber'in kandilinden gelir. Başka bir ifadeyle Peygamber'in aracılığı olmaksızın kimse bilgi sahibi olamaz. Peygamber'in hakikati, ezeli ve zaman üstü olduğuna göre, beşeri varlığının âlemde bulunup bulunmayışı durumu değiştirmez. Peygamber'den önceki bütün peygamberler, Hakikat-i Muhammediye'den bilgi ve vahiy aldıkları gibi ölümünden sonra da bütün veliler Allah hakkındaki bilgilerini Peygamber'in hakikatinden alır. Bu bakımdan Hakikat-i Muhammediye evrensel bir bilgi ve varlık ilkesi yani aslında kaynağı olarak yorumlanmıştır.³⁷⁵

İslam düşüncesine göre ise varlık Mutlak Hakikat'in ilk var ettiği gerçeklik Akl-ı Küll veya Ruh-u Küll her arızî şeyin kendi seviyesinde bu Hakikat ile benzeşmesi ile oluşmuştur. Mutlak Hakikat, bu ilk mümkün gerçeklik ile çokluğu, kesret âlemini var eder. Fakat kâinat derece derece zuhur eder ve özünden uzaklara kaydıkça, tıpkı ışığın yoğunluğunun kaynağından uzaklaştıkça azalması gibi, giderek loş hale gelir. Hakikatin böyle eksilmesi, çeşitli şekillerde numaralandırılan mertebeler ile gerçekleşir. "Temel anlayışa göre, âlem ahenkli, muntazam ve katmanlıdır ve belli bir istikamette seyretmektedir. Hakikatin Gerçek Varlığa daha yakın ve daha uzak olmak üzere dereceleri vardır. Hakk'a yakınlık O'nun sıfatlarına iştirak derecesine göre ölçülür; içinde bulunulan derecenin tevhid, hayat, şuur, kudret, irade, merhamet, hikmet, sevgi ve benzeri özelliklerinin yoğunluğu gibi... Hak'tan uzaklık ise yine aynı sıfatların zuhurundaki zayıflık ile ölçülür. Nihayet Varlık-Şuur-Saadet'in izdüşümleri o derece doygunluğa varır ki, artık kemale erme sürecinin ilerleyeceği yer kalmaz. İşte o zaman süreç kendi içindeki öze tamamıyla rücu etmiş olur.

³⁷⁵ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 190.

Müslüman kozmologlar kâinatı, ezeli olarak Hak'tan gelip Hakk'a döner şekilde, çift yönlü görürler. Kâinat, eşzamanlı olarak her an hem merkezden sâdır olmakta hem de merkeze doğru akmaktadır. Cenab-ı Hak Mutlak, Sonsuz ve Sabit'tir; başka her şey hareket halindedir, değişmekte ve dönüşmektedir. Her hareket ya Hakk'adır ya Hak'tandır. Hareketin istikameti, Hakk'ın eşyadan zuhur eden işaret ve izlerinin artan veya azalan yoğunluğu ile değerlendirilir. Batılı düşüncenin "tabii ve tabiatüstü", "akıl ve beden" ve "ruh ve madde" arasında göre geldiği katıksız ikili ayrımları ifade edecek bir ıstılah yoktu. Her tabii şeyin tabiatüstü boyutları vardır ve her mücessem şey ruh ile doludur; kâinat her seviyede görülmeyen şeylere dair işaretler ve haberlerle dolu haldedir. Baştaki göze görünen âlemde hiçbir mutlak sabit yoktur; yegâne mutlak ve Tek olan, ayrıca görünmeyen ve tanımlar tarafından da kavranıp kuşatılamayacak olan, Allah'tır."³⁷⁶

“Allah (cc) göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde kandil bulunan bir oyuktan yayılan ışığa benzer. O kandil ki cam bir fanus içindedir; o fanus ki, inci gibi parıldayan bir yıldızdır sanki. Ve o kandilin yakıtı, ne Doğu'da ne de Batı'da eşine rastlanmayan mübarek bir zeytin ağacından alınmaktadır. Ve o ağacın yağı (öyle anduru, öyle parlak ki) neredeyse ateş değmeden de ışık verecek: nur üstü nur. Allah (cc) erişmek isteyenini nuruna erdirdir; işte (bunun içindir ki) Allah (cc) insanlara örnekler vermektedir; çünkü her şeyi bütün boyutlarıyla (yalnızca) Allah (cc) bilir.”³⁷⁷

Başka hiçbir varoluş mertebesinde belirmeyen bu ışık üstü ışık, insanda en belirgin hale gelir. İnsan bu "merkez" den uzaklaştığında, önce alacakaranlık bir alana girer, gittikçe daha dar bir alana sıkışır, ardından da "ışığa" geri dönmek için çırpınmaya ve çıkış yolları aramaya başlar. İnsan, merkezden kendisini uzaklaştıran bu yolculuğa, "nefs" veya "ben" adı verilen bir tekneyle açılır.³⁷⁸

Varlık mertebelerindeki uzaklaşmanın en bilinen örneği önceleri Lucifer “İşık-Getiren” olan Şeytan İlâhî Şân'ın kozmik yansıtılmasına adanmıştır. Fakat kendi kendisine döndüğünde kendi görkemini keşfedip kendisinin İlâhî ışığın yansımasından başka şey olmadığını unutarak, bu Şân'ın sahibi olmak istemiştir. Kaynağını gizleyerek

³⁷⁶ Sayar, a.g.e., s. 298.

³⁷⁷ En-Nur, 24/35.

³⁷⁸ Merter ,a.g.e., ss. 80-81.

aynanın karanlık yüzünü etkinleştirir aynı zamanda Mutlağı kavrayamaz olur. Dolayısıyla, kendi aynasından İlâhî güzelliği yansıtmaya son verir. Böylece, ondan aşağıda bulunan her şey onun gölgesiyle örtülür ve gecenin içine gömülür; dolayısıyla kötülük, Şeytan'ın gölgesinin dünyanın üzerindeki karanlık yansımasıdır. Mutlak'ı sevmenin görelî olana rıza göstermek olduğunu anlamamış olduğu için, Tanrı'ya olan kıskanç sevgisinin kaldıramadığı aşağı yaratılmışları silebilmeyi umut eder ve inkâr ve yıkıcılık fikrine dönüşerek bunu gerçekleştirir. Bu kötülüğün meleksi esasıdır ve varlığın Hak'tan uzaklığının en karanlık noktasıdır.³⁷⁹

İbnü'l Arabî'de yer alan Allah Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey olmadığı düşüncesi bu anlatımı destekleyen bir varlık görüşü ortaya koymaktadır. Eğer O “bir göz açıp kapayıncaya kadar” şu âlemde gizlenecek olsaydı bu âlem bir anda yok olurdu. Ancak nurunun zuhurunun şiddetinden dolayı idrakler O'na eremez, âciz kalır. Allah'a doğru yolculukta belirli konaklar vardır. Bunlar “Elestü bi-rabbiküm?” (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) ve unsurlardan müteşekkil vücudumuzla ondan ayrılış, şu an içerisinde bulunduğumuz dünya, hem küçük ölüm (uyku) hem de büyük ölümde içerisinden geçeceğimiz berzah, “sahire” arzında haşır ve “hafireye” intikal, cennet, Hakk'ın rü'yetinden başka bir nimete gerek olmayan “kesib” mahalleridir.

Kesretten vahdet-i vücuda doğru tasvir edilen bu yolculuk “kavs-ı urûc” adı verilen yükselen yarım küre üzerinde gerçekleşir ve kaçınılmazdır çünkü her şey aslına rücu etmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre bu yolcular şu şekilde sınıflandırılır:

a) O'nun indinden sefer edenler:

İblisler ve müşrikler gibi kovulmuş olanlar, kovulmamakla birlikte utançlarından geri çekilen hayâları nedeniyle daima huzurda ikamet edemeyen günahkârlar ve kendi seçimleriyle halka gelen resuller ile O'nun müşahedesinden nefisler âlemine gelen ariflerin seferleridir.

b) O'na doğru sefer edenler:

³⁷⁹ Borella, a.g.e., s. 323.

“Hiçbir şey O’nun misli olamaz” denilmiş olmasına rağmen O’na şirk koşarak, cisimleştirerek, teşbihleyerek muhal şeyleri O’na nispet edenler O’na doğru sefer ederler ancak rahmetten kovuldukları için O’nu göremeyecekleri bildirilir. Müteşâbih olarak tanımlarından dahi uzak kalarak “Allah, kitabında ne dediğini kendisi daha iyi bilir” deyip tenzih edenler de O’na gerekli ihtiramı göstermediği ve kapının dışından içeri bakma durumunda kaldıkları için ilâhi ikaza muhatap olurlar. Son sınıf ise korku ve üzüntüyü geçmiş üns ve naz kaplamış masum ve mahfuzlardır.

c) O’nda sefer edenler:

O’nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer eden filozoflar ve onlara tâbi olanlar kendi fikirlerini rehber aldıkları için şaşırılmışlardır. Bir diğer sınıf ise O’nun tarafından sefer yaptırılan resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleridir.³⁸⁰

Guenon varlık silsilesinde saf çokluğun zuhur etmiş varlığın bir alt düzeyinde bulunduğunu ve ilkesel birliğin karşıt ucunu temsil ettiğini belirtir. Çevrimsel iniş hareketini bu iki kutup arasında gerçekleşen bir hareket olarak görmek gerektiğini ayrıca Tevhid kutbundan ya da ele alınan varoluş durumuna göre zuhur alanındaki en yakın noktadan hareket eden ve tedricî olarak çokluğa doğru yönelen bir hareket olarak görmek gerektiğini vurgular. İniş saf nitelikten saf niceliğe doğru giderek gerçekleşir. Biri zuhurun ötesinde diğeri berisinde “öz” ve “madde” diye belirttiğimiz evrensel iki ilkenin ifadesidir. Bunlar iki kutuptur ki, her tür zuhur bu iki kutup arasında meydana gelir.³⁸¹ Zuhûrun ve dolayısıyla zuhûrun bir ifadesi olan çevrimin inici hareketi, varoluşun pozitif yani öz kutbundan başlayıp negatif yani madde kutbuna doğru inen bir şekilde gerçekleştiği için, buradan, her şeyin gittikçe, nitelik yönü azalan diğer cihetten nicelik yönü artan bir sonuç ortaya çıkmaktadır.³⁸²

Yukarıda ifade edilen husus madde egemen günümüzü nitelikten yoksunluğunun sebebini açıkladığı gibi “sosyal hayatın” maneviyatla (spiritualite) bağını da kurmuş

³⁸⁰ Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l Arabî*, 2. bs., İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2018, s. 123.

³⁸¹ Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, 2. bs., İz Yayıncılık, 2004, ss. 22-23.

³⁸² Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 63.

oluyor. Lâdinî olarak yaşanan “sosyal hayat” veya “gündelik yaşam” kutsal, dinsel veya simgesel özelliklerin çıkarılarak yaşanması maneviyat ile arasına bir yığın engeller çıkarmaktadır. Buna karşın sosyal hayatın, geleneksel bir uygarlıkla bütünleşmiş olduğu zamanlarda, açıkça maneviyatla bir bağ vardı, fakat onu modern düşünce tamamen yok etmiştir ya da devam ettiği yerlerde de onu yıkmayı amaçlamaktadır.³⁸³ İnsan-üstü (supra-human) alanın bilinmemesi ya da inkâr edilmesi sonucunu doğurduğu için kimileri “gerçek hayat” ifadesini kullanmaktadır. Bu şekilde manevî alana ait ne varsa kaçarak “günlük hayat” ın güvencesi altına girmek daha iyi bir seçenek olarak kabul edilmektedir.³⁸⁴ Bu şekilde her tür “aşkınlığı”, dolayısıyla her tür gerçek maneviyatı dışlayabilen bir tür “kozmetik bilinç” içinde insan kaybolur.³⁸⁵

Kozmik düzeyde insanın psişik alanına dışarıdan etkiler de vardır. Karşı inisiyasyon denilen şeytanın hareket ve etkileri psişik alanı geçemese de bu alan özel etki alanıdır. (İslam öğretisine göre şeytan insan üzerinde ancak nefis vasıtasıyla bir etki bırakır: oysaki ruhun özü saf nurdur, şeytanın ulaşabileceği yerlerin ötesindedir.)³⁸⁶

Karşı-insiyasyon hareketinin temsilcileri, bu şekilde hareket ederek, bizzat ruha karşıt oldukları yanılgısına düşmektedirler. Oysaki hiçbir şey hakikatte ruha karşıt olamaz, fakat aynı zamanda, kendilerine rağmen ve kendilerinin de haberi olmadan gerçekte onlar her zaman ruha bağlıdırlar ve hiçbir zaman da ruha bağımlı olmamazlık edemezler, nasıl ki var olan her şey bilinçsizce de olsa ve istemeyerek de olsa, İlahî İrade’ye boyun eğmişse, bu da buna dâhildir. Hiçbir şey İlâhî İrade’den kaçıp kurtulamaz. Öyleyse her ne kadar isteklerinin tersine de olsa ve her ne kadar tam aksini düşünüyor da olsalar onlar da İbn Arabî’ye göre insanî alan içinde İlâhî plan’ın (et-tedâbîru’l-ilâhiye fi’l-memleketi’l-insânîye-tedbirâtı İlahiyye) gerçekleştirilmesi için kullanılmaktadırlar. Tüm öteki varlıklar gibi, onlar da kendi tabiatlarına uygun gelen rolü oynamaktadırlar. Rolün olumsuz ve aksi yönünün bilincindedirler böylece bizzat kendileri bu konuda aldanmış durumdadırlar.³⁸⁷ Zararlı yönün değişken ve geçici olduğu “yararlı” yönün ise sürekli ve kalıcı, değişmeyen ve olumluyu ifade ettiği ve sonunda

³⁸³ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 114.

³⁸⁴ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, ss. 133-134.

³⁸⁵ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 300.

³⁸⁶ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 304.

³⁸⁷ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 333.

mutlaka üstün geldiği bilinmektedir. Çünkü zararlı yön sadece "ayrılık" a bağlı olan bir yanılısamadan ibarettir.

Aslında tam olarak ne "yararlı" yönden söz edebiliriz ne de "zararlı" yönden, çünkü bu iki terim esasta birbirinin mütekâmilidir (correlatifs) ve artık mevcut olmayan bir karşıtlığı belirtirler. Her karşıtlık gibi, bu karşıtlık da sadece nisbî ve sınırlı olan belli bir alana aittir. Ve bu alanın sınırları aşılar aşılmaz, artık sadece var olan ve var olmamazlık edemeyen ve ne ise ondan başkası olmayan vardır. İşte böylece, eğer insan en derin düzenin hakikatine kadar gitmek isterse, bütün çıplaklığıyla diyebiliriz ki, bir dünyanın sonu ancak bir hayalin (illusion) sonudur başka bir şey değildir.³⁸⁸

Günümüz modern anlayışı haricî olan hissedilir duyguyu derunî sanarak duyunun zıddı görme eğilimindedir ki bu değerlendirme izafidir. Psikoloğun “içebakışı” dahi hadiselerin harici ve sathî değişikliklerini yakalar. Oysa zekâ derunî ve derindir akıl gibi eşyaya tatbik edilip alt kısmını tanıyan bölümü yoktur. Hissedilir âlemi bilginin tek konusu olarak gördüğünde ele aldığı konuya nasıl yaklaşırsa yaklaşsın zihnî faaliyetin alanı hep aynı kalmaktadır.³⁸⁹

Varlığın imkânlarını gözden geçirdiğimizde varlığın devam edeceği da biteceği olmak üzere iki uç nokta söz konusudur. Varlığın devam etmesi durumunda ‘Var’ lığa bağlanması bitmesi durumunda cüzlerden ayrılıp dağılması gerekir. Zihin kavrayışını yani ‘metafizik’i ‘salt sezgi aklı’yla aşarak ‘Tüm Varlık’ın, başka bir deyişle, ‘âlem’in ötesi, ‘Mutlak Varlık’ın, gönlümüzdeki ‘nur’unu idrâk edebiliriz. Mutlak varlığın, gönlümüzde ışıyan temsili, ‘umut’tur. Yani ‘umut’, mağfireti, himmet ile rehberliği yalnızca Ondan beklemek ve ihtiyaç olduğunda, bunların, geleceklerine tereddütsüzce inanmaktır.³⁹⁰

Allah, insana yaratma, vahiy ve vicdan yoluyla hitap eder. Maddeten vücut verdiği insana Allah, soluğunu ‘üfleme’ suretiyle Özünden ‘pay’ ihsan etmiş ve onu bu ‘pay almış’ hâliyle kâinatına halife tayin etmiştir.³⁹¹

İnsanın, Yaradan’ına seslenişi de yine üç yoldan olur: Kendisine esas olan, kendisini çevreleyen doğa ile toplumu sevmekle, merak edip inceleyerek, araştırarak; ya

³⁸⁸ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 351.

³⁸⁹ Guenon, *Doğu Batı*, s. 80.

³⁹⁰ Duralı, a.g.e., s. 45.

³⁹¹ el-Bakara, 23/30; el-En-âm, 6/165; Neml, 27/62; el-Fâtır, 35/39.

kendi başına ya da cemaatle bir arada ibadet ederek (salât) ve tamamıyla kişisel düzlemde ‘dua’ anlamında Allah’a yalvararak (münâcât). “And olsun, insanı Biz yarattık; nefsinin, kendisine fısıldadığı karanlık niyetleri biliriz; Biz ona şahdamarından dahî yakınız”³⁹², ayeti her bireyin esas ödevinin hayırlı işler görmek, ibadet etmek olduğu hakkının da ümit olduğu olarak yorumlanmaktadır. ‘Ümid’in kesildiği yerde ‘tragedya’, giderek ‘saçmalık’, sonundaysa, ‘intihar’baş gösterir.³⁹³

Varlık silsilesinde kendini doğru konumlandırmış arif kimsenin durumunu *Schuon* şu şekilde tasvir etmektedir; “... ârifi rasyonalistle karıştırmamak gerekir. Ârif eşyanın kökenini a priori olarak bilmek istemez ve bu iddiada da bulunmaz; fakat tabiatının kendisine gösterdiğini bilir...”³⁹⁴ Aklının rehberliğinde yaşayan insan, varoluşun kendisinin doğumuyla başladığını düşünür. Oysa ârif için sıradan insanın içinde yaşadığı bu dünya rüyadan farksızdır. “Sıradan insan için mekân ve eşya vardır; ben ve diğerleri vardır, iyi ve kötü, ödül ve ceza, herşeyin ötesinde mutlak istekleri olan Tanrı vardır. Fakat ârif kişi için ise herşey, temel olan ve her yerde bulunan varlık olarak anlaşılan hakîkatten başlar; geri kalan herşey ancak onunla anlaşılır.”³⁹⁵

Abraham Maslow kişinin Allah’ı bilebilmesinin biliş seviyeleri ile ilgili olduğu bildirmiştir. Kişinin hayatta kalma ve güvenlikden ziyade, sevgi merkezli hale geldiği D-Biliş seviyesinden B-Biliş Varlık Bilincine geçiş ile vücut mertebesinde geçerek Hak’ ı tam manasıyla bulabilmenin mümkün olduğunu söyler. Bunun ise beşer duygu ve sıfatlar sönüp kaybolduktan sonra gerçekleştiğini belirtir. Maslow “zirve deneyimler” yaşayan kendini gerçekleştirmiş bireylerin tüm evrenin bütünleşmiş ve birleşik bir bütün olarak algılanmasına engel olan ikilikleri ve kutupları aştığını, yargılayıcı olmayan kabul eden bir biliş tarzında olduğunu söyler. Maslow’un kendini gerçekleştirmiş insan tanımı İbnü’l Arabî de kâmil insan tanımı ile örtüşmektedir. Bu mertebenin aslı hakikati Muhammediyye denilen o nebevî kelimedir.(logos) Diğer kâmiller O’na vekâleten vardır, bu “kelime” nin (külli akıl veya ilk akıl) tecellisinden ibarettir. Böylece insanın Allah’ın bütün sıfat ve kemâlatını aksettirebilme kabiliyetinde

³⁹² el-Kâf,50/16.

³⁹³ Duralı, a.g.e., s. 46.

³⁹⁴ Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, 1997, s. 103.

³⁹⁵ Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 24.

bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allah'ı bilebilmenin, tanıyabilmenin yalnız ona mahsus olacağı da anlaşılmış olur.³⁹⁶

III. MANEVİ TERAPÖTİK BİLİşSEL şEMALAR

A. TRAMVATİK KRİZLER

Durumsal krizler, kontrol edilemeyen ve beklenmedik dış kaynaklı stres kaynakları veya durumlar tarafından yaşama dahil olan ve duygusal olarak baş edilemeyen olaylar ile tetiklenmektedir. Bir yakının kaybı, vücut bütünlüğünün kaybı, doğal afetler, şiddet ve kazalar durumsal krizlerden bazılarıdır.³⁹⁷

Durumsal krizleri tanımlayanlardan Gerald Caplan durumsal krizleri her biri çevresel kökenli olan başlıklar altında ele almıştır. İlk başlık sevilen kişinin ölümü veya gidişi, vücut bütünlüğünün bozulması gibi temel ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan kaynakların kaybedilmesi, ikinci başlık böyle bir kaybın ortaya çıkış tehlikesinin içeren durumları kapsamaktadır. Lee ve Young³⁹⁸ ise altı farklı olgunun kriz riski taşıdığını ifade etmiştir. Kriz riski taşıyan bu olgular 1) ölümcül hastalık ve kazalar, 2) ani/veya beklenmedik şiddete maruz kalarak ölüm, 3) ölüm tehlikesine maruz kalma ve yaralanmalar, 4) uzun süreli hastalık ve hastane tedavisi, 5) doğal afetler, savaş durumu, 6) iş kazaları ve insan eliyle ortaya çıkan endüstriyel afetlerdir. Örneğın bir terör saldırısı veya rehine krizine maruz kalmak objektif olarak herkes tarafından kriz olarak tanımlanır. Hâlbuki sevilen bir babanın ölümü üzüntü verici bir deneyim olmakla beraber her zaman kriz yaşantısı olmak zorunda değildir. Dolayısıyla kriz olarak deneyimlenmesinde önemli olan kişinin bakış açısidir ve öznedir. Örnek vermek gerekirse, savaş durumu, terör saldırısı, doğal afetler nesnel uca yakinken artan fiziksel

³⁹⁶ Kılıç, a.g.e., s. 127.

³⁹⁷ James, Gilliland, *Crisis Intervention Strategies*, s. 8.

³⁹⁸ Deborah Lee, Kerry Young, "Post-traumatic stress disorder: Diagnostic issues and epidemiology in adult survivors of traumatic events", *International Review of Psychiatry*, c. 13, sy. 3 (2001), ss. 150-58, doi:10.1080/09540260120074000.

ve somatik kaygılar, sevilen kişiden algılanan reddedilme durumu ve hayatı tehdit eden virüsün bulaşması riski öznel uca yakın olan kriz durumları olarak kabul edilebilir.³⁹⁹ Durumsal krizler sonrası travma geliştiği için travmatik krizler olarak da tanımlanabilir.

1. Doğal Felaketler

Her yıl milyonlarca insan doğal afetlerden etkilenmekte ve ölmektedir. Dolayısıyla dünyanın hiçbir yeri buna karşı yerleşik bir bağışıklık sistemi geliştirmemiştir.⁴⁰⁰

Başa çıkmanın bilişsel boyutlarından biri olan anlam verme çabası Pargament'e⁴⁰¹ göre doğal felaketlerin Allah'ın cezalandırması olduğu yorumuna neden olmaktadır.⁴⁰² Problem odaklı başa çıkmada birey yaşadığını anlamlandırarak soruna yaklaşır ancak anlam veremediği durumlarda olaylara kendilerinden bir şeyler katarlar veya olayları kendi bakış açılarından değerlendirirler. Lazarus ve Folkman, Shaespeare'nin iyi ve kötüyü belirlemede bireyin tepkilerinin belirleyici rolüne dikkat çekerek anlam vermede bireyin kendi algı sisteminin işlevini vurgulamışlardır.⁴⁰³ Bu düşüncenin bir üst basamağını ise İbn Sina metafiziği oluşturmaktadır çünkü O varlığın iyi, kötülüğün ise yokluk olduğu ilkesini benimsemiştir.⁴⁰⁴ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de bildirildiği gibi⁴⁰⁵ vâkî olan kötü olarak görünen olayların içerisinde dahî iyilik bulunmaktadır.

Ancak depremzedeler hakkında yapılan bir araştırmada depremin kendilerine bir ceza olarak verildiği yönünde yanıtlar alınmıştır. Böyle bir anlam vermenin nedeni depremzedelere göre ahlâki çöküş, dini emirlere riayet etmeme ve dünyevileşme olarak

³⁹⁹ Erdur Baker, Doğan, “Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler”, s. 7.

⁴⁰⁰ Erdur Baker, Doğan, “Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler”, s. 459.

⁴⁰¹ Kenneth I. Pargament v.dğr., “Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 37, sy. 4 (1998), ss. 710-724, doi:10.2307/1388152.

⁴⁰² Kenneth I. Pargament v.dğr., “God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology*, c. 18, sy. 6 (1990), ss. 793-824, doi:10.1007/BF00938065.

⁴⁰³ Richard S. Lazarus, Susan Folkman, *Stress, Appraisal, and Coping*, Springer Publishing Company, 1984, ss. 992-993.

⁴⁰⁴ İbni Sina, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017, s. 101.

⁴⁰⁵ el-Bakara, 2/216; el-Nisa, 4/19.

görülmektedir.⁴⁰⁶ Bahsi geçen hususların Kur'ân-ı Kerim'de anılan helake maruz kalmış geçmiş kavimlerin yok olma sebeplerine benzerlik göstermektedir. Zira belirtilen hususların Kur'ân'da helake maruz kalan toplumların da sergilediği bilinmektedir. Bu yorumlamada dini kökenli olabileceği gibi sosyo-kültürel unsurların da etkili olduğu bilinmektedir. Özellikle aile çocuk ilişkilerinde korku- ceza merkezli bir eğitim buna sebebiyet vermektedir.⁴⁰⁷ Hâlbuki toplu olarak helak edilen toplumların helâkının sebebi Peygamberleri yalanlamaları ve onlara zarar vermeleri yüzünden olmuştur.⁴⁰⁸ Ayrıca toplumsal yozlaşma için de örnekler verilmektedir.⁴⁰⁹

Ne var ki tarihte helâke maruz kalmış toplumlar incelendiğinde günahlarının şekli ile cezalandırılma şekilleri arasında ilginç bağlantılar, benzerlikler sezilenmektedir.⁴¹⁰ Tabiat varlık mertebelerinde en üst konumda olan insanın eylemlerine göre şekil almaktadır. Ad kavminin kum tepelerinde medeniyet kurduğu için helâk olduğunu düşünen Semud kavmi kayalardan kentler inşa etmiş ancak sorunun insandan kaynaklandığını fark edememiştir. Kur'an'da ıslah mekanizmasını iyi işleten, istiğfar eden, özeleştirici yapan ve birbirlerini ıslah için çalışan toplumların çökmeyeceği vurgulanır.⁴¹¹

Allah'ın yarattığı tabiat dengesini bozan insanın günahları ile kâinat etkilenebilir. Fıtratlarını alt üst edenlerin Allah da şehirlerini alt üst etmiş⁴¹², zahiri ve manevi bakımdan altlarını üstlerine çevirmiştir.⁴¹³ Azab yanardağ patlaması ve şiddetli bir deprem şeklinde gelerek Sodom Gomorra ve Pompei halkı yerle bir

⁴⁰⁶ M. Naci Kula, "Deprem Ve Dini Başa Çıkma", *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, c. 1, sy. 1 (2002), ss. 234-255.

⁴⁰⁷ Doğan Cüceloğlu, *Savaşçı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999, ss. 144-45.

⁴⁰⁸ Bu konudaki bazı ayetlere bkz; Nuh Kavmi; 29/14, 10, 73; 11/29, 38; 7/64; 25/37; 71/21; Hud Peygamberin Kavmi Ad; 41/14-16; 11/53, 59; 26/139; Salih Peygamberin Kavmi Semud; 38/14; 91/13-14; 27/48-52; 22/42; 26/153; 54/25; Lut Peygamberin Kavmi; 29/34; 26/160; Şuayb Peygamberin kavmi Medyan; 7/92; 26/186; Musa Peygamberin Kavmi Firavun ve Adamları; 28/26, 38; 22/44; 10/91.

⁴⁰⁹ Bazı örnekler için Bkz; Kur'ân-ı Kerim; Nuh Kavmi, 14/15; 11/29; 10/71; 71/23, 24; Hud Kavmi; 29/38; 11/59, 60; 26/136; 7/70; 41/15; 29/38; Salih Peygamber; 91/13-14; 69/4-5; 7/73, 74, 76; 14/15; 25/40; 89/12; Lut Kavmi için; 27/55; 7/80; 26/166; 21/74; Şuayb kavmi için; 25/40; 7/85, 86; 11/85; Musa Kavmi için; 8/54, 130136; 26/29; 20/39; 40/35, 42, 43; 10/86.

⁴¹⁰ Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumuna -I", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2017, ss. 165-92.

⁴¹¹ Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumuna -I", ss. 165-92.

⁴¹² Seyyid Huseyin el-Affani, *El-Cezaü min Cinsil Amel*, Kahire: Mektebetül İbni Teymiyye, 1996, c. I, s. 193.

⁴¹³ Ebi'l Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kurani'l-'Azim*, Daru Tayyibe, 1999, c. IV, s. 544.

olmuştur.⁴¹⁴ Kuran’da mal mülkün insanların geçimine dayanak kılınarak onları ayakta tutan bir unsur olduğu ancak hayatlarının gayeleri helal haram demeden mal mülk biriktirmek olan Medyen halkını korkunç sesle diz üstü çökerek⁴¹⁵ eksik tartmaları bedenen eksilmelerine sebep olmuştur. Su ile övünen Firavunun sonu da suyun getirdiği Musa ile suda olmuştur. Yerüzündeki haksızlıklar, ezilmeler, zulümler Allah’ın ihmali değil imhali(mühleti) iledir. Hakk’ın yanında yer alarak kendilerini ve etraflarını düzelten (aktif iyilerin) yeryüzünün mirasçısı olacağına dair sözü vardır.⁴¹⁶

Allah tasavvurunu doğru oluşturamadığı için buzağı hadisesinden sonra Hz. Musa’nın, İsrâiloğullarının en hayırlılarından tövbe için seçtiği yetmiş kişinin “Allah’ı açıkça görmedikçe inanmayız” demeleri üzerine onları yıldırım çarpmıştır: “*Hani siz, Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açık bir şekilde görmedikçe sana asla inanmayız demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*”⁴¹⁷ Kur’an’ da Allah’ ı açıkça görme isteklerine veya mucizeleri görmelerine rağmen inanmama durumuna öngörülen ceza dünyada yıldırım, şimşek çarpması, ahirette ise cehimi (bakanın gözlerini dehşetten dışarı fırlatan cehennem ateşinin parlaklığını) görme şeklinde tezahür etmektedir. Allah’ı madde gözüyle görmek istemenin sonucu maddenin ulaşabileceği en üst nokta olan ışık ile karşılaşmak olmuştur.

Aşkın ve İçkin Allah tasavvuruna sahip olan kişiler ile pasif deist Tanrı tasavvurunda olanlar arasında doğal felaketler ile başa çıkma arasında fark görülmektedir. Yine cezalandırıcı Tanrı tasavvuruna sahip bireyler doğal felaketleri bu çerçeveden değerlendirmektedir. Oysa ki Allah’ın Cemâlî isimleri gibi Celâlî isimlerinin de olduğunu bilerek bu gibi hadiseleri kabul etmek ve “Rahmetim gazabımı kuşatmıştır”⁴¹⁸ esasıyla olayları değerlendirerek doğru Tanrı tasavvurunun oluşturulması sağlanabilir.

Burada doğal felaketler ile Allah’ın adaleti ile ilgili yöneltlen sorulara Kur’ân-ı Kerim’in birçok ayetinde Allah “zulm”den tenzih edilerek, arı ve uzak olduğu bildirilir.

⁴¹⁴ Resul Ertuğrul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumuna -II-”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2018.

⁴¹⁵ el-Hûd, 11/94-95.

⁴¹⁶ el-Enbiyâ, 21/105.

⁴¹⁷ el-Bakara, 2/55.

⁴¹⁸ Buhârî, “Tevhid”, 22.

Meselâ bir ayet-i kerimede şöyle buyrulur: “Allah onlara zulmetmez; ne var ki onlar kendi nefislerine zulmedicilerdi.”⁴¹⁹ Eşarî’ye göre bu alanda hiçbir kural ve ölçüt konamaz. Meselâ “adl” ilkesi gereğince Allah’ın iyi işler işleyenlere mükâfat, kötülere ise ceza vereceğini ve verdiğini ileri süremeyiz. Fakat Allah iyiye mükâfat, kötüye ceza verirse bu “adl” olur, aksini de yapsa yine “adl” olur. Sözünde dursa da, durmasa da “adl” olur. “Adl”, O’nun yaptığıdır. Çünkü adl; O’nun yaptığı demektir. Gazâlî’ye göre de yaratılış düzeni en üstün ve güzel olandır. İşte bu insan, belâ, eziyet ve musibet gibi bir açıdan çirkin ve istenmeyen şeyler olarak görünenlerde de, daha üstün ve derin bir bakış ile lütuf ve güzellik bulunduğunu idrak etmiş, kavramıştır. Bu görüşte olanlar çözülmesi gerekli hiçbir sorunla karşılaşmamaktadırlar.

Meydana gelen olayları anlamlandırırken felsefedeki “Küllü hâdisin mesbukün bi-maddetin ve müddeh” yani “her görüngünün özel bir zaman ve mekân çerçevesi içinde vuku bulduğu” görüşünden yola çıkabiliriz. Evrenin bir noktasında bir yangın çıkarsa bu yangın zamanı, mekânı ve maddesi özel sebep ve etkenlerle belirlenmiş olarak vuku bulur. Yangının varlığı zaman ve mekânın belirlediği şartlara bağlıdır. Gözlemlerimizi sürdürürsek şu sonuca varırız: Olaylar dizisi bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlıdır. Her olay kendisinden öncekine ve sonrakine bağlıdır. Her şeyin ezelî-ebedî çizgisinde geçmişi ve geleceği ile bağlantısı vardır.⁴²⁰ Mutahharî daha derin bir inceleme ile aynı enlem ve zamandaki görüngülerin bağ ve bağlantısının olduğunu söylemektedir. Bu yangının sonuçları halı onaran birisini ve cerrah doktoru da ilgilendirmektedir. Kötülüğün kötülük sayılmasının sebebi olarak da istidatların kemale erişmesine sebep olmaları olarak görmektedir. Sokarak zehirleyen hayvanlar ölüme veya hastalığa sebebiyet vermeseydi seller ve depremler mal ve can kaybına sebep olmasalardı yine kötü sayılmazlardı.⁴²¹ Bu kötülüklerden iyiler niye etkileniyor sorusunun cevabını ise toplumdaki bireylerin ortak yazgıya sahip olmalarına bağlamaktadır. Bu ise bir kişi günah işlemeye davrandığında, diğerlerinin onu önlemesi gereğini ortaya çıkarır. Resul-i Ekrem (sav), bireyin günahının toplumdaki etkisini şöyle bir örnek ile anlatır: “Bir topluluk gemide yolculuk etmekte idiler. Bir yolcu, oturduğu yerden tekneyi delmeye başladı. Diğer yolcular, “Nasıl olsa kendi oturduğu yeri

⁴¹⁹ Âli-imrân 3/117.

⁴²⁰ Şehid Murtaza Mutahhari, *Adl-İ İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Kevser Yayınları, 2014, s. 121.

⁴²¹ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 141.

deliyor.” diye düşünerek onu engellemediler. Sonuçta gemi battı. Böyle yapmayıp da elini tutsalar, onu engelleselerdi, hem kendilerini, hem de gemiyi delen adamı kurtarmış olurlardı. Dünyada, kurunun yanında yaş da yanabilir veya her ikisi de yanmayabilir. Bir topluluğun bir arada yaşadıkları bir toplumda, iyiler de vardır, kötüler de. Zaman olur ki iyilerin davranışlarının sonuçlarından kötüler yararlanır. Yine bir zaman olur ki günahkârların günahlarının sonucunda iyiler zarar görürler. Ahiret âlemi ise böyle değildir. Bir kimsenin, başkasının eyleminin sonucundan pay alması imkânsızdır. Ne kimse başkasının -kendisinin katılmadığı- işlerinin sonucundan yararlanabilir, ne de başkasının günahının cezası olarak azap görür. Ahiret, eylemlerin birbirinden ayrı ve soyutlanmış olma âlemidir. İyiyi ve kötüyü ayırır, temizi ve pisi ayırt eder, günahkârlara seslenir: Bugün, (temizlerden) ayrılın ey suçlular! O âlemde baba oğuldan ayrılır, herkes kendi eyleminin karşılığını görür: Hiç kimse başkasının yükünü yüklenemez.”⁴²²

Mutahharî azapların hakkı’n-nas (bireylerin hakkı) nedeniyle değil Hakkullah’a ilişkin şirk, riya ve ibadeti terk etme gibi günahlar dolayısıyla gerçekleştiğini söyler.⁴²³ Hz. Peygamber imanlarınıza zulmetmeyin ayeti sorulduğunda Allah’a ortak koşmayın buyurularak, zulm ve fesatın Allah’a karşı yapılmasının önemine dikkat çekmektedir. Kur’an’ı Kerim bu konuda bildirdiği genel formül; her fesat bir yenilginin, darbenin ve mutsuzluğun başlangıcı, her kendini düzeltme, ıslah etme girişimi Allah’ın rahmetinin de yenilenmesi olduğudur.⁴²⁴ Dolayısıyla kişi kendini varlık mertebelerinde yükselttikçe Allah’ın rahmetine mazhar olacak ve felaketlerden uzaklaşacaktır.

Firavunun bildircin eti ve helva yerine soğan sarımsağa talip olmaları onlara verilen varlık mertebesine razı olmayıp daha aşağı olanı istemeleri sonucu karşı karşıya kaldıkları zillet (alçalma) ve meskenet (yoksulluk) felaketi de nefsin kulu olmaktan kurtulup Allah’a adanmanın hürriyeti mertebesinden düşüşe bir örnek olarak gösterilebilir. Nitekim aşağılara çeken hevâ ve arzulara sahip olan beden topraktan gelip toprağa gideceği gibi, ilâhî bir nefha olan ruh ise yücelmek ve semalara çıkmak ister. Hayata düşkün olan ölümden korkan dolayısıyla Allah’la buluşmaktan korkan İsrailoğullarına Kuran’da Hz.Adem’in cenneten indirilmeleri gibi "ihbitû" kelimesi

⁴²² Mutahhari, *a.g.e.*, ss. 224-25.

⁴²³ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 231.

⁴²⁴ Mutahhari, *a.g.e.*, s. 125.

kullanılarak kölelik günlerinde olduğu gibi alçalmalarına çölde aç susuz kalarak tercih ettikleri merteye ile karşılık gördükleri buyurulmuştur. İlâhî vahyi değiştirmeye çalışan Firavun ve kavmi ise bedeni hazların peşinden koşan ve insan ile cinlerin yaratıldığı hammaddeyi kıyaslayan ırkçı ve maddeci şeytandan bulaşan düşünceler sonucunda bulaşıcı tauna (kolera) yakalanmıştır.

Hız. Musa'ya Tevrat indirildikten sonra toplu helâklar son bulmuş ancak cezalandırmalar devam etmiştir. Son peygamberin ümmetinden toplu helâk kaldırılmış fakat toplumsal helâk uygulaması başlamıştır. Enam suresi 65. ayetinden de anlaşıldığı gibi helâk genel olarak üç şekilde gerçekleşmektedir. Bunlar üstten ve alttan gönderilen doğal felaketler şeklinde ve insanların eliyle meydana gelmektedir. Ahir zamanda inkârcılara yönelik olarak gerçekleşecek olan helâkın büyük çoğunluğu insanlar eliyle olacaktır. Kadir-i mutlak olan Aşkın bir varlığı ispat etmeden ve insanın o varlık karşısındaki aczini ortaya koyma imkânına sahip olan pozitif bilim kibir ile Tanrı tanımazlığın vasıtası haline gelmiştir. Meleklerin insana secde etmesi onun ilmindendir. Ancak iyiliğin taraftarları ilme ve bilime sahip olursa ancak insanlık kurtuluşa erecektir. Bu noktada çatışmaları değil de barışı, öldürmeyi değil de diriltmeyi esas alan Kur'an, insanlığı tek bir müşterekte birleşmeye davet etmektedir: *"İçlerinden zulmedenleri bir yana, ehl-i kitapla ancak en güzel yol ve yöntemle mücadele edin ve deyin ki: Bize indirilene de, size indirilene de iman ettik. Bizim Tanrımız da sizin Tanrınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuzdur."*⁴²⁵ Tarihte Allah'ı inkâr ve yeryüzünde bozgunculuk temeline dayananların oluşturdukları medeniyet kendilerini kurtaramadığı gibi ekseni hep aşkın, dini olana itiraz olan modernitede bu tasavvurunu değiştirerek manevi olana değer vermediği takdirde kaçınılmaz sona doğru gidecektir. Çünkü kişi günahlar (Yalan, hırsızlık, zulüm..vb) ile psikolojisini, duygu ve düşünce dünyasını bozmakta ve dengesindeki bozulma zihinsel şemalarının doğru çalışamaz hale gelmesine neden olmaktadır. Ve sorun üretir hale gelmektedir. Bu ortamda bilişsel şeması da etkilenecek yanlış davranışlar yapar hale gelir ve sonunda bunun karşılığını almaktadır.

Lanetli ırk yoktur, lanetli mantık, tasavvur ve ondan kaynaklı eylemler vardır. Müslüman toplumlar, varlık mertebelerini düşüren suçları adım adım izleyip, bu karakterlere bürünürlerse kendileri de aynı sıfat ile nitelenir ve aynı kötü sona maruz

⁴²⁵ el-Ankebût, 29/46.

kalırlar. Bu, değişmeyen Sünnetullah'tır. Firavun gibi yaşayıp da Musa'nın mertebesine ulaşamaz.⁴²⁶ Burada unutmamak gerekir ki Allah Kur'an'da toplumların kendi iradeleri ile verdiği kararları değiştirmeyeceğini belirtmiştir. Olumlu değişime direnen toplumların sonlarının olmayacağı gibi sabrı ve merhameti tavsiye eden ve insanlığın ıslahı için çalışan toplumların yeryüzüne mirasçı olacaklarını vurgulamaktadır. Şu var ki İsrailoğulları seçilmişlik aldanmacasına düştüğü gibi aynı şekilde Müslüman anne babadan doğmanın kurtuluş için yeterli olduğunu düşünmekte ziyana uğramaktır.

Günümüzde insanoğlunun karşılaştığı doğal felaketlerin insanın işlediği günahlarla ne şekilde ilişkide olduğu hakkında merhum Elmalılı (1360/1942) şu düşüncelerle cevap vermektedir: "Gerçi her isyanda dağlar yerinden oynayivermez, her vakit Hz. Musa'nın mucizesi gibi bir mucize olmaz, fakat Allah'ın emrini tanımayan ve hakkın koyduğu ahkâm ile mücadele etmek sevdasında bulunanların şunu bilmeleri gerekir ki, Allah Tealâ, her zaman için dağlar kadar belâları insanların başına yıkmaya Kadir bir yücelik sahibidir. Cisimler arasındaki çekim kuvveti bir anda değişebilir, O'nun emri ve iradesiyle değil dağlar, dünyalar bile yörüngesinden çıkabilir. Akli olanlar herhangi bir zelzenenin, bir volkanın nasıl bir gücün eseri olduğunu ve bu gücün ne demek olduğunu unutmamalıdır. Bir takım insanlar, bunların insanların işlediği günahlarla hiç ilişkisi yoktur diye, bilir bilmez konuşur dururlar ki, bu gerçekten çok yanlıştır. Çünkü yerin ve göklerin melekûtu yalnızca Allah'ın elindedir, O'nun irade ve idaresindedir. Gerçi bütün tabiat olayları beşerin günahlarına ceza değildir. Lakin hepsinin insan hayatıyla yakından ilgili olduğu, ufak bir sis olayının bile insanları etkilediği kesindir. Hiçbir olay yoktur ki, insanların isyana cüret ettiği Allah Tealâ'nın Kudret'ini göstermiş olmasın, yine hiçbir olay yoktur ki, insanlar için karşı konulması imkânsız bir ilâhî kudretin azametini, yüceliğini göstermesin. İbretle bakanlar, böyle bir kudretin sahibine karşı nasıl bir tutum ve davranış içinde olmaları gerektiğini görürler ve kendilerine çeki düzen verirler. Tabiat kuvvetleri nasıl karşı konulmaz bir özelliğe sahipse, Allah'ın insan hayatı için koyduğu din kuralları da öyle bir kesinliğe sahiptir. Çünkü her ikisi de aynı şekilde ilâhî iradenin eseridir. Ben burada kendi işimle gücümle meşgul iken filan yerde bir dağın çökmesi, zelzelede binlerce insanın hayatını kaybetmesi, benim günahımın veya orada yaşayanların günahlarının eseri değilse bile,

⁴²⁶ Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I", ss. 165-92.

bana, onu yapan Kudret’e karşı, günahlarımın tehlikeli sonuçlarını ihtar eden bir uyarı, bir tehdit olduğunda, o Kudret’in bana karşı da bir zorlamayı içermiş bulunduğu şüphe mi vardır? Bundan başka Allah Tealâ’nın, doğrudan doğruya insanların işledikleri kötülüklerle ilgili olan o kadar ayetleri vardır ki, kendi gücünün sonsuzluğunu gösteren ayetleri de o kadar çoktur ki, bunlar sayıya gelmez.”⁴²⁷

İmam Nevevî Allah’a ve ahiret gününe inanmayanların doğal felaketleri tesadüflere bağlı tabiat olayları olarak görmesini ise doğru olmayan bir çıkarım olarak değerlendirmiştir.⁴²⁸ Kur’an, helâkın devam eden bir süreç olduğu gerçeğini hem nazil olduğu dönemdeki muhataplarına, hem de sonraki muhataplarına bildirmektedir. Kur’an’da önceki bazı toplum ve bireylerin helâk edildiğini haber veren Allah’ın uygulamalarının var oluşu ve bu uygulamaların yürürlükten kaldırıldığına dair herhangi yeni bir hükmün getirilmemiş olması; bundan sonraki süreçte de benzer eylemler içerisine girecek olan toplum ve bireyleri de içine alacak ve tarih sahnesinden silecek ilahi uygulamaların devam edeceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁴²⁹

İmam Nevevî’nin tesadüf olmadıkları değerlendirmesi haklı bir değerlendirmedir çünkü kâinattaki olaylar sebep sonuç dairesinde ilerler. Yağmurun yağması için gerekli sebepler olduğu gibi felaketlerin de oluşmasında ihtiyaç duyulan maddi sebepler vardır. Fay ve benzeri nedenler depremin oluşmasına bir sebep olsa da bu afetin zamanını ve mekânını tayin eden Allah’tır. Tedbir ise “Deveni önce bağla daha sonra tevekkül et”⁴³⁰ ve “Allah (c.c.), işini güzel yapanı sever”⁴³¹ doğrultusunda kader ile etkileşimli bir faaliyettir. Tabiat kanunlarının Kur’ân’ daki adı "Sünnetullahtır" ve Allah' ın emirlerine karşı gelmediği için Kur' ân, tabiata ‘Müslim’ (teslim olan) demiştir.⁴³² Çünkü tabiat kendini Allah' a teslim edip emirlerini yerine getirir. “Allah’ın

⁴²⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, t.y., c. IV, ss. 166-167.

⁴²⁸ İmam Nevevi, *Riyazü’s Salihin*, çev. Raşit Küçük, İsmail Lütfi Çakan, Mehmet Yaşar Kandemir, 2. bs., Erkam Yayınları, 2000, c. III, s. 39.

⁴²⁹ Abdullah Emin Çimen, “Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?”, *Usul İslam Araştırmaları*, c. 4, sy. 4 (2005), ss. 39-71.

⁴³⁰ Tirmizî, Kıyame, 60.

⁴³¹ el-Âli-İmrân, 3/148.

⁴³² Ahmet Çelik, “Birey Ve Toplumun Islahi Açısından Kur’an Kissaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2005), ss. 54-87.

dininden başkasını mı arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde olanların hepsi ister istemez O'na teslim olmuştur.”⁴³³

Deprem'in tedbir alma, tabiat kanunlarına uyma vb. hususlara daha çok dikkat etmesine ve insanın kendini değerlendirmesine imkân sağlayıcı nitelikte bir 'uyarı' olarak algılanması ile daha sağlıklı bir dini başa çıkma davranışı gerçekleştirilmiş olacaktır.⁴³⁴

Ceza hususundan önce Kur'ânî ifadeye göre Allah'ın izni olmadıkça kâinatta hiç bir olay cereyan etmeyeceğini İmam Gazalî “İnsanlar, cinler, melekler ve şeytanlar, bu dünyadaki tek bir atomu hareket ettirmek veya hareketsiz kılmak üzere bir araya gelmiş olsalar bile, Allah'ın irade ve ihtiyarı olmaksızın bunu yapmaktan aciz kalırlardı” diyerek açıklar. Ancak bu cezanın gönderilmesi için insanların esas görevlerinin unutmaları ve emirlere karşı gelmeleri gerekir. Çünkü Allah'ın zulmetmediği ancak başımıza gelenlerin insan kaynaklı olduğu ise şu ayet ile bildirilmiştir; “Size her ne musibet dokunursa kendi ellerinizle kazandığınız şeyler sebebiyledir. Allah pek çoğunu da affeder.”⁴³⁵ Bazı müfessirler ayetteki 'ba' harfinin günahkâr müminler sebebiyle olduğunu günahkâr olmayanların ise bu sıkıntılara katlanarak mertebelerinin arttırılacağını veya cennette daha büyük makamlara ulaşmaları için olabileceği gibi bilmediğimiz başka sebepler de bulunabileceğinin altını çizer.

Doğal felaketler, çoğunlukla beklenmedik bir zamanda vuku bulduğu için insanların güç yetiremediği hadiselerdir. Kur'ân bazı âyetlerinde ansızın olması durumuna dikkat çekmektedir: “O memleketler halkı azabımızın onlara uyurlarken gece gelmeyeceğinden emin midirler? Ve yine o memleketler halkı, azabımızın kendilerine kuşluk vakti eğlenirken gelmeyeceğinden emin midirler?”⁴³⁶ Razi'ye göre 'mekr' ifadesi azabın onlara hissedemeyecekleri bir cihetten gelebileceğini bildirmek için kullanılmıştır. Bir önceki ayette ise azabın insanların durumlarıyla ilgilenmeyen, onların düşüncelerine kanıp, arkalarına bakmaksızın yollarına devam edenlere ansızın yakalayacağı bildirilir. Burada yine insanın var oluşsal görevi vurgulanmaktadır. Varlık

⁴³³ el-Âli-İmrân, 3/83.

⁴³⁴ Kula, “Deprem Ve Dini Başa Çıkma”, ss. 234-255.

⁴³⁵ eş-Şûrâ 42/30.

⁴³⁶ el-Araf, 7/97-98.

mertebelerinden alan varoluş konumundan veren var oluş konumuna geçmedikçe⁴³⁷ ve taassub sahibi olarak yanlış düşünce ve davranışların farkına varmadıkça ilahi gazabı üzerine çekeceği bildirilmektedir. Mutahharî'nin aksine Kur'ân'da ilâhi imtihandan bahseden ayetler bu sınamaların daha çok toplumsal olarak gerçekleştiğini yani sosyal hadiseler içinde insanların toplu olarak imtihana çekildikleri görülmektedir. Şu noktada gözden kaçmamalıdır ki “Allahu Teâlâ, onlar aralarındaki muameleleri düzgün yaptıkları sürece, bir beldenin halkını sırf müşrik olmaları yüzünden helak etmez.” “Yoksa senin Rabbin, halkı (birbirlerine karşı) dürüst davrandıkları sürece, bir toplumu (sırf) (çarpık inançları yüzünden asla helak etmez).” Bu ayetlerden şu anlaşılmaktadır: eğer ilahi bir azab söz konusuysa bunun nedeni şirk ve küfür değil daha çok insanların birbirine karşı zulüm-kâr davranmalarıdır.⁴³⁸

Rûmî'nin belirttiği gibi insan toprağı görürken rüzgârı görmez, denizin köpüğüne bakarken denizin dibine bakmaz. “İlahi olan, coincidentia oppositorum(karşıtların uyumu)’dur; ancak bilinmek için kendini birbirleriyle çelişen biçim ve renkler içinde göstermek zorundadır; çünkü mutlak nur algılanamayacak kadar güçlüdür ve maddi vasıtalar sayesinde kırılması gerekir. Işık, kendi karşıtıyla tanınabilir.”⁴³⁹ Bu şekilde düşününce kişi, Allah'ın gazabının, rahmetinin kılık değiştirmiş hali olduğunu ve Kendisini sevenlere verdiği zahmet ve cezaların, onların manevi gelişimleri için gerekli olduğunu kavrayabilir. Bu acı ilacın hasta için gerekli olması gibi dış görünüşlerin aldanmasına düşmeden halini anlayan insanın durumunu şu beyitler çok güzel ifade etmektedir:

“Nice düşmanlıklar dostluktu, Nice yıkımlar, yenilemeydi

Çünkü Allah, rahmetini gazabında, gazabını da rahmetinde gizler.

Yaratılmış her şey, bu iki yüzü sergiler:

Kasırga Ad kavmine öldürücü bir afet kesildiği halde Süleyman'a karşı bir hamala döndü.”⁴⁴⁰

⁴³⁷ Merter ,a.g.e., s. 62 dipnot.

⁴³⁸ Ahmet Çelik, “Birey ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi*, sy. 22 (2010).

⁴³⁹ Schimmel, a.g.e., s. 212.

⁴⁴⁰ Schimmel, a.g.e., s. 213.

2. Maddi Kayıplar

Günümüzde bireysel mutluluklar ve hedonizm odaklı planlanmış yaşamlar maddi kayıpların veya ekonomik sıkıntıların tesirini yoğun olarak hissemekte bu durumları kriz olarak değerlendirebilmektedir. Fowler'ın belirttiği gibi, ekonomik çalkalanmaların, belirsizliklerin ve krizlerin olduğu dönemlerde, durumu iyi olmayan insanlar, bir güven aracı, değerlilik, aidiyet ve aile duygusu kaynağı olarak inançlarına ve manevi danışmanlara yönelebilirler. Böylece içinde bulundukları 3. aşama inancı daha gelişmiş yeni bir şekil alabilir.⁴⁴¹

Muhtaç kimseler için kullanılan 'fakîr' köken olarak çekilmek suretiyle omurgası kırılan anlamına ifadesinden "figâru'z-zahr" ifadesinden gelir ve Kur'ân'da 14 yerde bahsedilir çünkü ihtiyaç sahibi olan omurgası kırılan kimse gibidir.⁴⁴² "el-Fakr" Kur'an'da çeşitli manalara gelir. Bunlardan birisi fakir-zengin, mümin-kâfir bütün insanlar ve varlıklar için söz konusu zorunlu ihtiyaç halinin bulunmasıdır.⁴⁴³ Yine "elfakr" kelimesi Kur'an'da insanın geçimi için ihtiyaç duyduğu şeylerin bulunmaması manasında kullanılır.⁴⁴⁴ Allah'a karşı fakir olma ise yaşamının her anında O'na muhtaçlığının farkında olma halidir. Bu bağlamda Hz. Peygamberin "Allâhümme ağninî bi'l-iftikârî ileyke" yani "Allah'ım beni sana olan fakirliğimle / muhtaçlığım ile zengin kıl!" buyurduğu belirtilmiştir.⁴⁴⁵

Fena-beka teorisi Allah'ın olumlu niteliklerini bir erdem ve ahlaki ideal olarak benimsemenin yanında esas olarak ilâhî ahlâkla ahlaklanmak Allah'ın Kudret ve Rab'lığının tecelli ettiği edilgin ve teslim olmuş bir ahlaka sahip olmaktır. "Yani Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, "kulluk özellikleriyle bezenmek" demektir. Bu sayede insan Allah'ın Kemal ve Kudret'inin farkına varabilir. Başka bir ifadeyle insan ne ölçüde kul olursa, o ölçüde Rabb'ı tanır ya da Rab'lık o ölçüde ortaya çıkar. İnsan ne ölçüde

⁴⁴¹ Ok, a.g.e., s. 221.

⁴⁴² Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme Ve O'na Muhtaçlık 'İstiâne' 'İstiğâse' ve 'Fakr İlâ'llâh'", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5(2) (2014), ss. 81-127.

⁴⁴³ el-Fâtır, 35/15.

⁴⁴⁴ el-Bakara, 2/273.

⁴⁴⁵ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn İbn Muhammed er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil İtani, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010, s. 383.

tevekkül ederse o ölçüde, Allah'ın Rezzak oluşuyla ahlâklanır. İnsan ne ölçüde rıza gösterir ve kadere teslim olursa, o ölçüde ve oranda Hakk'ın Âlim olduğunu kavrar. Çünkü insanın tevekkül etmesi, kadere rıza göstermesi, teslimiyetle buyruklara uyması, esas itibariyle Allah'ın Ehl-i Sünnet ilkelerince belirlenmiş nitelikleri hakkındaki tasavvurundan kaynaklanır.”⁴⁴⁶ Bu anlamda Allah'ın isim ve sıfatlarına mahal olmak aynı zamanda onlarla ahlaklanmak anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabi düşüncesinde yer alan İlâh - me'luh, Razık -merzuk, Rahim - merhum görelilik ilişkileri de bu şekilde düşünülmüştür. Allah “Ganî” yani mutlak manada zenginlik sıfatına mahal olmak o ismin gereği gibi davranmayı da beraberinde getirir. “Ganî” sıfatının zıddı olan fakirlik, muhtaçlık Allah için asla söz konusu olmadığı gibi insan ne kadar zengin olursa olsun var oluşu gereği muhtaçtır. Bu hususun unutulması büyüklük hezeyânı olarak da nitelendirilen Karun kompleksi ortaya çıkabilir. Çünkü maddi sıkıntılar kadar refah da bir imtihan vesilesidir. Bu emaneti verenin yolunda harcamalı ve O'na yaklaşım yükselmeyi gaye edinmelidir. Karun'un düştüğü durum kendine ait sandığı malı ile kibirlenmesi ve gerçek sahibini unutması günümüzde de tesirini sürdürmekte ve maddi dünyanın insana sahip olmasına dünyevileşme ile izin verilmektedir. Hâlbuki A'râf suresinde de belirtildiği gibi doğruluktan uzaklaşan toplumlar öncelikle “yoksulluk ve darlık”⁴⁴⁷ sıkıntılarla karşılaşır. Bundan gerekli mesajı almayıp isyankârlığa devam edenlerin helâke adım adım yaklaştırıldığı bildirilir. Bu sefer tam tersi bolluk içerisinde bir hayata kavuşturularak, bir süre bununla oyalandırılırlar. Ve sonrasında ise, ansızın helâka yakalanırlar.⁴⁴⁸

Günümüz problemlerinin temeline bakıldığında kapitalizmin etkisi ile rızık, nasip, helal kazanç kavramlarının önemini yitirmesi olduğu görülebilir. Rızıkın ecel gibi mukadder olduğu inancına sahip bir kişi maddi boyutu bir kazanç veya kayıp olarak görmek yerine Rezzak'ın (Rızıkveren) bir takdiri olarak görür. Cezalandırıcı Allah tasavvuruna sahip bireylerde bu kayıplar bir ceza olarak nitelendirilebileceği gibi Aşk (Sevgi) olarak bir imaja sahip olduğunda bu kayıplar ilâhî bir imtihan, yükseliş için bir sebep olarak değerlendirilmektedir. İslam düşüncesinde “İnsana ancak çalıştığının

⁴⁴⁶ Kartal, *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, s. 96.

⁴⁴⁷ el-A'râf, 7/94.

⁴⁴⁸ el-A'râf, 7/95

karşılığı vardır”⁴⁴⁹ ayeti doğrultusunda bir yaşayış planlamak karşılaşılması muhtemel sorunlar için bir önlem mahiyetindedir. Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden şu rivayet helal kazancın önemini hatırlatmaktadır: “Birgün ashabtan birisi "Ya Resulallah (sav) Ben filan zatın yanında çalışıyorum. Yevmiye bana beş kuruş veriyor, yetişmiyor" derler. Hz. Resulullah (sav) Efendimiz de "dört kuruşa çalış" buyururlar. Sahabi bir müddet devam ettikten sonra gelip "Ya Resulallah yine yetişmiyor," derler. Hz. Resulullah (sav) Efendimiz "üç kuruşa çalış" buyururlar. Bu sefer sahabinin parası artmaya başlar. Sebebini açıklarken Rasûlullah (sav) Efendimiz: "Paraya göre iş göremiyordu, fazlası helâl olmuyordu" buyururlar.”⁴⁵⁰

İlahi ahlâk ile ahlâklanmak isimlerin otoritesine girmek olduğu gibi, zıddını insanın taşıması anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla fakirliğin idrakı ile Gani olan Allah’ı bilen kalbin durumunu Guenon şu şekilde tasvir etmektedir: “Herşeyi kaybetmede en büyük kazancı arayan kalp, böylelikle büyük muradına ermiş oluyor. Zira sevilen kaybedildiği zaman ruh göklere yükselir. İztırabın bizdeki bütün yabancıları fedaya kabiliyetli kudreti, insanı insanların üstüne yükseltiyor. İztırabı yaratan ulvî ve içtimaî engelleri birer birer ortadan kaldıran insan, yok oluyor. Kolaylıkla ve bollukla elde edilen hazlar, önce şuuru uyuşturuyor, sonra kalbi harap ediyorlar; sonunda iradenin engelleri aşan gücünü yok ediyorlar; insan diye ortada kalan varlığın, sade hazlarını devşiren otomatik bir yapıdan farkı kalmıyor.”⁴⁵¹ Yani kalp kaybettikçe kendini buluyor.

Guenon’a göre Doğulu ile Batılı’nın maddi boyuta farklı yaklaşımının temelinde faniliğinin de kabulünde olması ile birlikte sonsuzluk inancındandır. “Doğulu, eğer Batı’nın maddî hâkimiyetine sabırla katlanıyorsa, bu, gelip geçici şeylerin izafiliğini bilmesinden ve yine, varlığının derinliklerinde ebediyet şuurunu taşıyor olmasındandır.”⁴⁵² Yine Doğu insanının sahip olduğu değerlerin maddi boyutla kıyasının mümkün olmadığı için “Doğu maddi olanla ilgilenmez çünkü kendinde olan şeylerin

⁴⁴⁹ el-Necm, 53/39.

⁴⁵⁰ Hüseyin Salahi Çiloğlu, *Ahmed Amiş Efendi*, 12. bs., 2012.

⁴⁵¹ Topçu, a.g.e., s. 76.

⁴⁵² Guenon, *Doğu Batı*, s. 95.

yanında Batı'nın elindekiler hiç bir şey ifade etmez" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁵³

Modern çağda en çok göze çarpan gittikçe artan bir maddileşmenin sonucu bilimsel kavramlarda ve günlük hayatta çözümleme ve parçalanmadır çünkü madde özü itibariyle çokluk ve bölünme demektir. Bu nedenle ondan doğan her şey, bireyler arasında olduğu kadar toplumlar arasında da sadece kavgalara ve her türlü anlaşmazlıklara yol açacağı söylenebilir. Maddeye ne kadar dalınırsa, bölünme ve karşıtlık öğeleri de o kadar çoğalır ve yaygınlaşır. Buna karşılık, insan saf maneviyata doğru ne kadar yükselirse, ancak evrensel ilkelerin bilinciyle tam olarak gerçekleştirilebilen tevhide o kadar yaklaşır.⁴⁵⁴

Allah' a yakınlaşmayı arzulayan bir sûfi'nin "Ey Allah'ım! Beni senden alıkoyanı benden uzaklaştırıp kendinle meşgul et" duası aslında dünya malından uzaklaştıkça manevi ikramların da artacağına işaret etmektedir. Bu nedenle kâmil mutasavvıflar tüm duaların hedefinin yalnızca Allah'ın Zâtı -O'nun sevgisinin ve müşahedesinin artırması- olması gerektiğini söylerler.⁴⁵⁵

İslam filozufu Ebu Bekir Razî manevî yolda mesafe kat etmek isteyen kişinin ihtiyaçtan fazlasına alışmasını uygun görmemiş ve şu değerlendirmede bulunmuştur; "Yeterliliği aşan her hal hakkında aynı şeyleri söyleriz. Çünkü bedeni kuru yiyeceğe ve sıradan bir elbiseye alışık olan kişi bunları terk ederek daha lüks elbiseye ve daha güzel yiyeceğe geçmek istese elde ettiğinde aldığı haz onlara alıştığı zaman azalır. Daha lüks bir elbise ile daha güzel bir yiyeceği elde etmek ve elde ettikten sonra da korumak için gösterdiği gayret ve aşırı sıkıntı ile onlardan mahrum olmaktan korkmak ve onlara alışmak için katlanılan zahmet gibi elde ettiği bütün zararlar daha önce söz konusu olmayan şeylerdi."⁴⁵⁶

Varlık mertebeleri açısından Mevlânâ, kelâmcıların ve filozofların aksine, vücûd sahibi varlıklar fikrine katılmaz; tek vücûd sahibi olarak Allah'ı kabul eder. Tanrı yoğu, var ve debdebeli gösterdi, varı da yokluk şeklinde izhar etti. Denizi örttü de, köpüğü

⁴⁵³ Guenon, *Doğu Batı*, s. 123.

⁴⁵⁴ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 68.

⁴⁵⁵ Schimmel, a.g.e., s. 176.

⁴⁵⁶ Razi, "Et-Tıbbu'r-ruhani", s. 128.

meydana çıkardı, rüzgârı örttü de, sana tozu gösterdi.⁴⁵⁷ Mevlânâ, beş duyunun algı sahasına giren tüm farkların ve varlık iddialarının geçersizliğine hükmeder. Somut olan her şey, sadece, gizli olan Allah'ın yansımasıdır. Tecrübe dünyasına ait ve esasen hiç hükmündeki varlıklar, hakikî vücutla irtibatlandırıldıklarında var olarak adlandırılırlar.⁴⁵⁸ Dolayısıyla, Mevlana'ya göre âlem hayaldir, rüyadır; onun gerçek anlamda var olduğunu iddia etmek ise cehalettir, zandır, vehimdir, sarhoşluktur.⁴⁵⁹ Suretle kâim olan bu cihan hakkında da Hz. Peygamber, uyanma ile son bulacak bir rüya olarak bahsetmemiş midir?

3. Hastalık ve Sakatlık

Din Psikolojisinde Tanrı tasavvurları ve sağlık ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır.⁴⁶⁰ Bu çalışmalarda ibadet hizmetlerine daha sık katılan insanlar ve dini olarak daha fazla manevi destek alan kişilerin Tanrı tasavvurunun hayırsever/merhametli olarak oluştuğu, Tanrı'nın hayırsever olduğuna inanan insanların daha fazla şükrettikleri ve şükür duygusuna sahip bireylerin gelecekte daha fazla umutlu ve daha sağlıklı oldukları ortaya konulmuştur.

Manevi destek, alıcının dini inançlarını ve davranışlarını açık bir şekilde desteklemek ve sürdürmek için benzer düşünen başkaları tarafından sağlanan gayri resmi yardımdır.⁴⁶¹ Tanrı tasavvurları da dini yaşamın bir yönü olarak gayri resmi etkileşim sırasında tartışılacaktır. Stark tarafından yapılan bir çalışmada Amerikalıların

⁴⁵⁷ Mevlana Celalettin Rumi, *Divan-ı Kebir*, 1. bs., Süre Yayınevi, 2012, c. I, s. 314.

⁴⁵⁸ Celalettin Rumi, *Divan-ı Kebir*, c. I, s. 91.

⁴⁵⁹ Mevlana Celalettin Rumi, *Mesnevi*, çev. Adnan Karaismailoğlu, 16. bs., Akçağ Yayınları, 2017, c. I, s. 97.

⁴⁶⁰ Neal Krause, Robert A. Emmons, Gail Ironson, "Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status", *J Relig Health*, sy. 54 (2015), ss. 1503-19, doi:10.1007/s10943-015-0063-0; Matt Bradshaw, Christopher G. Ellison, Kevin J. Flannelly, "Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology", *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 47, sy. 4 (2008), ss. 644-59, doi:10.1111/j.1468-5906.2008.00432.x; Matt Bradshaw, Christopher G. Ellison, Jack P. Marcum, "Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians", *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 20, sy. 2 (2010), ss. 130-47, doi:10.1080/10508611003608049; Mahdi Eskandari v.dğr., "Effectiveness of Cognitive-Existential Group Therapy on Mental Health and Images of God in Parents of Children with Cancer", *روانشناسی بالینی و شخصیت*, c. 2, sy. 12 (2015), ss. 3-14.

⁴⁶¹ Neal M. Krause, *Aging in the church: how social relationships affect health*, Templeton Foundation Press, 2008, s. 75.

çoğunluğunun Tanrı'nın hayırsever/merhametli tasavvuruna inandığı öne sürülmekte ve cezalandırıcı/yargılayıcı Tanrı tasavvuru yerine merhametli/yardımsever Tanrı'yı tercih etme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶²

Tanrı tasavvurları ve Tanrı'ya şükür duygusu üzerinde yapılan bir çalışmada, Barna ABD'deki insanların % 71 ila 72'sinin Tanrı'nın dünyanın en güçlü hükümdarı olduğuna inandığını göstermektedir.⁴⁶³ İnsanların Tanrı'nın en güçlü hükümdarı olduğuna inanması ve Tanrı'nın hayırsever olduğunu düşünmesi Tanrı'ya şükür duygusunu uyandıracaktır. Tanrı'ya şükran duyduğunu, Tanrı'nın bahsettiği faydalar için şükran duygular olarak tanımlamaktadır.⁴⁶⁴ Birçok dünya dini minnettarlığı arzu edilen bir özellik olarak takdir eder ve bu vurgu manevi veya dindar insanların minnettar bir bakış açısı benimsemelerine neden olabilir.⁴⁶⁵

McCullough ve arkadaşları⁴⁶⁶ minnettarlığı daha fazla duygu minnettarlığını güçlendirmek için işlev gösterdiğini gösteren kanıtları gözden geçirmiştir: ifade edildiğinde, hayırseverleri cömertliğe devam etmeye teşvik etmektedir. Krause ve arkadaşları⁴⁶⁷ nitel çalışmalarına katılanların çoğunluğunun Tanrı'ya şükran duygularını ifade etmenin önemli olduğuna inandığını bildirmektedir, çünkü bunu yapmak gelecekte faydaların devamını garanti eder.

McCullough ve arkadaşları⁴⁶⁸ minnettar insanların gelecek hakkında daha umutlu olduklarını ileri sürmektedir. Her ne kadar bu araştırma Amerikan üniversite öğrencileri ile yapılsa da, benzer bulgular Çin⁴⁶⁹ ve İran⁴⁷⁰ gibi çeşitli kültürel ortamlarda ortaya

⁴⁶² Rodney Stark, *What Americans Really Believe*, Baylor University Press, 2008, s. 77.

⁴⁶³ George Barna, "State of the Church Report 2006", Ventura, CA: The Barna Group, 2006.

⁴⁶⁴ Neal Krause, Christopher G. Ellison, "Social environment of the church and feelings of gratitude toward god", *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 1, sy. 3 (2009), ss. 191-205, doi:10.1037/a0016729.

⁴⁶⁵ C. David Lundberg, *Unifying Truths of the World's Religions: Practical Principles for Living and Loving in Peace*, New Fairfield, CT: Heavenlight Press, 2010.

⁴⁶⁶ Michael E. McCullough v.dğr., "Is Gratitude a Moral Affect?", *Psychological Bulletin*, c. 127, sy. 2 (2001), ss. 249-66, doi:10.1037/0033-2909.127.2.249.

⁴⁶⁷ Neal Krause v.dğr., "Feeling grateful to God: A qualitative inquiry", *The Journal of Positive Psychology*, c. 7, sy. 2 (2012), ss. 119-130, doi:10.1080/17439760.2012.656691.

⁴⁶⁸ Michael McCullough, Robert A. Emmons, Jo Ann Tsang, "The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography", *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 82, sy. 1 (2002), ss. 112-127, doi:10.1037//0022-3514.82.1.112.

⁴⁶⁹ Feng Jiang v.dğr., "How Belief in a Just World Benefits Mental Health: The Effects of Optimism and Gratitude", *Social Indicators Research*, c. 126, sy. 1 (2016), ss. 411-423, doi:10.1007/s11205-015-0877-x.

çıkıştır. Minnettar insanların daha umutlu olmasının iki nedeni vardır. İlk neden stres ve başa çıkma literatüründe bulunur. Watkins'ın⁴⁷¹ belirttiği gibi, bir dizi çalışma, daha minnettar olan insanların stresli olaylarla daha etkili bir şekilde başa çıkma eğiliminde olduklarını göstermektedir. Bu kısmen gerçekleşir, çünkü minnettar olan insanlar, minnettarlık duygularını uyandıran olumlu deneyimlerle birlikte stres faktörlerini izleyerek karşılaştıkları sorunları perspektif içinde tutabilirler. Minnettar insanlar stresle daha etkili bir şekilde başa çıkarlarsa, güçlü başa çıkma becerilerine sahip olduklarını bilmek, gelecekte olabileceklerle başa çıkmak için daha iyi konumda olduklarını hissetmelerini sağlamaktadır. Geleceğe daha fazla güvenle bakmak minnettar insanları daha umutlu hissettirmektedir. Şükran ve umudun ilişkilendirilmesinin ikinci nedeni, özellikle Tanrı'ya şükran duygularını yansıtarak bulunabilir. Tanımı gereği, insanlar Tanrı'nın geçmişte faydalar sağladığını düşünürlerse Tanrı'ya şükran duyacaklardır. Bu önemlidir, çünkü araştırmalar geçmişteki davranışların gelecekteki davranışların en iyi yordayıcılarından biri olduğunu sürekli olarak ortaya koymaktadır. Ouellette ve Wood'un⁴⁷² gözlemlediği gibi, bu ilişki yaygın olarak psikolojinin temel gerçekçiliklerinden biri olarak kabul edilir. Bundan sonra insanlar geçmişte onlara yardım etmiş olsaydı Tanrı'nın gelecekte onlara yardım etmeye devam edeceğini hissedeceklerdir. Eğer insanlar dünyanın tüm güçlü hükümdarlarının gelecekte onlara yardım etmeye hazır olduğunu düşünüyorlarsa, neden daha umutlu hissedeceklerini görmek zor değildir. Özetlemek gerekirse Tanrı ile sevgi dolu bir ilişki ile sağlıklı olma arasında güçlü ve anlamlı bir ilişki vardır.⁴⁷³

Kur'an'da da bu hakikatin vurgusu yapılarak Hz. İbrahim'in putlara tapan atalarına karşı Allah'ı tanıtırken geçmiş ve gelecek ile ilgili tasavvurlarına dikkat çekilmektedir. “O, beni yaratan ve bana doğru yolu gösterendir. Beni yediren ve içirendir. Hastalandığım zaman bana şifa verendir. Canımı alacak olan, sonra beni

⁴⁷⁰ Zeynab Lashani v.dğr., “Effect of Gratitude Strategies on Positive Affectivity, Happiness and Optimism”, *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, c. 18, sy. 2 (2012), ss. 157-166.

⁴⁷¹ Philip C. Watkins, *Gratitude and the Good Life: Toward a Psychology of Appreciation*, Springer Netherlands, 2014.

⁴⁷² Judith A. Ouellette, Wendy Wood, “Habit and intention in everyday life: The multiple processes by which past behavior predicts future behavior”, *Psychological Bulletin*, c. 124, sy. 1 (1998), ss. 54-74, doi:10.1037/0033-2909.124.1.54.

⁴⁷³ Jeff Levin, “God, Love, and Health: Findings from a Clinical Study”, *Review of Religious Research*, c. 42, sy. 3 (2001), ss. 277-293, doi:10.2307/3512570.

yeniden diriltecek olandır. Hesap günü hatalarımı bağışlayacağını umduğum yine O'dur.”⁴⁷⁴

Artan sayıda çalışma, daha fazla umut ve iyimserliğin daha iyi fiziksel sağlık ile ilişkili olduğunu göstermektedir ^{475,476,477,478} Öncelikle Tanrı'ya şükran duymanın daha büyük bir umut duygusu geliştirdiği öne sürülmüştür, çünkü minnettar olan insanlar stresli yaşam olaylarıyla daha etkili başa çıkabilirler. Bununla birlikte, dinin bazı bileşenleri arasında istatistiksel etkileşim etkileri olup olmadığını görmek için araştırmaya ihtiyaç vardır. Örneğin manevi danışmanlık desteği sadece merhametli Tanrı tasavvuruna sahip danışanlarda minnettarlık duygularını arttırabilir.

Günümüzde hastalıkların kökenine bakıldığında pek çoğunun doğal olandan uzaklaşmış beslenme ve yaşam tarzı, stres, olumsuz düşünceler, umutsuzluk veya travmatik olaylar ile başa çıkamama olduğu görülmektedir. Bunların temelinde ise doğru Tanrı tasavvurunun oluşturulamamış olması yatmaktadır. Yapılan bir çalışmada hasta kişilere ‘Tanrı kontrol boyutu’ ile nitelendirilen merhametli bir Tanrı tarafından korunma ve cezalandırıcı bir Tanrı tarafından reddedilmeyi ölçen belirli sorular yöneltilmiş ve iyi oluş ile Tanrı kontrol kavramı arasında pozitif korelasyon bulunmuştur. Ancak Tanrı kontrolü kavramının hastadan ziyade sağlıklı denekler için ve ortodoks ve ortodoks olmayan hastalar için farklı anlamları olabileceğine vurgu yapılmıştır.⁴⁷⁹ Klinik olmayan bir örnekte⁴⁸⁰ bu özel Tanrı kavramının kişilik ve bağlanma değişkenlerinden oldukça bağımsız olduğu bulunmuştur. Tanrı'nın egemen /

⁴⁷⁴ el-Şuara, 26/80.

⁴⁷⁵ Neal Krause, R. David Hayward, “Religious Involvement, Practical Wisdom, and Self-Rated Health”, *Journal of Aging and Health*, c. 26, sy. 4 (2014), ss. 540-558, doi:10.1177/0898264314524437.

⁴⁷⁶ Heather N. Rasmussen, Michael F. Scheier, Joel B. Greenhouse, “Optimism and Physical Health: A Meta-Analytic Review”, *Annals of Behavioral Medicine: A Publication of the Society of Behavioral Medicine*, c. 37, sy. 3 (2009), ss. 239-256, doi:10.1007/s12160-009-9111-x.

⁴⁷⁷ A. Scioli v.dğr., “A Prospective Study of Hope, Optimism, and Health”, *Psychological Reports*, c. 81, sy. 3 Pt 1 (1997), ss. 723-33, doi:10.2466/pr0.1997.81.3.723.

⁴⁷⁸ C. R. Snyder, “Hope theory: Rainbows in the mind”, *Psychological Inquiry*, c. 13, sy. 4 (2002), ss. 249-275, doi:10.1207/S15327965PLI1304_01.

⁴⁷⁹ Hanneke Schaap Jonker v.dğr., “The Personal and Normative Image of God: The Role of Religious Culture and Mental Health”, *Archive for the Psychology of Religion*, c. 29, sy. 1 (2007), ss. 305-18, doi:10.1163/008467207X188883.

⁴⁸⁰ Elisabeth H. M. Eurelings-Bontekoe, Janneke Hekman-Van Steeg, Margot J. Verschuur, “The association between personality, attachment, psychological distress, church denomination and the god concept among a non-clinical sample”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 8, sy. 2 (2005), ss. 141-154, doi:10.1080/13674670412331304320.

cezalandırıcı görüntüsü iki ucu keskin kılıç olarak görülerek⁴⁸¹ bir yargıç olarak ”hem duygusal olmayan, oldukça doktriner bir fenomen hem de Tanrı yüklü bir etki olarak temsilidir. Ayrıca, bunun yorumlanmasındaki çeşitli mezheplerin yandaşları arasında ve hastalar ile hasta olmayanlar arasındaki farklılıkların farkında olmak da önemlidir.

404 Üniversite öğrencisi üzerinde yapılan çalışmada Tanrı tasavvuru ile engelliliğe yönelik tutumlar arasındaki ilişkiye yönelik bulgularımızı destekleyen ve açıklayan sözü edilen araştırma sonuçları bağlamında düşündüğümüzde olumlu Tanrı tasavvuruna sahip olmanın birçok konuda olduğu gibi kişinin engellilik olgusuna bakışını ve tutumunu olumlu yönde etkilediğini söylenebilir.⁴⁸²

Bireyler, bakıma muhtaç bir yakınına bakım hizmeti sunmak gibi kısıtlanmaya ve zorlanmaya neden olan, fedakârlık ve özveri gerektiren sorumluluğu üstlenirken bazı temel güdülenme unsurlarından etkilenmektedirler. Görüşülen aile bireyi bakıcıların çoğunluğu, bakım hizmetini; “dua ve sevap almak için, Allah rızası için, yaptıklarını Allah gördüğü için, öteki dünyayı düşündüğü için, Allah’ın mükâfat vereceğine inandığı için, engelli bireyin ahirette şefaatçi olacağını düşündüğü için, imtihan olduğu için, onun sevgisinin ahirette kendisini kurtaracağını düşündüğü” için sunduklarını belirtmişlerdir. Araştırma kapsamında görüşülen aile bireyi bakıcıların tamamına yakınının (% 83.3) bakım hizmeti sunarken güdülendikleri temel unsurun dini, manevi ve moral değerler olduğu anlaşılmıştır. Araştırma kapsamında görüşülen engelli birey annelerinin çocuklarının engelli olduğunu ilk öğrendiklerinde şok ve şaşkınlık yaşadıkları, kabullenmekte zorlandıkları ve engelin etkisinin azaltmak için çözüm arayışı içine girdikleri görülmüştür. Engelli çocuklarını kabullenme sürecinde başlarına gelen bu olağanüstü durumu; “Allah’tan geldiğini, kader ve imtihan olduğunu düşünerek” anlamlandırdıkları anlaşılmıştır. Sonuç olarak; bakım verme sürecinde psikolojik zorlanma ve sosyal izolasyon yaşayan aile üyesi bireylerin kendi iç kaynaklarından, kişiler arası ilişkilerden ya da transandantal güçlerden destek alarak sorunlarıyla başa çıkmaya çalıştığı görülmüştür. Aşkın güce bağlılığa ilişkin manevi değerlerin etkisi diğerlerine göre daha fazla olmuştur. “Kuran ve dini kitaplar okuma ya da dinleme, Allah’ın rızasını kazandığını düşünme ve inancından güç alma, hastaya

⁴⁸¹ Kathryn Johnson v.dğr., “Friends in High Places: The Influence of Authoritarian and Benevolent God-Concepts on Social Attitudes and Behaviors”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 5, sy. 1 (2013), ss. 15-22, doi:10.1037/a0030138.

⁴⁸² Yıldız, Ünal, “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”, ss. 8-21.

bakmanın sevaplarını bilme ya da düşünme, ahireti ve cenneti düşünme, bakıma muhtaç bireyi Allah'ın emaneti olarak görme, dini derslere ve sohbetlere katılma" gibi dini içerikli etkinlikler ve düşüncelerin toplam destek etkisi % 53.1 olmuştur. İkinci sırada ise kişiler arası bağlılıktan manevi destek alma yer almıştır. "Evlat, anne-baba, kardeş sevgisinden güç alma, arkadaşından moral ve manevi destek alma ve takdir edilme, yakın akrabadan destek alma" gibi manevi unsurların toplam etkisi % 49.9 olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal çevresinde manevi açıdan destek alacağı kimsenin olmadığını belirtenlerin oranı ise % 20 civarında kalmıştır.⁴⁸³

Kanser hastalarını göz önünde bulundurarak Tanrı ve gerçeklik (soyutlamaya karşı) arasındaki otomatik ilişki ve pozitif psikolojik sonuçlarla ilişkisini incelendiği bir çalışmada bulgular; Tanrı'nın gerçek olduğuna dair otomatik inancın daha düşük anksiyete semptomları ve alkol veya uyuşturucularda rahatsızlık aramak (uyumaktan kaçınma) gibi strese uyumsuz yanıtların daha zayıf kullanımı ile ilişkili olduğunu göstermiştir. Bu nedenle, sadece kasıtlı dini değerlendirmeler değil, aynı zamanda otomatik dini değerlendirmeler sağlık için olumlu etkilerle ilişkili olabilir. Bu çalışmanın bir başka benzersiz bulgusu, katılımcıların Tanrı terimlerini soyutlama terimlerinden daha gerçekçi terimlerle daha hızlı ilişkilendirmeleridir. Bu sonuç, ya yaşam boyu öğrenilen otomatik Tanrı / soyutlama inançlarını ya da Tanrı'nın varlığındaki anlık güvensizlik duygularının bir sonucu olarak hastalık sırasında oluşan otomatik dini inançları yansıtabilir. Bununla birlikte, dikkat çeken şey, Tanrı'yı gerçeklikle ne kadar çok hasta ile ilişkilendirirse, korku ve endişenin o kadar az hissedildiği ve stresle başa çıkmaktan kaçınmalarını daha az kullanıldığıdır. Bununla birlikte, bulgular bağlanma teorisi gibi önemli psikolojik yaklaşımlar ışığında yorumlanabilir (⁴⁸⁴; ayrıca bkz.^{485,486}). Tanrı / gerçek birlikteliği, Tanrı'nın güvenli bir bağlanma biçimi olarak algılanmasını destekleyebilir; bu algı, Tanrı'nın var olduğu

⁴⁸³ Zeki Karataş, *Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral Ve Manevi Değerlerinin Başaçıkmadaki Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Rize: Rize Üniversitesi, 2011, s. 239.

⁴⁸⁴ Lee A. Kirkpatrick, Philip R. Shaver, "An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief", *Personality and Social Psychology Bulletin*, c. 18, sy. 3 (1992), ss. 266-275, doi:10.1177/0146167292183002.

⁴⁸⁵ Matt Bradshaw, Christopher G. Ellison, Jack P. Marcum, "Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians", *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 20, sy. 2 (2010), ss. 130-147, doi:10.1080/10508611003608049.

⁴⁸⁶ Wade Rowatt, Lee Kirkpatrick, "Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 41 (2002), ss. 637-651, doi:10.1111/1468-5906.00143.

otomatik inancının neden endişe ve korku ile olumsuz ilişkili olduğunu açıklar. Sonuçlar yapısal düzey teorisi temelinde de yorumlanarak⁴⁸⁷ Trope ve Liberman’a göre, psikolojik olarak uzak nesneler soyut terimlerle, psikolojik olarak yakın nesneler somut terimlerle temsil edilmektedir. Bu bağlamda, Tanrı’yı somut olarak algılamak (soyutlara karşı) Tanrı’yı psikolojik olarak yakın olarak algılamayı gösterebilir ve bu yakınlık, kaygı duygularına ve stresli olaylara karşı koruyucu bir faktör olarak nitelendirilmiştir. Ancak Tanrı’nın somut olarak anlamlandırılması pek çok psikolojik soruna neden olabilmektedir. Bu nedenle İslam düşüncesinde Allah’ı düşünürken tecsim veya panteizme düşmemek gerekir. Bu hususta İslam âlimleri “Biz ona şah damarından daha yakınız”⁴⁸⁸ ayeti doğrultusunda İçkin Allah tasavvuru kavramını vurgulamışlardır.

İbnü’l-Arabî, âlemde hastalık, belâ vs. gibi şeyler bulunmasını bizzat ulûhiyetin gerektirdiğini söyler. Zira bu gibi hâllerin âlemde bulunmayışı, Allah’ın, “el-Muntakîm” gibi isimlerinin eserinin olmaması, hükümsüz, işlevsiz kalmasını gerektirirdi ki bu ona göre imkânsızdır. Bir diğer cihetten ona göre âlemde mutlak kötülük bulunmaz. Mutlak Vücûd, kendisinde hiçbir şekilde kötülük bulunmayan salt iyilik olduğu için vücûdda ancak iyilik vardır. Mutlak kötülük ise yokluktur.⁴⁸⁹

Hastalığın kötülük olduğu herkesin tam ve sağlıklı olması gerektiği modern düşüncenin getirdiği tek biçimcilik anlayışının bir tezahürüdür. Tek biçimcilik yönünde girilen çabalardan dolayı psikologların varsayımı Locke’un zamanında olduğundan daha çok geçerli olmaktadır. Fakat herşeye rağmen uç noktaya ulaşılamamaktadır, bu dünya devam ettiği müddetçe, mutlaka önlenemez farklılıklar olacaktır.⁴⁹⁰

4. Boşanma

Aile rolleri, yapısı ve işlevi bakımından yirminci yüzyılda pek çok değişime uğramıştır tüm bu değişimler içinde belki de en olumsuz ve yükselişte olanı boşanma oranlarının artmasıdır. Dünyada ve ülkemizde boşanma oranlarının artmasının pek çok nedeni bulunmaktadır. Bunlar; ekonomik ve sosyal yaşamdaki değişiklikler, üniversite

⁴⁸⁷ Yaacov Trope, Nira Liberman, “Construal-Level Theory of Psychological Distance”, *Psychological review*, c. 117 (2010), ss. 440-63, doi:10.1037/a0018963.

⁴⁸⁸ el-Kâf, 50/16.

⁴⁸⁹ Arabi, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, ss. 70-78.

⁴⁹⁰ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alâmetleri*, s. 122.

mezunu olmayan erkeklerin kazançlarının azalması, kadının ekonomik bağımsızlığının artması, evlilikten kişisel doyum beklentilerinin artması, boşanmanın sosyal açıdan da giderek kabul görmesi ve hukuken boşanmanın kolaylaşması sayılabilir. Boşanma durumunun artmasıyla, bu deneyimi yaşayan hem yetişkinler hem de çocuklar boşanma sonrası yaşama uyumda bazı zorluklarla ve olumsuz sonuçlarla karşılaşabilmektedirler.⁴⁹¹

Amato ve Keith⁴⁹² tarafından ebeveynleri boşanmış ve birlikte olan çocukların karşılaştırıldığı, 92 araştırmanın meta-analizinin yapıldığı bir çalışmada ebeveynleri boşanmış çocukların akademik başarı, davranım bozukluğu, öz saygı ve sosyal ilişkiler konusunda ebeveynleri birlikte olan çocuklara göre daha fazla sorun yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Çocukluklarında boşanma yaşamış yetişkinlerle çocukluklarını iki ebeveyniyle geçiren yetişkinlerin karşılaştırıldığı 33 araştırmanın meta-analizinin yapıldığı başka bir çalışmada ise çocukluklarında boşanma deneyimi olan bireylerin yetişkinliklerinde daha zayıf psikolojik uyum, düşük sosyoekonomik düzey ve daha fazla evlilik sorunu yaşadıkları bulunmuştur. Boşanmanın olumsuz etkilerin vurgulandığı bu araştırmaların ardından seksenli yıllardan sonra anne, baba ve çocukların boşanma sonrasında yaşama uyum sağladıkları ve mutlu olabildikleri tespit edilmiştir.⁴⁹³

Türkiye’de de Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü’nün gerçekleştirdiği araştırma sonuçlarına göre boşanan erkekler huzurlu, mutlu, neşeli, güçlü hissederken; kadınların özellikle fiziksel ve duygusal şiddet varsa rahatlama, huzur, mutluluk ve özgürlük duygularını yaşadıkları görülmüştür. Çocuklar ise anne-babaları arasında yoğun çatışma söz konusuysa boşanmadan sonra rahatlama ve huzur, sonraki dönemlerde ise daha olgun ve mutlu hissettiklerini söylemişlerdir.⁴⁹⁴ Tüm bu araştırmalardan hareketle alan yazında boşanmanın çocuk ve yetişkinler üzerindeki

⁴⁹¹ Paul R. Amato, “The Consequences of Divorce for Adults and Children”, *Journal of Marriage and Family*, c. 62, sy. 4 (2000), ss. 1269-87, doi:10.1111/j.1741-3737.2000.01269.x.

⁴⁹² Paul R. Amato, Bruce Keith, “Parental divorce and the well-being of children: A meta-analysis”, *Psychological Bulletin*, c. 110, sy. 1 (1991), ss. 26-46, doi:10.1037/0033-2909.110.1.26.

⁴⁹³ P. R. Amato, “Life-Span Adjustment of Children to Their Parents’ Divorce”, *The Future of Children*, c. 4, sy. 1 (1994), ss. 143-164.

⁴⁹⁴ ASAGEM, “Tek Ebeveynli Aileler”, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

olumlu ya da olumsuz etkisine ilişkin farklı görüşler olduğu görülmektedir.⁴⁹⁵ Tüm bu bulgulara göre kriz dönemi olmakla birlikte yeni bir düzen kurmak için ikinci bir şans da olabilir.

Konu ile ilgili bir diğer nokta ise ailenin, anne-baba ve çocuktan oluşan bir kavram olmadığı ile ilgili Gladding tarafından yapılan tanımda tek ebeveynli, çocuksuz veya LGBT'li bireylerden oluşan bir sistem olduğudur. Bu tanıma göre boşanma sonucu ortaya çıkan parçalanmışlık aile olamamayı ifade etmektedir. Bu bakış açısının aile kurumunu korumak için aile fitratına zarar verdiği görülmektedir. Bu gibi çıkarımlar yerine boşanmanın çocuk veya yetişkin olması fark etmeksizin uyum sağlamasını gerektiren stresli bir geçiş dönemi olduğunu aile yaşamı için açık ve dramatik bir değişim, aynı zamanda çoğu zaman kriz yaratan bir durum olduğunu kabul etmek sürecin aşılması açısından önem arz etmektedir. Bu süreçte ailede değişim kaçınılmazdır. Bu süreçte anne-babalar çocuğu tek başına yetiştirmekten dolayı kaygı, evliliği sürdürememekten dolayı başarısızlık yaşarlar. Ancak çocuklar daha uzun dönemli etkilere maruz kalırken bazen de güçlenerek bu süreçten çıktığı bilinmektedir. Çünkü bu çocukların zayıf olmadığı sadece koruyucu faktörleri zayıfladığı göz ardı edilmemelidir. Yetişkinler için ise boşanmanın olumsuz etkileri yasal boşanmadan önce başlamış durumdadır.

43 yaşam olayının stres açısından derecelendirildiği Holmes ve Rahe'nin Sosyal Uyum Ölçeği'nde (Social Readjustment Rating Questionnaire) birinci sırada eşin ölümü ikinci sırada ise boşanma yer almaktadır.⁴⁹⁶

Hayattaki en stresli olaylar arasında yer alan boşanmanın din ve maneviyat ile de yakın bir etkileşimi vardır. Boşanmada dini başa çıkmanın kullanılması ve dini hassasiyetler ile çıkarımlarda bulunulması bakımından önem arz eder.⁴⁹⁷ Krumrei,

⁴⁹⁵ Samuel T. Gladding, *Aile Terapisi Tarihi, Kuram ve Uygulamaları*, çev. İ. Keklik, İ. Yıldırım, 2. bs., Pdrem Yayınları, 2012, s. 19.

⁴⁹⁶ T. H. Holmes, R. H. Rahe, "The Social Readjustment Rating Scale", *Journal of Psychosomatic Research*, c. 11, sy. 2 (1967), ss. 213-18, doi:10.1016/0022-3999(67)90010-4.

⁴⁹⁷ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s. 14.

Mahoney ve Pargament,⁴⁹⁸ ahlaka aykırı durumlara dini düşüncelerin oluşturduğu gerilim eklenince boşanma ile ortaya çıkan manevi stresin daha da arttığını vurgulamışlardır. Boşanma ile sadece sosyal bir bağ çözülmüş olmaz aynı zamanda derinlere inen manevi bağı da kaybetmiş oluruz.

Blomquist bu süreçteki kişilerin kaybettiği mahremiyet duygusuyla özellikle karşı cins ile ilişkilerinde daha da önemli bir şekilde Tanrı ile ilişkisinde bozulmalar tespit etmiştir. Yani boşanma birey ile Tanrı ile ilişkisini bozacak manevi-varoluşsal bir sorun haline gelebilmektedir. Çünkü boşanmanın merkezinde sevginin ve güvenin kaybedilmesi vardır. Dolayısıyla sevgi ve güven eksikliği imanı ve Tanrı ile olan bağı etkilemektedir.⁴⁹⁹ Negatif manevi durum ile boşanma süreci geçirilirse bunun sonunda psikolojik sorunlar ve stres kaçınılmaz olur.⁵⁰⁰ Oysa olumlu manevi yorumlar ve pozitif dini başa çıkma yaklaşımı ile gidişat tersine dönmektedir. Bu konuda Nathanson, maneviyatın, tüm boyutları ile boşanma krizine etki ettiğini ve bu süreçte maneviyatın ruh sağlığına olumlu yönde katkı sağladığını belirtmiştir.⁵⁰¹ Yine Webb⁵⁰² tarafından yapılan araştırmada boşanma sonrasında da bireylerin olumlu dini başa çıkmayı sürdürmeleri durumunda dinseliliğin arttığı depresyonun ise düşük düzeyde seyrettiği bulunmuştur, buna karşın olumsuz dini başa çıkma davranışlarının, dinseliliğin azalması ve depresyonun artışı ile pozitif ilişkili olduğunu ortaya çıkarmıştır. Kısaca boşanan kişilerin bu süreçte yaşananların arkasındaki hikmetleri aramaları, Tanrı tasavvurları, din algıları hem dini başa çıkma ve hem de ruh sağlığı açısından önemlidir. Bulgular ise %88 e %78 olacak şekilde olumlu dini başa çıkma yöntemlerini kullananların daha fazla olduğunu göstermektedir. Bu süreçteki öfke, korku ve yaralanma duygularını yenmek için ibadet ve ritüellerle meşgul olmak, suçluluk duygusunu azaltmak ve bütünlük hissini yeniden kazanmak için manevi arınma ve yalıtılmışlık hissinden uzaklaşmak için

⁴⁹⁸ Elizabeth J. Krumrei, Annette Mahoney, Kenneth I. Pargament, "Spiritual stress and coping model of divorce: A longitudinal study", *Journal of Family Psychology*, c. 25, sy. 6 (2011), s. 974, doi:10.1037/a0025879.

⁴⁹⁹ J.M. Blomquist, "Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic of Divorce. Pastoral Psychology", *Pastoral Psychology*, c. 34, sy. 3 (1986), ss. 161-172.

⁵⁰⁰ Robert Emery, *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*, Thousand Oaks, California, 2013, s. 1055.

⁵⁰¹ Irene G. Nathanson, "Divorce and women's spirituality", *Journal of Divorce & Remarriage*, c. 22, sy. 3-4 (1995), s. 175, doi:10.1300/J087v22n03_11.

⁵⁰² A. P. Webb, *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Tezi), USA: The University of Texas, 2008.

Aşkın güce bağlanma olumlu dini başa çıkma yöntemlerindendir. Bazen de boşanmanın Tanrı'nın cezalandırılması görüldüğü ya da etkisinin boşanma üzerinde olmayacağı düşüncesine ek olarak toplum tarafından da boşanma ile ilgili çatışmalar yaşatılıyorsa din kişide olumsuz bir mücadele ortaya çıkarabilir.⁵⁰³

Ferah⁵⁰⁴, Pargament, Koenig ve Perez'in geliştirdikleri DBÇÖ temel alınarak Ayten⁵⁰⁵ tarafından geliştirilen ölçek ile 118 Müslüman katılımcı ile yapılan araştırma sonuçlarına göre olumlu dini başa çıkma metodu olan *Allah'a yönelme*, bir imtihan olduğunu bilerek hayra yorma ve Allah'dan yardım isteyerek *dini yalvarma*, manevi bir gücün parçası olduğunu düşünerek *dinî yakınlaşma*, din odaklı yeni bir hayat kurma *dinî dönüşüm* ve Allah'dan yeni bir fırsat isteme *dinî istikamet arayışı* boyutuna müracaat ettikleri not edilmiştir. Olumsuz dini başa çıkma metoduna yani dindarlardan ve din adamlarından uzaklaşarak *kişiler arası dinî hoşnutsuzluk*, Allah'ın sevgisinden şüphe duyularak terk edildiğinin dualarının kabul olmadığının düşüncesi ile *manevî hoşnutsuzluk*, Allah tarafından cezalandırıldığını düşünerek *şerre yorma boyutuna* müracaat edenlerin depresyon, anksiyete ve stres ile pozitif anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu görülmüştür.

Baynal'ın araştırmasında katılımcılar genellikle ahirette uğradıkları haksızlıkların hesabının sorulacağı inancı ile teskin olduğunu bildirmektedir.⁵⁰⁶ Schowalter ve Murken'e⁵⁰⁷ göre; dindar bireylerde boşanma oranı daha düşük düzeylerde seyretmekte, ebeveyn-çocuk ilişkileri daha sağlıklı kurulabilmekte ve dolayısıyla da toplumsal yaşam daha düzenli olarak işleyebilmektedir.

Çocuk açısından bakıldığında o güne kadar en fazla bağ kurduğu iki eskiden olduğu gibi ulaşamayacağı için dünyası bir anlamda bölünecektir. Anne-baba çocuklarıyla ilişkilerini yapılandırmaları gerekirken kendi sorunlarıyla başa çıkmaya çalışmaktadır. Ebeveynden birini kaybeden çocuk kendisiyle birlikte olan ile daha

⁵⁰³ Krumrei, Mahoney, Pargament, "Spiritual stress and coping model of divorce", ss. 973-985.

⁵⁰⁴ Nimet Ferah, "Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon Anksiyete Stres ve dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki", *Bilimname XXXVII*, 2019, ss. 383-405, doi:http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.470155.

⁵⁰⁵ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, ss. 29-32.

⁵⁰⁶ Fatma Baynal, "Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi", *Bilimname*, c. 2018, sy. 35 (2018), ss. 253-82, doi:10.28949/bilimname.396376.

⁵⁰⁷ S. Murken, M. Schowalter, "Religion und psychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte", *Einführung in die Religionspsychologie*, *Schöningh UTB, Paderborn*, 2003.

bağımlı bir ilişki kurarak açacaktır. Babanın rolü göz önüne alınacak olursa, babanın evden gidişi çocuğun zihninde babanın kaybı, babanın kaybı ise varoluş açısından son derece kritik olan güvenli aile ortamının kaybı olarak yorumlanabilir. Birçok evlilikte ailenin maddi gelirinin büyük bir kısmı baba tarafından sağlanmaktadır. Boşanma sonrasında babanın sağladığı maddi desteğin azalması, hatta çoğu zaman tamamen ortadan kalkmasıyla birlikte, annenin gelirinde büyük bir azalma görülmektedir. Bu durumda çocuğun bakımını da üstlenmiş olan anne, duygusal sorunların yanı sıra ciddi maddi sorunlarla da karşılaşmaktadır. Boşanma sonrasında maddi ve manevi birçok sorunla karşılaşan anne, tüm bu sorunlarla baş etmekte zorlanacak ve annenin yaşadığı zorlukları yakından izleyen, hatta bu zorluklarla kendisi de baş etmek zorunda kalan çocuk da, kendisini yetersiz hissedebilecektir.⁵⁰⁸ Bu noktada anne ve babasının sergileyeceği tutarlılık boşanmanın getireceği, belirsizlikler, güvensizlik, endişe ve kaygılarla başetmeye çalışan çocuk için, çok önemli olacaktır.⁵⁰⁹

Geniş bir şekilde yer verilen boşanma konusu için Kur'an'da belirli ilkeler ve metodlar bildirilmiştir. Bu süreci üç aşamalı olarak en az ruhsal hasarla atlatılmasını istemiştir. Bunlardan ilki eşleri boşanmadan vazgeçirecek şartların oluşturulmasıdır. Bu süreçte yara almış evliliğin onarımına öncelik verilmedir. Üç kademenin sonunda kesin karar verilmişse yeni duruma ruhsal açıdan hazırlanabilecek yeterli zamanı kazandırmıştır. Burada “iyilik” ilkesini esas alarak eşlerin birbirine yardımcı olmalarını istemiştir. İlişkileri gelecek her türlü haksız tutum ve davranışı yasaklamıştır.⁵¹⁰

Terapötik ayrılık, eşlerin evliliği devam ettirmelerine rağmen bir süre ayrı yaşamaları Kuran'da üç aşamalı boşanma aşaması ile ortaya çıkmıştır. Üç ay gibi bir sürede kırgınlık gibi birikimler yok olabileceği gibi Allah kalplerdeki husumeti çıkarıp sevgi ve şefkati de koyabilir.

Eşlerini boşamış olan erkekler, boşanmadan önce olduğu gibi, aynı evde ve aynı koşullarda eşlerinin ihtiyaçlarını karşılamak zorundadırlar. İddet ya da hamilelik sonuna kadar da eşlerini muhtaç halde bırakmamalıdırlar. Koca kendi statüsüne uygun seviyede

⁵⁰⁸ Joseph Hopper, “The Symbolic Origins of Conflict in Divorce”, *Journal of Marriage and Family*, c. 63, sy. 2 (2001), ss. 430-45, doi:10.1111/j.1741-3737.2001.00430.x.

⁵⁰⁹ Nilgün Öngider, “Boşanmanın Çocuk Üzerindeki Etkileri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, c. 5, sy. 2 (2013), ss. 140-61, doi:10.5455/cap.20130510.

⁵¹⁰ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da Terapötik Boşanma”, *Bilimname IX*, 2005, ss. 75-87.

eşini yaşatmalı ve evden gitmesini sağlamak için baskı yapmamalıdır. Burada amaç evliliğin yeniden toparlanması için zemin oluşturmaktır. Çünkü aynı evlerinde kaldıkları süre içerisinde, iki eşin birbirine ilgi duyması, sevgilerinin yeniden canlanması, boşanma kararından vazgeçmeleri sağlanabilir.⁵¹¹

Kur'an, boşanan eşlere en büyük psikolojik desteğin ya da en büyük ruhsal yıkımın birbirlerinden geleceğini tespit etmiştir. Bu yüzden, boşanan eşlerin birbirleriyle olan ilişkilerinde “iyilik” ilkesini zorunlu kılmıştır. Bu ilkeye uygun olarak eşler, duygu, düşünce, söz ve davranışlarında iyiliği ölçü alırlarsa, evlilikteki çatışmaların ve boşanmanın yol açtığı ruhsal sorunları kolaylıkla aşabilirler.

Nitekim Topçu'nun dediği gibi “kalplerin ezeli kaderini, kalbi kırıldıkça Rabb'e yakınlaşanlar bilirler.”⁵¹² Bir kutsi hadiste de şöyle der: “Ben, kalpleri benim uğruma kırılanların yanındayım.” Kurmak için kırmak teması züht anlayışıyla tam olarak uyum içindedir. Cüneyd 'in “Allah, Varlık'tan ziyade Var olmayan ile tasdik edilir” sözünden yola çıkıldığında Allah'ın kırılan nefis, beden ve kalpten kendisine yeni bir köşk (kâşane) yapabileceğini söylemek mümkündür bunun için ise her şeyin yok edilmesi gerekir. Çünkü yıkılan evde hazinelerin olması gibi Allah'ın hazinesi de harap bir kalptedir, bu hazineler ancak temel kazılarak ele geçirilebilir.

Sûfiler “Hiç(bir) mekânda bulmadım buldum insan içinde” ifadesiyle yıkık kalplerdeki gizli hazineyi keşfedebilir. Ancak burada insan ile Allah arasındaki sınırın kalkmadığı kulun kul Rab'in Rab olarak kaldığı unutulmamalıdır.⁵¹³

5. Ölüm

Cahiliye Arapları sadece ölümle uğraşmış onan sonrasına inanmamıştır. Onların inancına göre insan yaratıldıktan sonra Allah'ın işi bitmiştir, ölüme kadar dehr in etkisindedir. Bu durum Kur'an'da da bildirilmektedir: "Dediler ki: Sadece bu dünya hayatımızdır, ölüyoruz ve bizi öldüren dehr'den başkası değildir."⁵¹⁴ Kaçınılmaz ölüm yine vardır ama bu görüş, insanı, cahiliyye devrindeki gibi karamsar bir düşünceye

⁵¹¹ Kasapoğlu, “Kur'an'da Terapötik Boşanma”, ss. 75-87.

⁵¹² Topçu, a.g.e., s. 128.

⁵¹³ Schimmel, a.g.e., s. 206.

⁵¹⁴ el-Câsiye, 45/24.

götürmez. Çünkü ecel, varlığın son noktası değil, yepyeni bir hayatın, ebedi hayatın başlangıcıdır. Bu sistemde ecel ve ölüm, insanın hayat uzantısının bir geçiş dönemi, dünya ile ahiret arasındaki bir köprüdür.⁵¹⁵

Ölüm kavramının tanımındaki zorluk, hepimizin bildiği ölüm olgusunu, süreci ve sürecin ardından meydana gelen olayları kapsamamasından kaynaklanmamaktadır. Bununla birlikte Alman filozof *Martin Heidegger*'in “Herkes kendi ölümünü ölür” cümlelerindeki ölümün hissedilmesinin kişiden kişiye değişmesi yani öznel bir boyutunun olması da bu tanımlı yapmayı zorlaştırmaktadır.⁵¹⁶

Hayat bizler için nasıl ki bir bağışsa ölüm de öyledir, ümit dolu yeniden bir doğuş öteki âlemde imkânlarla dolu bir geleceğin başlangıcıdır. Zira ölüm gündelik hayat içerisinde yorulan ve bitkin düşen bedenın kurtuluşunu ifade etmektedir. Dolayısıyla hayat nasıl anlamlıysa ölüm de o şekilde kendisinde anlam barındırır.⁵¹⁷ Nurettin Topçu'nun ifadesiyle “Ölüm, sonsuz dileklerle yüklü hayat kervanının ebedîliğe açılan kapısıdır.”⁵¹⁸

Freud yüksek bir ölüm ciddiyetine sahiptir. “Nasıl barışı korumak istiyorsanız savaş için silahlanın deniyorsa, hayatta kalmak için de kendinizi ölüme hazırlayın” sözü kendisine aittir. Burada Freud'un bu sözüne şunu ilave etmek gerekir ki ölümü düşünmek ve ölüm düşüncesine sahip olmaktan kastedilen sürekli ölümlle yatıp kalkmak, ölümü takıntılı bir şekilde her an düşünmek değildir. Zira bu, psikolojik bakımdan sağlıklı bir durumdur.⁵¹⁹

Yalom'a göre ise dünya hayatını aşan bize ölümden sonraki hayat için hedefler göstererek benliğimizde güçlü bir amaçlılık duygusu oluşturan Aşkın bir güce bağlanmak hayatımızda diğer amaçlara göre daha fazla anlam katar.⁵²⁰

Varlık mertebeleri açısından bakıldığında ölümden sonraki hayat için Rene Guenon varlığın cismanilik ile tahayyül edildiği için yanlış düşünme biçimiyle

⁵¹⁵ İzutsu, a.g.e., ss. 102-108.

⁵¹⁶ Göka, a.g.e., s. 19.

⁵¹⁷ Bedi Ziya Egemen, “Ölüm Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI (1963), s. 34.

⁵¹⁸ Topçu, a.g.e., s. 45.

⁵¹⁹ Göka, a.g.e., s. 41.

⁵²⁰ Irvin D. Yalom, *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu, 5. bs., İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2009, s. 44.

hakikatten uzaklaştıldığını söyler: “Modernlere göre, görülebilen ve dokunulabilen şeyler dışında hiçbir şey var gözüküyor, ya da en azından, bunlar dışında bir başka şeyin var olabileceğini kuramsal olarak kabul elseler bile, onu sadece bilinmeyen olarak değil, aynı zamanda "bilinemez" diye ilân etmekte acele ederler. Tabi bu anlayış onlarla uğraşmalarını engeller. Bununla birlikte, her ne kadar bir "öte dünya" düşüncesi edinmeye çalışanlar varsa da, buna ancak muhayyilelerinde yer verdikleri için, öte dünyayı, bu dünya modeline göre düşünmektedirler ve zaman, mekân ve hatta bir tür "cismanilik" (corporeite) dâhil olmak üzere, bu dünyaya özgü olan hayat şartlarını oraya taşımaktadırlar.”⁵²¹

Var oluş nedeninin hayatın zevki ve uzunluğu olmadığını ancak ruhu tezkiye edip tekâmül ettirmek ve onu Allah ile buluşmaya hazır hale getirmek suretiyle hayatın meşruiyet kazandığını belirtmektedir. Guenon’a göre “Hayattaki en kesin şey ölümdür; hatta denilebilir ki yaşamın tek gerçek yönü ölümdür; zira dünyevi görüngülerin gerçekliği kendilerine ait değildir. Ölüm, beden perdesinin kalktığı ve arkasındaki gerçekliğin görüldüğü andır; insan bu gerçeklikle bir cam arkasından yani 'karanlıkta' değil 'yüzyüze' karşılaşır. Ölümün müthiş hakikati ve anlamı bu nesil tarafından yitirilmiş görünmektedir. Bu nesil, aslolanın ölüm gerçeği veya ölüm zamanı değil de ruhun onun karşılamaya hazır oluşu olduğunu unutmuştur.”⁵²²

Ölüm, fiziksel enerjiden psişik enerjiye geçişi simgelemektedir. Buna göre, koza yani beden zarar gördüğünde, bu kişinin öldüğü anlamına gelmez, sadece kozanın yani bedeninin artık çalışmadığı manasındadır. Dolayısıyla ruh, bedeni terk ederek enerjinin ikinci aşaması olan psişik enerjiye geçmektedir.⁵²³

Kur’ân’da her nefsin ölümü tadacağı⁵²⁴, her nerede olursa olsun, söz gelimi yükseklerde tahkim edilmiş kalelerde bile olsa insanı bulduğu⁵²⁵, “Size vekil kılınan ölüm meleği, hayatınıza son verecek, sonra Rabbinize döndürülmüş olacaksınız”

⁵²¹ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 127.

⁵²² Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 25.

⁵²³ Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm Yeni Bir Doğustur*, çev. Alin Aslan, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994, s. 89.

⁵²⁴ el-Enbiya, 21/34.

⁵²⁵ el-Nisa, 4/78.

⁵²⁶ayetiyle anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu dünyada yaşanan ölüm, "ilk ölüm" olarak nitelendirilmekte ve inananların ilk ölümden sonra başka bir ölüm tatmayacakları bildirilmektedir.⁵²⁷

Kindî'ye göre ölüm varlığımızın tamamlayıcısıdır ve kötü olan ölümün olmamasıdır.⁵²⁸ Farabî ruhun ölümsüzlüğü hususunda varlık mertebelerinde kemale çıkmış olanların ölümsüz nefisler olacağını, "fasıkların şekavat içinde hem nazarî hem de amelî kemale sahip olanların ise saadet içinde" bulunacağını en büyük mutluluğa erişeceğini belirtir.⁵²⁹ İbn Miskeveyh ise ölümü ruhun aletlerini kullanmayı bırakması olarak niteleyerek, bundan dolayı ölüm korkusunun yersiz olduğunu söyler. Bedenin ruh tarafından terk edilmesi ise tıpkı sanatkârın aletlerini terk etmesi gibidir. Ona göre nefis cismani olmayan bir cevherdir, yani araz gibi sonradan oluşmamıştır. Cevher olduğu için de araz gibi yok olup gitmez. Nefs bedenden ayrılınca kendisine has olan hayatını sürdürür, tabiatın kirlerinden temizlenir, tam mutluluğa ulaşır.⁵³⁰ Ölüm konusu üzerinde hassasiyetle duran bir diğer İslam düşünürü İbn Sînâ'ya göre mevt (ölüm) ile insanın tamamı ve kemali olmuş olur.⁵³¹ Gazalî'ye göre ise uykudan uyanış ile varlıkların perdesinin kalkacağını söylemektedir.⁵³²

Varlık mertebelerinde yükselişi insanın var oluş görevi olduğunu bilen mutasavvıflar ölümü bir mezuniyet olarak görmüş ve kişi kemale erememişse bu yükselişin kabirde veya ahirette devam edeceği bildirilmiştir. Kişi ölüm duygusu ile yaşamda onu diri tutacak gerçek bir bilinç düzeyine ulaşır.

Allah'ın Celâlî yönünün vurgulandığı gazap ve cezalandırma ayetlerinde bireylerde kaygı ve korku oluşurken, diğer yandan ölüm sonrası mükâfat veren yönü kaygı ve korkuları azaltma vazifesi üstlenebilir. Ölümü düşünme meditasyonları, ölüm rabitaları türünden ölümü hatırlatıcı uygulamalar kişinin kaygısını düşürmeye yardımcı olarak yer almaktadır. Dinin ümitsizlik, kaygı ve korku içindeki müntesiplerinin

⁵²⁶ el-Secde, 32/11 ; el-Enbiya, 21/35.

⁵²⁷ el-Saffat 37/59;el- Duhan, 44/35-56.

⁵²⁸ Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı, 2. bs., Diyanet Vakfı Yayınları, 2016, s. 95.

⁵²⁹ Osman Kaya, *Ölüm Kitabı*, 1. bs., İstanbul: Ark Kitapları, 2002, ss. 90-91.

⁵³⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoglu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, ss. 186-187.

⁵³¹ İbn Sina, *Fi'l Havf mine'l Mevt, Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*.

⁵³² İmam Gazalî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. bs., Emin Yayınları, 2015, s. 10.

ihtiyaçlarını karşılamada önemli bir katkısı olduğu, sosyal bilimciler tarafından, hatta din hakkında olumsuz görüşlere sahip Freud tarafından dahi kabul edilmiştir.⁵³³

Ölümünden sonraki hayatın sonsuzluğu da yine günümüz düşüncesinde korkutucu olarak nitelendirilebilmektedir. Schumacher, *Aklıkarişiklar İçin Kılavuz* kitabında bahsettiği ebedî şimdi kavramı bu duruma açıklık getirmektedir. “Varlık Düzeyi ne kadar yüksek ise, dünya o kadar daha geniş, daha zengin ve daha muhteşem olur. Tekrar insan düzeyinin ötesini tasarlırsak, Tanrı’ nın neden sadece capax universi değil, fakat gerçekte evrene sahip olduğunu, herşeyin farkında ve herşeyi bilir (Alîmi küll) olduğunu anlayabiliriz. Eğer ‘dördüncü boyutu’—zamanı- göz önüne alırsak, benzer bir durum çıkar ortaya. En aşağı düzeyde, sadece süre anlamında zaman vardır. Şuur sahibi yaratıklar için tecrübe anlamında mevcuttur zaman; fakat tecrübe (deneyim) şimdiki zamanla sınırlanmıştır, geçmişin (şu veya bu tür) bir hafıza vasıtasıyla şimdiki zamana getirildiği ve geleceğin (gene farklı olabilecek türlerde) öngörü ile bugüne getirildiği durumlar müstesna. Varlık düzeyi ne kadar yüksek ise; şimdiki zaman o kadar ‘geniş’ tir; daha aşağı varlık düzeylerinde geçmiş ve gelecek olan şeyleri o kadar daha fazla kucaklar. Tasavvur edilebilecek en yüksek varlık düzeyinde ‘ebedî şimdi’ var olacaktır.”⁵³⁴

Guenon’a göre öldükten sonra diriliş düşüncesinin anlamının olması için bütün geleneklerde “Zât” ın önünde tamamen silinen “ben” in Batı da yapılan tüm araştırma ve yorumlara rağmen “ben” in fena bulması (extinction) hiçbir şekilde ve kesinlikle bir hiç olması (annihilation) olmayıp tam aksine “fena”, varlığın imkânlarının “yüceltilmesi” (sublimation) anlamına gelmesi gerekir. Bu dönüşüm zaman için söz konusu olduğunda zamanın mekânın dördüncü boyutuna benzer bir şey olması için “hayali” olması gerekir yani zamanın varlığını durdurması gerekir bu ise ancak dünyanın sonunda gerçekleşebilir. Gerçekte maddî/cismanî âlem yok olmaz, ama “başka bir şekle dönüşür.” O andan itibaren yeni bir varoluş biçimi kazanır.⁵³⁵

Araştırmalar göstermiştir ki ahiret düşüncesi sadece kişiyi ölüm korkusundan korumakla kalmaz aynı zamanda kaybettiği kişinin de ölümden sonra yokluğa gitmediği

⁵³³ Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006, s. 47.

⁵³⁴ Schumacher, a.g.e., ss. 50-51.

⁵³⁵ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 206.

fikrini vermesinden dolayı kişiyi rahatlatmaktadır.⁵³⁶ Ahiret düşüncesinin yanında Allah tasavvurları da ölüm ile karşılaşmış bireylerde başa çıkmaya katkı sağlamaktadır. Ebeveyn kaybı yaşamış Müslüman kız üniversite öğrencileri ile yapılan Göcen ve Genç'in yaptığı çalışmada Allah tasavvurlarının büyük izler bıraktığı kaydedilmiştir. Yakın-koruyan-gözetken, rahatlatıcı bir Allah tasavvurunun bireylerde sığınma ve yardım kaynağı olduğu görülmüştür. Katılımcıların cezalandırıcı bir Allah tasavvurna sahip olmadığı için ebeveyn kaybını ceza olarak görmediği ancak sahip oldukları tasavvurların sağlıklı yönlendirmeler ile gelişimine devam etmesi önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, genel olarak anne kaybı, duygusal yükü daha fazla olan ve Allah'la kurulan ilişkide yakınlığı artıran bir unsur olarak dikkat çekerken; baba kaybının ailedeki maddi kaynağın değişimiyle hayata tutunmak ve iyi yerlere gelmek bağlamında katılımcıların eğitim ve meslek hayatını daha fazla etkilediği kaydedilmiştir.⁵³⁷

Ölüm korkusu ve endişesi ruhtan aşk ile gidince bedenin çürüyüşü aşk için önemli değildir.⁵³⁸ Acaba ölüm dedikleri şey, varlığı var kılan ilk kuvvetin, yani aşkın kaynağına ruhun dönüşü ve onunla bahtiyar birleşmesi olmasın!⁵³⁹

B. GELİŞİMSEL KRİZLER

Gelişimsel krizler; travmatik krizlere göre daha beklendik olaylar olan gelişim dönemi krizleri ve yaşam dönemi geçiş krizleri olarak ayrılabilirler. İç ve dış değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkan gelişimsel krizler, özellikle değişimlerin yoğun ve hızlı olduğu yaşam dönemlerinde görülürler. Uyum ve dengenin yeniden kazanılmasına kadar geçen süre kriz olarak deneyimlenir.⁵⁴⁰

Erikson'un her biri çözülmesi gereken bir çatışmayı barındıran sekiz aşamalı psikososyal gelişim süreci, gelişimsel kriz kuramlarının temelini oluşturur. Erikson bu

⁵³⁶ Hökelekli, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi Ve Din*, s. 154.

⁵³⁷ Gülüşan Göcen, Merve Genç, "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru Ve Dini Başa Çıkma", *bilimname XL*, 2019, ss. 313-349, doi:<http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.635965>.

⁵³⁸ Topçu, a.g.e., s. 39.

⁵³⁹ Topçu, a.g.e., s. 42.

⁵⁴⁰ Refia Palabıyıkoglu, "Durumsal krizler, kriz ve krize müdahale", *A.Ü. Psikiyatrik Kriz Uygulama ve Araştırma Merkezi*, 1996.

krizleri psikososyal gelişim evrelerinin normal bir parçası olarak görmekte ve gelişim için gerekli olduğunu bu gelişim dönemlerinin sağlıklı bir biçimde atlatılamadığı durumlarda soruna dönüşeceğini vurgulamaktadır.⁵⁴¹

1. Evlenme

Değişimin yoğun ve hızlı bir şekilde olduğu gelişimsel krizlerin başında evlilik gelir. Evlilik nedeniyle değişen yaşantı ile birlikte inanç alanı da bu süreçten etkilenebilir. Çünkü Fowler inancı insan yaşantısının “malzemesi” ni oluşturan farklı kişiler, kurumlar, olaylar ve ilişkilerle etkileşim deneyiminden meydana gelen dinamik bir süreç olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla inancı da kişilerin komşuları, davaları ve hayat arkadaşları ile ilişki biçimlerini şekillendirmiş olmaktadır.⁵⁴² Fowler evliliğin inanç değişimine etkisini açıklarken pek çok genç erkek ve kadın için evliliğin, yeni bir yapay geleneksel değerler (3. aşama) yaratmaya hizmet ettiğini ve çiftler yetişkin rolü oynadıkları için de en azından belirli bir süre, bireysel aşama geçişinin tehditlerinden kaçtığını söyler. Bir kısmı ise 4. aşamada yeni bir kimlik ve inanç oluşturmaya başlar. Kişinin kimliği daha önce kadere bağlı bir biçimde, içinde bir üyesi olarak birlikte büyüdüğü toplumsal atmosferden elde edilmişken evlilik ile birlikte yani 4. Aşamada yeni oluşturduğu kimliğin işlevi olarak belirli bir ideolojik bakış açısına sahip bir grup seçer. Ve yeni kimliğini geleneksel grubundan farklı bu grup ile şekillendirir.⁵⁴³

Bu süreçten kişinin mevcut Tanrı tasavvurları da etkilenebildiği gibi kişinin tahayyül ettiği Tanrı imajları bu durumu yönlendirebilir. Örnek olarak Merhametli/Koruyucu bir Tanrı anlayışı olan bireyler eşleri ile kurdukları ilişkide de bu doğrultuda davranış sergilerken Cezalandırıcı/Yargılayıcı Tanrı anlayışına sahip bireyler iletişimde psişesinde bulunan bu arayışı karşılayacak birini bulma eğiliminde olabilir. Psişedeki bu arayışa Jung anima ve animus kavramları ile bir başka boyuta da dikkat çekmektedir. Bu hususta Jung’un anima ve animus kavramları ile evlilik arasında önemli bir bağ olduğu söylenebilir. Çünkü bir erkeğin psişesinin derinliklerindeki anima gölge gibi görünebilmek için dıştaki bir kadına yansıtılmalıdır. Bu ilke ilk görüşte aşka

⁵⁴¹ Alan S. Kaufman, Nadeen L. Kaufman, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, 1 edition Wiley, 2003.

⁵⁴² Ok, a.g.e., s. 66.

⁵⁴³ Fowler, a.g.e., s. 178.

düşme olgusunu da açıklamaktadır. Buna göre bir erkek ilk kez gördüğü bir kadına ansızın âşık olmaktadır. Çünkü o, âşık olunan kadını yıllarca içinde taşımıştır. O an sadece içindeki kadını dıştaki bir kadına yansıtmıştır. Gerçekte âşık olunan kadın erkeğin psişesinde yaşamaktadır. Özellikle günümüzde pek çok evliliği sona erdiren aşk üçgenleri bu tür bir anima tarafından üretilmektedir. Bu ve benzeri dramalar ancak animanın içsel bir güç olarak tanınmasıyla çözümlenebilecektir.⁵⁴⁴

Jung'un kavramlarından animus kadına spirüel bir kararlılık, dışsal yumuşaklığını dengeleyen görünmeyen içsel bir destek sağlamaktadır. Ayrıca en gelişmiş formuyla animus kadının zihni ve çağının spirüel gelişimi arasında bir bağlantı kurmakta ve böylelikle de onu yaratıcı düşünceyi alma hususunda erkeğe göre daha alıcı yapmaktadır. Bu nedenle çok eski dönemlerden bu yana pek çok kavim kadınları kâhin ve sihirbaz olarak kullanmıştır. Günümüzde de pek çok erkek, kadınların cesaretlendirmesiyle yeni ve orijinal girişimlerde bulunmaktadır. Her ne kadar bu düşünceler ve fikirler kadının bilinçli zihni tarafından üretiliyor gibi görünse de, gerçekte bu düşünce ve fikirler animus tarafından onun bilincine fısıldanmaktadır. Animusun bu spirüel yönü İslam dışındaki dinlerde Tanrı'nın dişil veya eril olması, koruyucu olması yönünden dişil olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Ancak Kur'an çiftler halinde var oluşun tüm varlıklar için olduğunu belirtilerek O'nun hiçbir benzerinin olmadığını vurgulamaktadır.⁵⁴⁵

Gündelik yaşamda bir kadın, animus problemine daha fazla zaman ayırabilir ve gerektiğinde acılara katlanabilirse, animusu ona girişkenlik, cesaret, objektiflik, ruhsal bilgelik gibi erkeksi nitelikleri ihsan edecektir. Bu nitelikler özellikle savaş yılları gibi kötü anlarda kadın ve toplum için oldukça önemli olmaktadır.⁵⁴⁶ Ancak kadının ruhindaki içsel erkeğin dışa yansıtılması aile yaşamında, animaya benzer olarak zorluklara neden olabilir. Durumu daha da vehim hale getiren her iki cinsteki anima ve animusun birbirlerini karşılıklı olarak uyarmasıdır. Sonuç olarak her çatışma kendiliğinden daha aşağı duygusal düzeye iner. Kadının animusu ancak kendi "kutsal" inancını sorgulayabilecek ve düşlerinin yol gösterdiği işaretlerini, kendi inançlarına

⁵⁴⁴ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 191.

⁵⁴⁵ el-Zâriyat, 51/49; en-Nebe, 78/8; İhlas, 112/4.

⁵⁴⁶ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 194.

karşı da olsa alabilecek nesnellığe ulaşabilmişse cesaret, girişim ruhu, gerçekçilik, en üst biçiminde ruh derinliği ve içselleştirme sağlayabilir. O zaman self, içsel tanrısal bir yaşantı sağlar ve kadının yaşamına bir anlam katar.⁵⁴⁷ Allah ve din ile ilgili çelişki yaşayan bireyler ise evliliklerinde kendilerini mutsuz hissetmektedir. Bununla birlikte dini çelişki yaşama ile psikolojik iyi olma hali arasındaki yüksek düzeyde negatif ilişki de bu durumu destekler niteliktedir.⁵⁴⁸

Otto F. Kernberg Chasseguet-Smirgel psikanaliz ve din ilişkisinin yeniden değerlendirilmesi sonucu sistematik ego ideali incelemeleri üzerine temellendirdiği görüşünde çiftlerin ilişkilerinde eş zamanlı gelişen üç düzeyden bahsetmektedir. Bunlar; cinsel, nesnel ilişkisel ve ego ideal düzeyleridir. Ego idealinin olgun yönlerinin sevilen ötekine yansıtılması, içsel bir değer sistemini dışsal, somutlaştırılmış, ideal bir ötekine dönüştürür, bu yüzden aşkınlık deneyiminin önemli bir boyutu olarak dışsal gerçeklik, zihin-içi bir özlemi gerçekleştirilmeye dönüşüyor. Bu sebeple aşk, hem bir "yanılsama"yı ve hem de bir "gerçeklik"i içerir.⁵⁴⁹ Burada anlatılmak istenen durum aslında aşk ile kişinin Aşkınlık özlemini gidermeye çalışmasıdır. Mevlana "*Âşığın derdi diğer dertlerden ayrıdır. Aşk Hûda'nın sırlarını belli eden bir üsturlâb ve bir vasıta*dır" der.⁵⁵⁰ Ona göre, yıldızların sırları, duruş ve davranışları nasıl üsturlâbla anlaşılırsa, mana yıldızları demek olan ilahî güzelliğe, Allah'ın isimlerine, sıfatlarına ait gerçek güzellikler de ancak aşk ile vasil olunur ve anlaşılır. Yıldızları bilmek ve anlamak için nasıl daha iyi ve daha üstün bir âlet lazımsa, ilahî sırları bilmek ve hakikat nurunu görmek için de daha derin, daha gerçek bir aşka ihtiyaç vardır. Dolayısıyla mecazi aşk ilâhi aşkın alıştırması dâhilindedir.

2. Çocuk Sahibi Olma

Lacan'ın "Birine hediye/bağış olarak bir çocuk vermek sevginin cisimleşmesidir, zira insanlar için, çocuk en gerçek olandır"⁵⁵¹ tanımı çiftler arasında düşünülebileceği

⁵⁴⁷ Jung, *İnsan ve Sembolleri*, s. 195.

⁵⁴⁸ Gülşen Almas, *Evlilikte Uyum Ve İnanç Gelişimi Arasındaki İlişkiler*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2010.

⁵⁴⁹ Otto F. Kernberg, Ali ulvi Mehmedoğlu, "Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.46, sy.1 (2005), ss. 175-99, doi:10.1501/Ilhfak_0000000362.

⁵⁵⁰ Celalettin Rumi, *Mesnevi*, c. I, s. b.110.

⁵⁵¹ Lacan, a.g.e., s. 54.

gibi Allah'ın insanlara verdiği en güzel hediye olarak da tasavvur edilebilir. Ancak rasyonel dünyada bu durum da maddenin etkisi altında kalmıştır. Çocuk için yapılan planlar, alınan tedbirler, verilen tepkiler bundan elli yıl önce yaşayan birinin anlam veremeyeceği boyutlara ulaşmıştır. Ve nitekim kontrol altına alınamayan her durum gibi bu hediye de bazen krize dönüşebilmektedir.

Anne-babalar dünyevî hedeflerle yola çıktığında ulaşılamayan sonuçlar için kaygı yaşadıkları gibi çocukların hastalıklarından, kural tanımamalarından imtihana tabi olabileceklerini unutup pasif deist bir tutum takınabilmektedirler. Bu konuyu Şeyh Galip şu dizelerle en güzel şekilde ifade etmektedir;

Tedbirini terk eyle takdir Hüda'nındır

Sen yoksun benlikler hep vehm ü gümanındır

Halil Cibran şu dizeleri de varlık mertebelerinde onlarla olan bağlarımızı doğru oluşturmak belki de onların anne babalarına cennet arkadaşı olacağını unutmamak adına önemlidir.

Çocuklarınız sizin çocuklarınız değil,

*Onlar kendi yolunu izleyen Hayat'ın oğulları ve kızları.*⁵⁵²

Sizin aracılığınızla geldiler ama sizden gelmediler

Ve sizinle birlikte olsalar da sizin değiller.

Bu nedenle kişi çocuğu bu dünyaya değil sonsuzluğa getirdiğini unutmamalıdır. Bu hususta İslam küçük yaşta vefat eden çocukların ebediyyen yaşlanmayacağı çocuklar olacağını⁵⁵³ bildirmektedir. Ancak burada anne babalara düşen en önemli vazife çocuklarına güzel ahlak öğretmektir.⁵⁵⁴

Günümüzde dinin toplumdaki rolünün başkalaşmasından kaynaklanan sorunlar ailelere de yansımaktadır. Artık aileler dinsel içeriği sunan ilk aracı olma konumundan uzaklaşmakta ve gençler, ailelerinin ait olduğu daha geniş geleneklerin, sundukları

⁵⁵² Halil Cibran, *Ermiş*, çev. Eren Turan, 2. bs., İndigo Kitap, 2019, s. 19.

⁵⁵³ el-Vâkıa, 56/17; el-İnsan, 76/19.

⁵⁵⁴ Tirmizî, "Birr", 33; İbn Hanbel, IV, 77

kavramları daha az kullanmaktadır.⁵⁵⁵ Böylece, bireysel dindarlık ile “kurumsal” dindarlık arasında gittikçe artan farklılıklar oluşmaktadır. Bunların yanında modern çağa, bilimcilik ve paylaşılan anlam anlatılarındaki cemaatsel zeminin çökmesi damgasını vurmuştur. Özellikle, dünyevileşme, çoğulculuk ve görecelik gibi akımlar kültürlerde oluşan ve sürdürülen anlam zeminini parçalamıştır. Bunun sonucunda insanlar, kurumsal dinlerin dışında inançlı olunabileceğinin bilincine varmışlardır. Buna paralel olarak, inancın dünyevi biçimleri, nesneleri ve toplulukları bulunmakta; pek çok insan, anlamsızlığa ve kozmik yalnızlığa karşı korunak olması için ortak bir değerler dizini oluşturma peşinde koşmaktadır. Bu durum, diğer bazıları için unutmama, umursamama, kaçma, bireysellik gibi şekillerde ortaya çıkabilmektedir.⁵⁵⁶ Bunun dışında enerji, reiki gibi spirüel diğer konulara artan ilgi dikkat çekmektedir.

Dinin de önerdiği gibi çocukların küçük yaşlarda eğitilmesi gelecek yıllarda din ve Allah hakkındaki oluşması muhtemel kavram kargaşasının da çözümü olacaktır. Kişilik gelişim kuramını anne-bebek ilişkisi üzerine kuran Winnicott’a göre bir beden içinde yaşama ilk olarak bir anneye mutlak şekilde bağımlı olmakla başlamaktadır.⁵⁵⁷ Çünkü bebeğin ilk olduğu yer, anne bedenidir. Bu anlamda annenin rahmi, onun yaşama tutunup, gelişmeye başladığı ilk çevredir. Annenin her türlü ruh halinden etkilendiği gibi doğum ve doğumdan sonra da bebeğin bu bağımlılık hali sürmektedir. Çünkü bir bebeğin birey olabilmesi, bir kadının onu kendi bedeninde tutması, ona dokunması, gözlerine bakmasına, yıkaması, beslemesi ve konuşmasına bağlıdır. Ayrıca hem psikolojik hem de fiziksel gelişim için gerekli olan sevgi, yaşamın ilk döneminde kendisini bedensel bakım olarak göstermektedir.⁵⁵⁸ Bebeğin ilk aylarda deneyimlediği ve sonrasında içe attığı nesne ve durumlar kişilikte birbirinden bağımsız, ayırık yapılar olarak bulunmaktadır. Ayırık olarak duran bu yapıları birleştirmenin bebeğin ilk gelişim görevidir. Zihinsel yeteneği gelişmediği için annenin yardımına ihtiyaç duyar bu ise bedensel duyular ile gerçekleşir. Bunların başında kucaklama davranışı gelir. Kucaklanma davranışı ile kişilik içindeki ayırık unsurları bir araya getirdiği gibi uyku ve

⁵⁵⁵ J.W. Fowler, J. Astley, J. Francis, “The Enlightenment and faith development theory”, *Christian perspectives on faith development*, 1992b, ss. 11-12.

⁵⁵⁶ Fowler, *a.g.e.*, s. 51.

⁵⁵⁷ D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* by D.W. Winnicott, International Universities Press, 1965, ss. 83-93.

⁵⁵⁸ Donald W. Winnicott, *Ego Integration in Child Development, The Collected Works of D. W. Winnicott*, Oxford University Press, s. 58.

dinlenme anlarında ortaya çıkan yok olma kaygısıyla başa çıkabilmektedir. Mutlak bağımlılık evresinde yeteri kadar karşılanmayan kucaklanma davranışı gelecekte bireysel yaşamda bilgileri, ilişkileri ve anıları arasında bir yarıklık ya da boşluk duygusu olarak duyumsanmaktadır. Aynı zamanda boşluk hissi gündelik yaşamda deneyimlenen sebebi tam olarak bilinmeyen kaygıların da en temel nedenidir. Ancak bu duygunun en açık olarak ortaya çıktığı ve doğrudan tecrübe edildiği yer rüyalarlardır. Çünkü psişe içindeki bu boşluk kendisini uyku anında ya düşüyormuş hissi ya da çok sık olarak dipsiz bir kuyu ya da uçuruma düşme şeklinde bir rüya içeriği aracılığıyla ortaya koymaktadır.⁵⁵⁹ Aşırı yeme, aşırı konuşma, çılgınca çalışma, ilaç ya da uyuşturucu kullanma ve hatta aşırı televizyon izleme gibi çeşitli aktivite ve bağımlılıklarla bu boşluk duygusu doldurulmaya çalışılmaktadır. Bir diğer önemli yönü olarak bireyin sahip olduğu sert ve acımasız Tanrı tasavvuru ve din anlayışının temelinde de bu boşluk duygusu yer almaktadır. Çünkü birey, acımasız ve sert bir Tanrının emir ve yasaklarını kusursuz olarak yerine getirerek bu boşluk duygusunu kontrol altına almaya çalışmaktadır. Ancak yetişkin bir birey gibi bebekler de çok sık olarak rahatsız edilmekten hoşlanmamaktadırlar. Özellikle annenin uygun olmayan dokunma davranışları bebeğin beklenenin tersine bir reddetme davranışı geliştirmesine yol açabilmektedir. Özellikle yetişkinlikte fiziksel bir kökene dayanmayan cilt ve solunum problemlerinin temelinde rahatsız edici anne dokunuşları bulunmaktadır. Fakat kucaklanmak, sallanmak, sıcak tutulmak ve beslenmek gibi ilk bakım tecrübeleri, hepsinden daha önemlisi bebeğin iç ve dış dünyayı birbirinden ayırdığı bir cilt ve dokunma duygusunu geliştirmesine yardımcı olmaktadır. Dokunma duygusu bir cilde sahip olmak psişenin bedende kendi evine sahip olması demek olduğu için kişilik gelişimi için oldukça önemlidir. Birey deri sayesinde hem kendisini başkalarından ayırmakta hem de başkalarıyla ilişki kurmaktadır.

Annenin eşduyum yeteneğini kullanarak bebeğin ihtiyacını önceden fark etmesi ve daha da önemlisi bebeğin nesneyi zihninde yarattığı anda ona gerçek nesneyi sunması hem güç yetirebilme hem de güven duygusu için önemlidir. Fakat anne zamanla eşduyum yeteneğini kaybeder ve bebek yaşamın zorlukları ile karşı karşıya kalır. Her ne kadar bu hayal kırıklığı kişilik gelişimi için olumsuz gibi görünse de

⁵⁵⁹ D. W. Winnicott, *The Child, The Family And The Outside World*, USA: A Merloyd Lawrence Book, 1987, ss. 15-25.

aslında bebeği izolasyondan kurtarmakta ve dış dünya bilinci oluşturmaktadır. Bu farkındalık Winnicott'ın geçiş alanı olarak isimlendirdiği ara bir bölgenin yaratılabilmesinin en önemli koşullarından birisidir. Daha da önemlisi birey iletişime geçebileceği öznel tanrısını bu ara bölgede yaratmaktadır.⁵⁶⁰ Bu ilişkiden asıl ihtimama/bakıma muhtaçlığını karşılayacak Allah ile ilişkisini kurmaktadır.

Kısa bu tecrübelerin Tanrı Tasavvuru ile ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir; “Kişilik içindeki diğer birçok yapı ve süreç gibi bu ilk bakım ve bakıcı tecrübeleri de birey tarafından bir Tanrı tasavvuru oluşturmak için kullanılmaktadır. Yetişkin bir birey kendisini kucaklayan ve elinden tutan anne imgesini aşkın bir varlığa yansıtarak hem dış dünyaya hem de kendi derinliklerine doğru korkusuzca yolculuklar yapabilecektir. O, kendisini sürekli olarak gözetleyen ve başı her derde girdiğinde yardımına koşan bir koruyucu Tanrının gözetiminde çözülme ve düşme korkusu olmaksızın kendi kişiliğindeki hasarlı ve problemlili yapıları onarabilecek ve hatta bunlar arasındaki boşlukları da doldurabilecektir. Belki de Tanrının bu işlevinden dolayı tüm dinler, müntesiplerine içerisinde huzurlu bir şekilde yaşayabilecekleri güvenli bir çevre/cennet vaadinde bulunmaktadır. İster bu dünyada isterse öbür âlemde sunulacak olsun vaat edilen çevre özellikleri açısından (acının olmaması, bireyin dilediği gibi hareket edebilmesi, istediğini yiyebilmesi, zaman kavramının olmaması) Winnicott'ın kucaklayan çevresini akla getirmektedir.

Annenin bu aynalama eylemine aktif olarak katılmasıyla birlikte çocuk kendisini annenin gözlerinde narsistik olarak kucaklanan, arzulanan, sevilen vb. bir varlık olarak bulmaktadır. Temelleri yaşamın ilk döneminde atılan bu tür narsistik aynalama ihtiyacı yaşam süreci boyunca hiçbir zaman tamamıyla yok olmamaktadır. Öyle ki, çocukluk dönemindeki bu deneyim, bireyin Tanrıyla kuracağı ilişki içerisinde damıtılmaktadır. Şayet birey, yaşamın ilk aylarında kusurlu bir aynalama tecrübesi deneyimlense, bu kusurlu deneyim onun yaşamın sonraki evrelerine ya mahrumiyet ve kaybetme duygusu ya da savunmacı bir tümgüçlülük duygusuyla girmesine neden olmaktadır. Tanrıyı kaybeden ve tümgüçlülük duygusunun esiri haline gelen bir kişi, Tanrı'nın sıfat ve fiilleriyle bezenmek yerine Hallac ve Nietzsche örneğinde olduğu gibi kendisini Tanrı olarak ilan edecektir. Ancak o, her ne kadar kendisini Tanrı olarak ilan etmiş olsa da,

⁵⁶⁰ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, ss. 212-214.

yaşamın ilk evrelerinde kaybettiği nesnenin acısını gizli de olsa bir yaşam boyu derinden duyumsayacaktır. Aynalama döneminin bitimiyle birlikte yüceltilmiş bir anne imgesine bağlılık evresi başlamaktadır. Çocuğun tasavvurunun şekillenmesinde bu tecrübe önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü gelişimsel olarak ilk Tanrı tasavvuru, gerçek ya da arzulanan iyi anne imgelerinin bir araya gelmesiyle birlikte psişik yaşamda varlık bulmaktadır.”⁵⁶¹

Rizzuto’ya göre çocuğun yüceltilen anne ya da ebeveynle karşılaşma anında, çocuğun küçük ve yetişkinin yardımına muhtaç, yetişkinin de güçlü ve çocuğu içsel olarak tanıdığı anlaşılır. Çocuğun ve Tanrı tasavvurunun kaderi iki karakterin -çocuk ve anne, Tanrı ve çocuk- nasıl görüldüğü ve onların gerçek ya da hayali etkileşimlerine göre şekillenmektedir.⁵⁶² Rizzuto’nun bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi çocuğun anne tecrübesi, onun dini düşünce ve gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Tanrı tasavvurunu özellikle anneye ait niteliklerden oluşturan bir kişi genellikle Tanrı’dan “Tanrı benim her ihtiyacımı karşılıyor,” “Tanrı bana sağlık, mutluluk, sevgi ve huzur veriyor” gibi ifadelerle bahsetmektedir.⁵⁶³

Kendilik bilinci artıp ve dış dünyanın etkisine giren çocukta güç arzusu belirir. Ve baba güç ve kendini abartma arzusu için model olurken zamanla kendilik tasavvuruna ve Tanrı tasavvuruna aktarılır. Yine bu gelişim evresinde eşyaların insanlar tarafından yapıldığını öğrenen çocuk kendisinin ve dünyanın nereden ve nasıl geldiğini merak eder. Ve sorular onu Tanrı olarak adlandırılan varlığa götürür. Bu aşamadan itibaren çocuk Tanrıyı çok büyük şeyleri yapabilecek güç ve kudrete sahip bir zat olarak tasavvur etmeye başlamaktadır.⁵⁶⁴

Bu gelişim aşamasının bir yetişkinin dini tecrübesine yansımada da anahtar faktör olan farklılaşma ön plana çıkmaktadır.⁵⁶⁵ Ancak kendiliğin tam bir tutarlılık ve dayanıklılığa ulaşmamış olması, onu idealize ettiği ötekine bağımlılığını sürdürmesini zorunlu kılmaktadır. Aksi halde bu kırılgan yapı idealize ettiği ötekinin gücü karşısında

⁵⁶¹ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, ss. 214-215.

⁵⁶² Rizzuto, *The birth of the living god. A psychoanalytic study*, s. 188.

⁵⁶³ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 227.

⁵⁶⁴ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 230.

⁵⁶⁵ W. William Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven, Conn.: Yale University Press, New Haven & London, 1984, ss. 153-154.

parçalanabilmektedir. Bu sebeple bu gelişim evresinde de iman tecrübesinin en temel niteliği, Tanrı tasavvurunun mutlak kudretinin ortaya çıkarmış olduğu haşyet korkusuna duyulan saygı ve tam bir bağımlılık halidir. Bu gelişim evresindeki bağımlılık halinin bir önceki gelişim evresinden farkı içsel ve dışsal dünya tecrübesinin ortaya çıkışının narsistik bir gelişim ile olmasıdır. Bu nedenle birey, bu evrede idealize ettiği kendiliğini, kadir-i mutlak bir varlık olarak düşündüğü ötekine bağımlı kılmaktadır. İdealize edilen ötekinden gelebilecek her ayrılık iması ya da tehdidi kendilikte bir endişe hatta kaygıya yol açacağı için bu süreç kaçınılmazdır. Bu gelişim sürecine paralel olarak Tanrı da, birey tarafından Kadir-i Mutlak, mükemmel ve yüceltilmiş bir imge olarak tecrübe edilmektedir. Dolayısıyla bu üstün güç karşısında bireyin genel olarak boyun eğmekten başka bir seçeneği de bulunmamaktadır. Fakat bu istemli bir boyun eğme eylemi de değildir. Bu nedenle o, fırsatını bulduğu ilk anda kendi bağımsızlığını ilân etmeye çalışacaktır.

Diğer taraftan bu gelişim aşaması içinde bulunan birçok birey, Tanrı'yı bir kişi ya da varlıktan ziyade her yerde bulunan bir güç olarak duyumsamaktadırlar. Meissner'a göre bunun temel nedeni, tecrübenin animistik unsurlar tarafından renklendirilmesidir. Çünkü zihinsel yetinin tam olarak gelişmemesi kişinin Tanrı'yı şahıs ya da varlık olarak düşünmesinin önüne geçmektedir. Her ne kadar bu gelişim evresinde antropomorfik Tanrı imgelerinin ortaya çıkışına rastlansa da, bu imgelerde bilişsel süreçlerden ziyade duygusal unsurlar daha yoğun bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki birçok kişi Tanrı'yı düşünmekten ziyade onu hissetmektedir. Aslında Tanrı'nın bir şahıstan ziyade bir güç ya da kuvvet olarak deneyimlenmesi dini ritüellerin yapılma amacını da doğrudan etkilemektedir. Çünkü birey deneyimlemiş olduğu korkunç gücü büyüsel ritüeller ve batıl eylemlerle teskin etme arayışına girmektedir.⁵⁶⁶

Çocuğun doğum öncesinde İslamî kavramlarla tanıştırılması, bebeklik ve çucukluk döneminde dini kavramlarla karşılaşması gelecek Allah tasavvurları oluşumunda büyük katkı sağlayacaktır. 7. 8. Aydan itibaren nesne sürekliliği ile yani

⁵⁶⁶ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 230.

görüntüden kaybolan nesnenin yok olmadığı var olmaya devam ettiği bilinci daha sonra ölüm sonrasındaki yaşamı anlamlandırmanın temelini oluşturacaktır.⁵⁶⁷

Yapılan araştırmalar da çocuğun ihtiyaçlarının karşılanması bağlanma biçimini bu ise Allah ile bağlanmasını belirlediğini ortaya koymaktadır. Güvenli bağlanan bebeklerin sonrasında Allah'a teslimiyette problem yaşamadığı, ihtiyaçların geciktirilerek karşılanması 'kaygılı' bağlanan bireylerin yetişkinlik döneminde 'Neden ben' düşüncesine meyilli oldukları veya 'yapılan tüm olumsuzluklar benim yüzümden ve ben bunu hak ettim' şeklinde 'saplantılı' bağlanma görüldüğü, sürekli geciktirilen ihtiyaçlar ise 'kaçınmalı' bağlanmayı beraberinde getirdiği ve Allah'a karşı kayıtsız kalmayı veya korku ile bağlanmayı tetiklediği kaydedilmiştir.⁵⁶⁸

Anneyle erken birlikteliğin uzaması mutluluk duygusu ve neşeli duyarlık sağlarken uzaktaki anne ile sevgi hisleri ve kaynaşma arzusu empati, bağımlılık ve birlik duygusu, dünyayla bir olma deneyimini kolaylaştıran Aşkınlık duygusunun eğilimini sağlar. Otto Kernberg'e göre "sevgi için minnettarlık duyma; kişinin kendi saldırganlığı dışındaki suçluluk duyguları için yetenek kazanması; yüceltmenin, günahkârlığın duygusal deneyiminin ve telafi arzusunun kökenlerinde yapılandırılan hatayı telafi etme isteği ve kayıp iyi bir nesne için özlem ve hasret duyma yeteneği olarak yas tutma depresif konumunda tanımlanır. Çağdaş psikanalitik düşünce artık kendi'nin ve nesnelerin tutarlı olarak kaynaştığı veya henüz farklılaşmadığı erken bir ortakyaşamsal evre gelişimi varsaymazken, doruk duygu durumlarının (sevgi ve nefret) etkisi altındaki erken kaynaşmanın görünüşte ortaya çıkan durumlarını dikkate alır."⁵⁶⁹

Erken kaynaşma ile ilgili *Ronald Fairbairn*⁵⁷⁰, temel psikolojik bir eğilim olarak "ahlaki savunma"yı, dünyaya ilişkin duygu oluşturma'nın çok derin ihtiyacı dışında, ebeveynin saldırgan emir ve yasaklarını kabul edilebilir içselleştirilmiş emirlere dönüştürmek ve onun üstesinden gelen içselleştirilmiş bir yardım sistemi geliştirmek şeklinde farklı bir açıdan tanımlamıştır. Fairbairn, aşırı travmatik yaşantılara maruz

⁵⁶⁷ David Elkind, "The origins of religion in the child", *Review of Religious &search*, sy. 12 (1970), ss. 35-42.

⁵⁶⁸ Lee A. Kirkpatrick, "Precis: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion", *Archive for the Psychology of Religion*, 2006, doi:10.1163/008467206777832616.

⁵⁶⁹ Otto F Kernberg, Ali ulvi Mehmedoğlu, "Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", 2005.

⁵⁷⁰ William Ronald Fairbairn, *An Object Relations Tradition*, New York, 1954.

kalmış hastalarda süper-egonun aşırı katılığını, sadistik ebeveyn davranışının süper-egoda içselleşmesi olarak açıklamıştır, çünkü "Zalim bir Tanrı'nın dünyasında yaşamak, ne yapacağı önceden kestirilemeyen şeytanın dünyasında yaşamaktan daha iyidir"

Bu şekilde aşırı katı süper-ego cezalandırıcı Tanrı tasavvuruna yol açmaktadır. Bu gibi durumlarda Koruyan merhametli Affedici Tanrı tasavvurları vurgulanmalıdır. Pozitif Tanrı tasavvurunun sağlıklı bir ruh haline işaret ettiğini kaydeden araştırmalar her geçen gün artmaktadır. Yetişkinlikte yaşama bakışın temeli sayılabilecek Tanrı Tasavvurlarının temeli küçük yaşlarda atılmaktadır. Bu nedenle Çocuk sahibi olmanın belkide en önemli sayılabilecek görevi bu oluşumun doğru olmasını sağlamaktadır.

3. Emeklilik

Yaşamın birinci döneminde para kazanma, sosyal var oluş, aile vb. gibi maddi ve ulaşılabilir hedeflerle ilgilenmek dışsal gerçekliğe giriş olarak nitelendirilebilirken, yaşamın ikinci döneminde varoluşun amacı ve yaşamın anlamı ile ilgili spiritüel ve felsefi sorular ile içsel gerçekliğe giriş olarak düşünülmektedir. Bireyin yaşama karşı tutumunda ortaya çıkan dramatik değişimler "orta yaş krizi" olarak isimlendirilen geçişi bir kriz dönemine neden olmaktadır. Bu kriz, bireyin bir yetersizlik ve boşluk duygusu hissetmesiyle başlamakta, psikik enerjinin yer değiştirmesinin neden olduğu değerler kaybı, onu temel bir psikolojik dönüşüme yönlendirmektedir. Bunun sonucunda psişesinde bastırdığı yönleri anlam arayışı ile yeniden keşfetmektedir. Birey yaşamda yeni anlamı bilinç ve bilinçaltı arasındaki bağlantıyı kurarak yeniden elde edebilecektir. Yani psişesindeki kişisel bölümleri ve onu insanlığın kollektif formuna bağlayan bölümünü keşfetmesi durumunda başarıyla sonuçlanabilecektir. Çünkü her insanın bu dünyaya gönderiliş amacı vardır ve her bireyin kendine özel bir yolu ve hedefi vardır. Guenon modern anlayışın bir insanın herhangi bir mesleği benimseyip hatta kendi isteğiyle onu değiştirebilmesini sanki o meslek tamamıyla onun dışında bir şeymiş gibi, kendini meydana getiren şeyle hiçbir bağı yokmuş gibi algılanmasını eleştirerek geleneksel anlayışta tam tersine, herkesin tabiatının özü itibarıyla içerdiği belli

yeteneklerle tabiatı gereği ilgilendiği görevi ve üstlendiği işlevi, normal olarak yerine getirmek zorunda olduğunu vurgulamıştır.⁵⁷¹

Bu nedenle Jung'a göre bireyleşme süreci kişiye özel olarak yaşlılık döneminde de devam etmelidir. Bir başka ifadeyle, ölüm yaklaştıkça anlam arayışı ve bütünleşmeye yönelik bir davranış kaçınılmaz olmaktadır. Jung'a göre bu süreç genç bir birey için kaçınılması gereken bir günah ya da tehlikelerle dolu bir süreçken, bunun aksine yaşlı bir birey için yerine getirilmesi zorunlu bir görevdir. Çünkü güneş dünyayı aydınlattıktan sonra kendini aydınlatmak için ışınlarını geri çekmelidir.⁵⁷²

Dış dünyanın istekleri yaş adıkça iç dünyanın istekleri tarafından bastırılır. Bireyleşmiş kişi de egonun geçici istekleri endişe oluşturmaz. Böylelikle bireyleşme dairesi (bilinçaltının bilince asimilasyonu ile) başlangıç ve son arasındaki bir uyum ile anlamlı ve ahenkli bir şekilde kapanır. Jung'un da yerinde ifade ettiği gibi yaşamının doğal sonu bunaklık değil, bilgeliktir. Maslow'un deyişiyle kendini gerçekleştirmiş insan kaybettiklerini kazanmış olandır. Nitekim İslam düşüncesinde İbn'ül Arabî'ye göre de kişinin tevhide ermesi başladığı yere geri dönmesidir yani Hak Teâla' ya. Kişinin bu dünyayı bir son ve kendini sonlu olarak tahayyül etmesi mevcut durumu kriz olarak değerlendirmesine neden olmaktadır. Ancak gelişme bu dünya' da bitmediği gibi berzahda⁵⁷³ ve hatta ahiret hayatında da devam etmektedir. Bu nedenle Erikson' un da belirttiği gibi birey bu dönemde mahremiyet ve yaratıcılık için çabalamalı ve izolasyon ve durgunlaşmadan kaçınmalıdır. Eğer kişi kaybolan gençliğe hayıflanmak yerine insanlık halinin gerçekliklerini tümüyle kabul ederse, gelecek yıllar artan üretkenlik ve memnuniyetin dönemi olabilir. "Artan üretkenlik" ve "memnuniyet", ileri yaşlardan sonra da iyi bir şeylerin hala mümkün olduğunu telkin etmek üzere ileri sürülmekte; oysa psikiyatristler tarafından yaygın olarak kabul edilen sınırlandırılmış görüşe göre

⁵⁷¹ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 82.

⁵⁷² Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyselleşme Süreci*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004, s. 71.

⁵⁷³ Tasavvuf düşüncesinde genellikle, akıl ve duyularla bilinebilen maddî âlem (âlem-i şehâdet, âlem-i halk), bu yollarla bilinmeyen mânevî âlem (âlem-i gayb, âlem-i emr) ve ikisi arasında köprü vazifesi gören berzah âlemi olmak üzere üç âlemin varlığı kabul edilir. (Cüneyt Gökçe, "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C. 5, s. 525.)

canlılık ve gelişimden çok, bir kenara çekilmeyi gerektirdiğidir. Erikson'un nispeten olumlu yazılarında dahi⁵⁷⁴, bir tür hayatta kalma kılavuzu tadı alınır.⁵⁷⁵

İslam tasavvuf düşüncesinin önde gelenlerinden Eşrefoğlu Rûmî seyr-i sülûk⁵⁷⁶ nihayete erdiğinde makamının tamamlanıp tamamlanmadığını sorduğu Hacı Bayrâm-ı Velî'den, "Bir velînin bin sene ömrü olsa, envâ-ı mücâhedât ve riyâzet eylese henüz enbiyâdan bir nebînin kademi vardığı yere velînin başı varmak muhaldır" cevabını alır.⁵⁷⁷ Bu cevap bize varlık mertebeleri açısından gelişmenin sınırlılıklarını gösterirken, bu yolun sonsuzluğunu da içerir. Nitekim denizler mürekkep olsa bir misli daha deniz eklense denizlerin tükendiğı ancak Hikmet ve Hakikatlerin Sahibinin kelimelerinin (ilminin) tükenmediğı bir yol.⁵⁷⁸

Bundan dolayıdır ki bireysel gelişim yaşam boyu devam eden bir süreçtir. Fakat yine de her yaşlanma bir ilerleme olarak düşünülmemelidir.⁵⁷⁹ Kur'an'da meşguliyet terapisi olarak nitelendirilebilecek ayetlerin başında "Bir işi bitirdiğinde başka işe sarıl"⁵⁸⁰ ayeti gelmektedir. Bu nedenle emeklilik boş geçecek bir dönem olarak değil yaşam koşturmacası içinde fırsat bulunamayan aktiviteler için ayrılmış özel bir zaman dilimi olarak değerlendirilmelidir.

C. DUYGU DURUM BOZUKLUKLARI

1. Tükenmişlik Sendromu- Depresyon

Modern zamanlarda görülen en yaygın görülen krizlerden birisi kişinin kendisi ile olan krizi olarak tanımlanabilecek depresyondur. Depresyonun kendi içerisinde bilişsel ve fiziksel boyutları bulunmaktadır. Düşünsel boyut ele alındığında; depresyondaki kişilerin kendi dünyalarında ve geleceğe ilişkin düşüncelerinde

⁵⁷⁴ Erik H. Erikson, "Eight ages of man", *International Journal of Psychiatry*, c. 2, sy. 3 (1966), ss. 281-300.

⁵⁷⁵ Sayar, a.g.e., s. 183.

⁵⁷⁶ *Tâlibin bir mürşidin gözetiminde yaptığı mânevî yolculuk anlamında tasavvuf terimi.*

⁵⁷⁷ Abdullah Veliyyüddin Bursevi, *Abdullah Veliyyüddin Bursevi Menakıb-ı Eşrefzade: Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri*, Çağaloğlu, İstanbul, 2018, s. 270.

⁵⁷⁸ el-Kehf, 18/109.

⁵⁷⁹ Kısa, *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, s. 235.

⁵⁸⁰ el-İnşirâh, 94/7.

farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, çok başarılı bir iş adamı kendini işe yaramaz hissedebilmekte, bunun sonucu olarak da öz saygısını yitirebilmektedir.⁵⁸¹

Boşalmışlık ve tükenmişlik hissinin birey tarafından ne şiddette tecrübe edileceği ve bu olumsuz duygunun ne kadar süreceği sorusuna Jung daha çok onun annesi ve başkalarıyla yaşadığı iyi tecrübelerle ilgili olarak değiştiği cevabını vermektedir. “Çünkü başta anneye yaşananlar olmak üzere tüm olumlu tecrübeler kişinin kendi sevme gücünü ve psişik yaralanmaları onarma kapasitesini artırmaktadır. Çünkü olumlu tecrübeler kişiyi sürekli olarak ümitvar kılmaktadır. Umut duygusunun ortaya çıkardığı inançla birey, kendisini içten içe kemiren nefret ve kötü niyetinin üstesinden gelecek ve hatta kendini ve başkalarını bağışlamayı öğrenecektir.”⁵⁸²

Burada bağlanma kuramının işaret ettiği doğrultuda anne ile tecrübelerinin devamı ve asılı niteliğinde Tanrı ile yaşadığı mistik tecrübeler tükenmişlik hissi ve depresyonun açtığı yaralanmaları onaracak mahiyettedir. Ancak inançlı insanlar depresyona girer mi sorusuna dair araştırma bulgularında bireylerin Peygamberin yaşadığı sıkıntılara dikkat çekerek inanç bakımından hiçbir eksiği olmayan peygamberlerin dahi bu şekilde depresif duyguları olduğunu referans alarak insanın beşer olduğunu ve psikolojisinin bozulabileceğini vurguladıkları kaydedilmiştir.⁵⁸³ Hatta dinin depresyona neden olduğu da araştırma sonuçları arasındadır. “Bireylerin hatırı sayılır çoğunluğunun dini manevi temelli içselleştirilmiş damgalanma yaşadıkları tespit edilmiştir. Bu damgalamalar; a) işledikleri bir günah nedeniyle cezalandırılmış olmak, b) Allah’ın kendisini hatırlatmak istemesi ve onları terbiye etmesi, c) ibadetlerindeki aksamaların ve inançlarındaki azalmaların bir neticesi olarak yaşamak şeklinde üç başlık altında toplanabilir.”⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Süleyman Altıntaş, *Depresyon ile dinsel başa çıkma arasında ilişki üzerine bir çalışma*, (Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014, s. 14.

⁵⁸² Kısa, *Carl Gustav Jung’da Din ve Bireyselleşme Süreci*, s. 128.

⁵⁸³ Kevser Çağlan, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması Ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019, s. 143.

⁵⁸⁴ Çağlan, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması Ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, s. 142.

Allah'a atfedilen özellikler ve depresyon arasındaki ilişki üzerinde yapılan bir çalışmada⁵⁸⁵ Tanrı tasavvuru ile depresyon arasında direk bir ilişki kurmanın uygun olmayacağı sonucuna varılmıştır. Depresyon ölçeğinden yüksek puan aldığı halde Tanrı'ya iyimser bakanlar bulunmaktadır örneğin annesi, babası ölmüş ya da iflas etmiş bir kimsenin, dış dünyaya ve Tanrı'ya karşı iyimser, ümidini yitirmemiş, tekrar hayata başlamaya kararlı bir tutum sergilemesi mümkündür. Bunun aksine depresif olmadığı halde Tanrı'ya karşı karamsar olan insanlar da söz konusu olabilir. Sadece depresyon puanı ile kişinin Tanrı tasavvurunu tespit etmek mümkün değildir. Bu araştırma sonucuna göre depressif ve depressif olmayan grupların Spilka, Allport Tutum ölçeği toplam puan ortalamaları ve Spilka Tanrı Sıfatları ölçeği arasında anlamlı bir fark kaydedilmemiştir. Kişi Tanrı'ya olumlu da baksa, olumsuz da baksa, dine eğilim puanı yüksek de olsa düşük de olsa yine depressif özellikler gösterebilmektedir. Seçilen örneklemenin sosyal bilimler alanından olması bu sonuçları etkilediği fen bilimler alanından olması durumunda somut ile ilgilendikleri için iç dünyalarındaki anlamsızlıkları doldurmada güçlük çekecekleri için farklı sonuçlar ortaya çıkacağı belirtilmiştir.

Spilka ve arkadaşları⁵⁸⁶ dışa dönük ve içe dönük oryantasyonlu bireyler olarak depresyon ve din ilişkisini incelemiş ve strese uğramış bireylerde bireysel inanç terapötik olarak işlev veya sosyalleştirici bir güç olurken dışa dönük toplumsal oryantasyondan içe dönük bireysel bakış açısına doğru bir ilerleme olduğu sonucuna varmıştır. Kriz durumlarında dışa dönük toplumsal oryantasyonlu insanlar dine dönerler ve dinden destek aldığı başka bir grup araştırmacıya göre de beklenenin aksine dışa dönük bireylerin kriz anlarında duaya başladıkları kaydedilmiştir.

Yaparel "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiat üstü nedensel Yüklemeler" adlı makalesinde kişilerin yaşadıkları trajik olaylar karşısında ve kriz anlarında Tanrı, kader gibi dinî yüklemeleri daha sıklıkla yaptığına dikkat çekmektedir. Çünkü bu yüklemeler "anlam" (meaning) sisteminin devamlılığının korunması için gerekli olan üç elemanı sağlayarak kişilerin olayları açıklamalarını kolaylaştırmaktadır. "Anlam sisteminin

⁵⁸⁵ Melek Güngördü, *Allah'a Atfedilen Özellikler İle Depresyon Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2001, s. 234.

⁵⁸⁶ Bernard Spilka, Ralph W. Hood, Richard L. Gorsuch, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Prentice-Hall, 1985, ss. 314-315.

devamlılığım sağlayan elemanlar şunlardır: a) Gelecekteki olayların katlanılır ve kontrol edilebilir olacaklarına ilişkin duyulan güven; b) yaşanan olayın olumsuz sonuçları yanında olumlu yönlerinin de aranıp bulunması; c) yaşanan olayın “bir planın parçası” olup tesadüfe bağlı olmadığına ilişkin inanç. Bu elemanlarla ilgili olarak kişinin şu açıklamaları yapması kaçınılmazdır. “Bu olayın üstesinden gelebileceğimi bilmeden Tanrı bunu bana yapmazdı; Tanrı, bana iyi ders verdi; başıma gelen bu olay, Tanrı’nın planının bir parçasıdır”. Görüleceği üzere dinsel kavramlardan oluşan sistemler, kişileri, yaşadıkları olayları göğüsleyebilmeleri ve onları açıklayabilmeleri için düzenlenmiş, kapsamlı ve bütüncül inançlar ile donatılmaktadırlar.”⁵⁸⁷ Bu inançlar ile kişiler yaşanan olaylar ile başedebilmek, onu yorumlayabilmek ve açıklayabilmek için zihinsel şemalar oluşturur.

Stulp ve arkadaşlarının⁵⁸⁸ stres ve iyi oluş ile pozitif ve negatif Tanrı tasavvurları arasındaki ilişkiyi inceleyen meta analizinde pozitif Tanrı temsillerinin daha güçlü bir şekilde ilişkili olduğu son derece önemli bulgular bulunmasına rağmen bunların aynı boyutta sadece iki zıt kutup, ancak iki farklı yön olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Tanrı tasavvurlarının bu belirsizliği Gibson⁵⁸⁹ tarafından da doğrulanmış ve bir kişide Tanrı için çoklu bilişsel şemaların varlığı vurgulanmıştır. Bu belirsizliği anlamak için nesne ilişkileri teorisine başvurulmuş ve iyi ve kötü içselleştirilmiş nesnelerin ilişkisi ile bu fenomenlerin anlaşılmasına katkıda bulunulmuştur. Bu araştırmanın sonuçlarına göre pozitif Tanrı tasavvurları pozitif benlik kavramı ve diğerleriyle olumlu ilişkiler ile pozitif ilişkiliyken nevrotiklik ile negatif ilişkilidir, Tanrı’ya güvensiz bağlanma ölçütleri pozitif benlik kavramı ve diğerleriyle olumlu ilişkiler ile negatif ilişkili olarak kaydedilmiştir.

Depresyonun nasıl bir duygu hali olduğu ile ilgili olarak Ivy M. Blackburn⁵⁹⁰ “Coping with Depression” Depresyonla Başa Çıkma Yolları adlı eserinde, depresyonun

⁵⁸⁷ Recep Yaparel, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 8 (1994), ss. 275-99.

⁵⁸⁸ Henk P. Stulp v.dğr., “God representations and aspects of psychological functioning: A meta-analysis”, *Cogent Psychology*, ed. Sebastiano Costa, c. 6, sy. 1 (2019), ss. 164-179, doi:10.1080/23311908.2019.1647926.

⁵⁸⁹ Nicholas J. S. Gibson, “Chapter 11. Measurement Issues in God Image Research and Practice”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2008), ss. 227-246, doi:10.1300/J515v09n03_11.

⁵⁹⁰ Ivy M. Blackburn, *Coping with Depression*, Chambers, 1987, s. 46.

daha önceden kabul edildiği gibi “duygu durumu”ndaki bozukluk olmadığını Pensilvania Üniversitesi Tıp Fakültesinde, Prof. A. T. Beck ve ark. tarafından ileri sürülen bilişsel teoriler, içinde bulunduğumuz duygu durumunun zihnimizden geçen düşüncelerle ilişkili olduğunu dile getirmektedir. Bu duygu durumunu bilişleri, düşünceleri, algıları, hayalleri, inançları ve tutumları ile kendisinin oluşturduğunu belirtmektedir. M.Ö. 3. yy’ da “insanlar olaylardan değil, olaylara yönelik yorumlan yüzünden zarar görürler” olarak bir filozof görüşünün olduğunu delil getirerek düşünce ve duygu arasındaki bağlantının uzun zaman önceden bilindiğini göstermektedir. Bilişsel terapi ile kişi düşüncelerini kontrol etmeyi öğrenerek, depresyonun duygusal bir rahatsızlık olarak gören geleneksel yaklaşımlardan farklılaşır.

Depresyonda olan kişi şu an içinde bulunduğu duruma ve geleceğine ilişkin düşünceleri gittikçe daha olumsuz hale gelir. Dahası kendi yorumlarını gerçekten doğru olduğuna inanır. Oysaki klinik uygulamalar sırasında ve araştırmalar sonucunda bulunan birçok bulguya göre, bu olumsuz yorum ve tutumlar, depresyondaki kişiye doğru ve geçerli gibi gelse de hemen her zaman, küçük bazı düşünce hatalarını ve bazı zihinsel çarpıtmaları içermektedir. Bilişsel terapi, bu yorumların dışına çıkabilmeyi ve onları kendi mantık yeteneğini kullanarak, objektif bir biçimde inceleyip düzeltmeye yardımcı olur.⁵⁹¹ Bu iddianın devamı niteliğindeki araştırmalarda ‘normal’ kabul edilen bireylerin de gerçeği algılamak, algılamalarını kendilerini kayıracak şekilde çarpıttıklarını göstermiştir. Bu türden bir bilişsel çarpıklığa depresif bireylerde daha az rastlandığı yönündeki araştırma bulguları ise, “Depresif Realizm Hipotezi” nin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁵⁹² Aslında depresif realizm kendi kendisini dünyanın aldatmacası ile oyalayamaz hale geldiği fani olana kıymet vermediği bir haldir.

İslam düşüncesinde bu hal olumsuz olmaktan ziyade kıymetli bir durumdur. *İbn Abbad*, kabzı⁵⁹³, büyük şeylere gebe olan geceye benzetir. Kişi edilgen bir halde kendi iradesini terk ederek Allah’ın hareket ettirdiği ölçüde eylemlere tabi olduğu için kabzı

⁵⁹¹ Blackburn, *Coping with Depression*, s. 47.

⁵⁹² Fatih Birinci, Gülay Dirik, “Depresif Realizm: Mutluluk ya da Nesnellik”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, sy. 21(1) (2010), ss. 60-67.

⁵⁹³ Sözlükte “daralma, büzülme; tutukluk, durgunluk, sıkılma, tasalanma” gibi anlamlara gelen kabz, tasavvuf terimi olarak sâlikin bir anda kalbine gelen (bk. VÂRİD) mânevî sıkıntı, huzursuzluk sebebiyle hissettiği tutukluk ve durgunluk halini anlatır (TDV İslam Ansiklopedisi Kabz maddesi)

basttan daha üstün görür. Burada mutlak bağımlılığı ve kendi hiçliğini en üst seviyede hisseder böylece kesintisiz şükür ile donatılır.

İbn Abbad insanlara, tüm varlıkları şükre dönüşünceye hatta yaşamlarının her anı Rabbe şükretmekle geçinceye kadar Allah'a önce dille, daha sonra kalple şükretmeyi öğretir: "Tüm uğraşımız ve tek eylemimiz, Allah'ın bize karşı merhameti hakkında düşünmek, gücümüzün, kudretimizin bir hiç olduğunun bilincine varmak ve O'na karşı yoğun bir muhtaçlık duygusu içinde bize şükür bahşetmesi için yalvararak kendimizi O'na bağlamak olmalıdır."⁵⁹⁴

Kartal *'İlahi İsimler Teorisi'* kitabında halleri şu şekilde açıklamaktadır; "Tasavvufa göre hal, Allah'ın insandaki tasarrufudur. Bu çerçevede olmak üzere bazı halleri şöyle sıralayabiliriz: Murakabe, kurb, mahabbet, havf, reca, şevk, üns, müşahede, yakın. Diğer taraftan kabz-bast, heybet-üns, cem'-fark, gaybet-huzur, sahv-sekr, mahvisbat, telvin-temkin, kurb-bu'd, vb. birbirine zıt hallerdir. Belirtildiği üzere bütün bu kavramlar, iki durumu yansıtır: Birincisi, Allah'ın sûfi üzerindeki mutlak fail olduğunu. İkincisi ise, birinci duruma paralel olarak insanın Allah karşısındaki edilgen ve pasif durumunu. Bu iki durum, sûfîlerin nasıl bir ulûhiyet anlayışına sahip olduğunun göstergesidir. Bu da daha önce belirtildiği gibi sûfinin, ilahi isimlerin mahalli olmasıdır. Sözgelisi, kabz ve bast hallerini inceleyelim. Kabz, daralmak, bast ise genişlemek ve ferahlamak anlamlarına gelir. Kabz, salikte edebe aykırı bir hal ve hareketin meydana gelmesi durumunda kalbe gelen bir sıkıntı halidir. Bast ise, sûfinin gönlünün şen ve neşeli, zihninin açık ve duru olmasıdır. Kabz ve bast tasavvufta önemli iki haldir. Sûfinin, niçin kabz veya bast haline muhatap olduğu sorusu, bizi ilahi isim ve sıfatlar bahsine götürmektedir. Zira Allah, Kabız'dır ve Basıt'tır. Bu yüzden söz konusu iki isim, değişik şekillerde insanda etkili olur." Kuşeyri'e göre de kul, hangi ismin gereği olarak bir hale sahipse, halini değiştirmeye çalışmak yerine ona rıza göstermelidir.

Kalp, erdem sahibi olmakla, tefekkürle ve Tanrı'yı anmakla uyanır, keskinleşir. Duygusal çatışmalar, kaygılar, tasalar ve nevrozun bütün biçimleri, yeni bir bilişsel yönelimle⁵⁹⁵, zihinsel şemaların değiştirilmesi ile giderilir. Aşk, Mevlana'nın ifadesiyle, "bütün hastalıklarımızın hekimi" dir, kalp de ilahi bilgi ve aşkın mekanıdır. Büyük

⁵⁹⁴ Schimmel, a.g.e., s. 269.

⁵⁹⁵ Sayar, a.g.e., ss. 26-27.

düşünür Gazali de, *Kimya-yı Saadet*'inde şöyle yazmaktadır: "Kalp, parıldayan bir ayna gibidir. Sıkıntılı işler, o aynayı bir duman gibi kaplar ve gerçek benliğini göremez olursun. Evrensel Gerçeklik, yani Tanrı'nın görüntüsü ile arana bir perde iner."⁵⁹⁶

Ruh kişisel tabiatı aşabilen entelektüel ilke olarak tanımlanırsa nefis ise 'Ben'in dağınık ve değişebilir tabiatından sorumlu olan ben-merkezli zorlayıcı eğilimleri temsil eder. Kalp ise, dikey hat (ruh) ile yatay düzlem (nefs)'in kesişme noktasıdır. Nefs ile ruh mücadelesinde nefis kazanırsa kalbi "perdeler" pasif bir şekilde, dağılıp giden surete bağlanır.⁵⁹⁷ Bu dünyevî ihtiras ve arzu perdesi hemen kaldırılamaz ancak coşkulu ve ısrarlı zikirle temizlenebilir. "Nefis, dünya ile -pasif alışkanlıklar ve hırslar gibi- kırılmaz bağlar oluştururken, ruh semavi ve ulvi olanla birleşir, bütünleşir. Bıçak sırtı inceliğiyle, suret ile hakikati, görünen ile gerçeği birbirinden ayırır. Mücadeleyi ruh kazanırsa, kalp ruhanileşir; nefsi de dönüştürerek nuranileştirir. Böylece kalp üzerindeki perdeyi atar, insanda ilahi sırrın "mişkât" ı, mahfazası olur. Kalp, sadece dua ve tefekkürle, erdemlere erişerek ve bunların metafizikle ilişkilerini idrak ederek canlandırılabilir. Ne zaman bir endişe, her köşe başında bir felaket bekleyen korku hali ve her sabah uyanırken feci bir akıbetin geleceği hissi baş gösterirse, Mutlak olana, Allah'a kasten ve kararlı bir yöneliş ihtiyacı doğar. Çok geçmeden, yalvarış, tazarru ve niyet kalbi kaplar ve dua kendiliğinden dile gelir. Enerji ruha akmaya başlar ve ruh uyandığında kaygıya dönük eğilimler de yok olup gider."⁵⁹⁸

Hüzün mutasavvıflar arasında da Peygamber mirası olarak kabul edilmiş, Allah'a en yakın hâl olarak nitelendirilmiştir. *Üstad Ebu Ali Dakkâk* (r.a.)'a göre hüzün sahibi, hüznülmü olmayanların senelerce kat edemedikleri Hak (c.c.)'a giden yolu bir ayda kat eder. Kişi eşyada(surette) öldükçe ruhta(sîrette) dirilir.

2. Panik Atak

Geçmişten günümüze kadar hastalıkların nedenlerinde ve tedavi yöntemlerinde dini inanca başvurulmuştur. Dinlerin amacı bu olmamakla birlikte bu konularda öneriler sunmaktadır. Fakat din ve sağlık arasındaki ilişkide merhametli ve âdil Allah

⁵⁹⁶ İmam Gazali, *Kimya-i Saadet*, s.154.

⁵⁹⁷ Sayar, a.g.e., ss. 118-119.

⁵⁹⁸ Sayar, a.g.e., s. 121.

tasavvuru olan bireylerin maddi ve manevi sağlıklarının daha iyi olduğu gör÷lmektedir.⁵⁹⁹ İnanç, ibadet ve ahlaki bozulmalar sonrasında ise cezalandıran bir Allah tasavvuru sebebiyle Allah'ın insanlara gerek imtihan gerekse ceza olarak hastalıkları verdiği olgusudur.⁶⁰⁰ Literatürde negatif dini çatışma olarak tanımlanan, Tanrının unutmüş, cezalandırıcı, intikamcı veya kayıtsız olduğunu düşünme çatışmalarından dolayı Freudyan hipoteze dayanarak kaygının ortaya çıkacağını din ve maneviyatın panik atak ile pozitif ilişkide olduğunu savunan bazı çalışmalar bulunmaktadır.^{601,602,603} Olumlu dini başa çıkmayı kullanan bireylerin ise örnek olarak Tanrı'nın merhametli, koruyucu olarak tasavvur edilmesinin düşük panik bozuklukla ilişkili olduğu ortaya konulmuştur.^{604,605,606}

Panik atak literatürde görünür nedeni olmadan, beklenmeden ortaya çıkan giderek artan ve doruğa ulaşan yoğun korku ya da iç sıkıntısı olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰⁷ Araştırmacılar ve klinisyenler, stresli yaşam olaylarının (örn. Evlilik, yakının kaybı, taşınma) genellikle ilk panik atağın öncesinde geldiğini gözlemlemişlerdir.⁶⁰⁸ Ayrıca katı, dogmatik, rijit dini inançlar cezalandırılma olasılığı hakkındaki endişeyle ilişkilendirilmiştir.⁶⁰⁹ Aynı zamanda ahlakî ihlaller sonrasında yargılanma korkusuna eşlik eden cezalandırıcı Tanrı imgeleri endişe ve sıkıntı duyguları üretir.

⁵⁹⁹ Levin, "God, Love, and Health", ss. 277-93.

⁶⁰⁰ Çağlan, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması Ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, s. 157.

⁶⁰¹ P Trenholm, J Trent, W C Compton, "Negative religious conflict as a predictor of panic disorder", *Journal of clinical psychology*, c. 54, sy. 1 (1998), ss. 59-65.

⁶⁰² Agorastos Agorastos v.dđr., "Religiosity, Magical Ideation, and Paranormal Beliefs in Anxiety Disorders and Obsessive-Compulsive Disorder: A Cross-Sectional Study", *The Journal of Nervous and Mental Disease*, c. 200, sy. 10 (2012), ss. 876-84, doi:10.1097/NMD.0b013e31826b6e92.

⁶⁰³ L. Kevin Chapman, Michael F. Steger, "Race and Religion: Differential Prediction of Anxiety Symptoms by Religious Coping in African American and European American Young Adults", *Depression and Anxiety*, c. 27, sy. 3 (2010), ss. 316-22, doi:10.1002/da.20510.

⁶⁰⁴ Harold G. Koenig, James N. Kvale, Carolyn Ferrel, "Religion and well-being in later life", *The Gerontologist*, c. 28, sy. 1 (1988), ss. 18-28, doi:10.1093/geront/28.1.18.

⁶⁰⁵ Krause, Hayward, "Religious Involvement, Practical Wisdom, and Self-Rated Health", ss. 540-58.

⁶⁰⁶ Andrea K. Shreve-Neiger, Barry A. Edelstein, "Religion and Anxiety: A Critical Review of the Literature", *Clinical Psychology Review*, c.24,sy.4(2004), ss. 379-397, doi:10.1016/j.cpr.2004.02.003.

⁶⁰⁷ Selçuk Budak, "panik atak", *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bilim Ve Sanat Yayınları,2019.

⁶⁰⁸ Trenholm, Trent, Compton, "Negative religious conflict as a predictor of panic disorder", ss. 59-65.

⁶⁰⁹ Spilka, Hood, Gorsuch, a.g.e, s. 372.

18-60 yaş arası 86 sında DSM-III-R⁶¹⁰ kriterlerine göre birincil panik atak tanısı olan 106 gönüllü denek üzerinde yapılan bir çalışmada dini çok önemli değerlendirenlerin bir yılda o ölçüde iyileştiği ve Brief Symptom Inventory-General Severity Index (BSI-GSI)⁶¹¹ inin yüksek çıktığı kaydedilmiştir.⁶¹² Panik bozukluk Kendler⁶¹³ tarafından da çalışılmış affedici Tanrı tasavvuru, içkin Tanrı tasavvuru, yargılayıcı Tanrı tasavvuru, kindar olmama, şükür ve sosyal dindarlık panik bozukluk riski ile anlamlı bir ilişki göstermezken genel dindarlık düzeyi ile pozitif ilişkili olduğu bildirilmiştir. Aynı çalışmada içkin Tanrı tasavvuru, yargılayıcı Tanrı tasavvuru, affedici Tanrı Tasavvuru ve genel dindarlık düzeyleri ile ilişkileri panik bozukluğa dair önemli bir ilişki bulunmamıştır. Ancak artan düzeydeki sosyal dindarlık(örgütsel dindarlık), kindar olmama ve şükür duygusu (intrinsic positive religious coping attitude/içsel olumlu dinî başa çıkma tutumu) panik bozukluk riskinin azalmasıyla önemli ölçüde ilişkili çıkmıştır.

Klinik başka bir çalışmada panik bozukluk tedavisi için bilişsel davranış terapisi ile birlikte maneviyat yönelimli terapi ile desteklenmiş ve olumlu ilerlemeler kaydedilmiştir.⁶¹⁴ Trenholm ve arkadaşları⁶¹⁵ bağışlanma ve kurtuluş ümidinin olduğu dini geleneklerde Paul Tillich'in bahsettiği yargılanma korkusu kaynaklı panik

⁶¹⁰ DSM-III-R ile travmanın tanımı ve hangi olayların travma olarak nitelenebileceği belirtilmiş olmakla beraber travma tanımında eksiklik olduğu düşünülmüş ve DSM-III ve DSM-III-R'de tek kriter olan travma tanımı DSM-IV'te iki kriterli hale gelmiştir. 1. Kişi, gerçek bir ölüm ya da ölüm tehdidi, ağır bir yaralanma ya da kendisinin ya da başkalarının fizik bütünlüğüne bir tehdit olayını yaşamış, böyle bir olaya tanık olmuş ya da böyle bir olayla karşı karşıya gelmiştir. 2. Kişinin tepkileri arasında aşırı korku, çaresizlik ya da dehşete düşme vardır (APA PsycNet, <https://psycnet.apa.org/buy/2001-16969-004>, (22.07.2020).

⁶¹¹ Kısa Semptom Envanteri (BSI) dokuz semptomu kapsayan 53 maddeden oluşmaktadır.. Boyutlar: Somatizasyon, Takıntı-Kompulsiyon, Kişilerarası Duyarlılık, Depresyon, Kaygı, Düşmanlık, Fobik kaygı, Paranoid düşünce ve Psikotizm; ve üç küresel endeks den oluşur Küresel Önem Endeksi, Pozitif Semptom Tehlike Endeksi ve Pozitif Semptom Toplam. Global endeksler sırasıyla mevcut veya geçmiş semptomatoloji düzeyini, semptomların yoğunluğunu ve sayısını ölçer.

⁶¹² Bowen Rudy, Baetz Marilyn, D'Arcy Carl, "Self-Rated Importance of Religion Predicts One-Year Outcome of Patients with Panic Disorder", *Depression and Anxiety*, c. 23, sy. 5 (2006), ss. 266-273, doi:10.1002/da.20157.

⁶¹³ Kenneth S. Kendler v.dğr., "Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders", *The American Journal of Psychiatry*, c. 160, sy. 3 (2003), ss. 496-503, doi:10.1176/appi.ajp.160.3.496.

⁶¹⁴ Kokkwang Lim, "Clinical Hypnosis in the Management of Panic Disorder with Cognitive-Behavioural and Spiritual Strategies", *Australian Journal of Clinical & Experimental Hypnosis*, c. 41, sy. 2 (2016), ss. 213-224.

⁶¹⁵ Trenholm, Trent, Compton, "Negative religious conflict as a predictor of panic disorder", ss. 59-65.

bozuklukların daha az görüleceği sonucuna ulaşmıştır. Ve panik bozukluk ile algılanan ahlakî ihlaller arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.

Günümüzde artan panik atak duygusunu zaman perspektifinden baktığımızda Guenon' un şu açıklamaları bizlere yaşanan duygu ile dördüncü boyut olan zaman arasındaki bağlantıyı göstermektedir. “Zamanı düz bir çizgiyle temsil etmek, aşırı bir basitleştirme nedeniyle zaman hakkında tamamen yanlış bir fikir verir. Zaman kavramının gerçek temsil edilişi, ancak geleneksel çevrimler anlayışı içindeki temsildir. Çevrimin değişik evrelerine göre, kendi aralarında benzerlik kurulabilecek olay dizileri, zaman içinde, niceliksel olarak eşit sürelerde olup bitmez.⁶¹⁶ En uç noktaya varıldığında, zamanın kabz olması demek sonuçta zamanı tek bir an'a indirgemek demek olur. Her şeyi yiyip tüketen zaman sonuçta bizzat kendisini de tüketmiş olur.⁶¹⁷ İşte bu salt nedenledir ki günümüzdeki olaylar görülmemiş bir hızla, üstelik durmadan artan, yükselen bir hızla cereyan etmektedir. Ve bu hız çevrimin sonuna kadar artarak ilerleyecektir. Burada, sürenin devamlı artan bir kabz hali yani daralması (contraction) vardır ki, bu halin son sınırı, daha önce değindiğimiz “duruş noktası” na tekabül eder.”⁶¹⁸ Panik atak da kişinin kabz halinde tek bir anda takılıp kalmasıdır.

Panik atağın en temel nedeni psikolojide otomatik düşünceler olarak bilinen tasavvufta havatır olarak adlandırılan ve kişinin mevcut duygu ile durumunu yönlendiren ilham ve düşüncelerdir. Bu düşünceler olumsuz olması durumunda kişiyi kaygıya ve paniğe sevk etmektedir. Burada rol alan vicdan ise bireyin sorumluluğunda olan hür bir varlıktır. Ancak bu hürlüğünü filozof Kant'ın pek iyi anlattığı gibi, bir Mutlak Varlık tarafından hareket ettirildiği zaman ancak sağlayabilir.⁶¹⁹ Yani teslimiyet ve tevekkül ile varlık mertebelerinde özgürce dolaşır. Ve belkide ruhun özgürlüğe koşusu olan panik duygusuna yaklaşmadan güven ve selamet kıyılarına ulaşır. Bu teslimiyet ve tevekkül için Allah'a atfedilen, her şeye gücü yeten/kadir-i mutlak/omnipotence, her yerde aynı anda bulunan/omnipresence, her şeyi bilen/all knowing gibi sıfatların deneyimlenebilen duygu durumları haline gelmesi gerekmektedir.

⁶¹⁶ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 62.

⁶¹⁷ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 204.

⁶¹⁸ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, s. 63.

⁶¹⁹ Topçu, a.g.e., s. 69.

IV. MANEVİ KRİZ TERAPİ DÜŞÜNCESİNİN BİREYE KAZANDIRDIKLARI

Başa çıkma, yaşanan güçlüklerle yeni bir anlam kazandırma ya da mevcut anlamı dönüştürme olarak ifade edilebilir.⁶²⁰ Dinî başa çıkma yöntemlerinden biri olan sabır, olaya o anda gösterilen tutumdan ziyade bir süreçtir.⁶²¹ Mevlana'ya göre de sabretmek öylece durup beklemek değil, ileri görüşlü olmak demektir. Dikene bakıp gülü, geceye bakıp gündüzü tahayyül edebilmektir.⁶²²

Her bir kriz bireyi psişesinde yeni bir yolculuğa çıkararak kendisini keşfetmesini sağlayacaktır. Jung'a göre bireyin kendi psişesi hakkında edindiği bilgi kişisel bilinçaltının incelmesine ve dolayısıyla da bilincin genişlemesine neden olacaktır. Böylelikle ego, aşırı hassaslıktan, kendi dar dünyasından ve ürettiği birçok sahte problemden kurtulacaktır.⁶²³ Bireyin psişesinin özü ise Allah' dır. Allah' ı tanıdıkça kişi kendini tanıyacak ve bilinci genişleyecektir.

Kriz anlarında analitik tutum ile kişinin gölgesi bilince yükselecek ve psişede bir bölünme meydana gelecek ve karşıtlıklar gerginlik oluşturacaktır. Karşıtların çatışması çok ciddiye alınırsa ruhsal durum çökme noktasına gelebilir. Çünkü bu karşıtlar, rasyonel bir çaba ya da irade sonucunda birleştirilemezler. Çünkü görünürde bir çözüm bulmak mümkün değildir. Bu ve benzeri bir durumda olan insan Jung'un bu soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir: "Hiçbir şey yapmamalı sadece "olmalarına izin" vermelidir. "Olmalarına izin vermek", eylem olmayan aracılığıyla eylem ya da kendini bırakma sanatıdır. Daha açık bir ifadeyle birey, psişede işlerin olmasına izin vermelidir. Her ne kadar eylemsizlik durumu bizlere çok basit bir olguymuş gibi görünse de, gerçekte başarılması oldukça zor bir iştir. Çünkü bilinç bazen karışarak, bazen düzelterek ya da bazen reddederek psişik süreçlerin kendi hallerinde gelişimini engellemektedir. Eğer birey, bilinçli zihninin müdahalelerini engelleyebilir ve ortaya çıkan gerginliğe tahammül edebilirse, çözümün kendisi doğadan çıkacaktır. Bu noktada

⁶²⁰ Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak*, ss. 39-40.

⁶²¹ Asım Yapıcı, Süleyman Doğanay, "Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma", 2019, ss. 105-35, doi:doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.634717>.

⁶²² Mehmet Alim Konukçu (ed.), *Aşkname: Şems-i Tebrizi ve Mevlana Celalettin Rumi*, 24. bs., Salon Yayınları, 2014.

⁶²³ Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyselleşme Süreci*, s. 89.

uyumu sağlayacak olan yani gerginliği giderecek olan simgelerdir. Gerginlik halinin hat safhaya ulaşmasıyla bilinç ve bilinçaltı öğelerin karışımını ifade eden birleştirici bir sembol yükselecektir. Bu semboller karşıtların her ikisini de aşan, onların yeni bir sentez içinde birleşmelerini sağlayan vasıtalarlardır. Kendisini çok çeşitli biçimlerde gösteren bu sembol ne zaman ortaya çıkarsa bilinç ve bilinçaltı arasındaki denge tekrar onarılmaktadır.” Jung, bu süreci aşkın işlev olarak adlandırmaktadır.

Kişinin bireyleştiği bu süreçteki acı çekme varoluşun doğal bir özelliğidir ve beraberinde spiritüel zenginleşmeyi de getirir. Bireyleşme süreci sadece bilincin yarattığı sahte acıları bitirirken bilincin çözülmez bulduğu sorunlar, bireyleşme süreciyle birlikte çözülmez sadece geride bırakılmış ya da aşılmış olur. Çünkü bilinçte ortaya çıkan gelişme olgusuyla birlikte bu sorun ya da sorunlar aciliyetlerini yitirmektedir. “Daha önceleri en vahşi çatışmalara ve panik dolu duygulara neden olan şey, şimdi kişiliğin yüksek seviyesinden bakıldığında bir dağın zirvesinden izlenen vadideki bir fırtınaya benzemektedir. Anlaşılabileceği üzere bu durum fırtınanın gerçekliğini yitirdiği anlamına gelmektedir; daha ziyade bireyin onun içinde olmak yerine üstünde durduğuna işaret etmektedir.”⁶²⁴ Bir üst mertebeden Maslow’un kendini gerçekleştirmiş insanı, İbn’ül Arabî’ nin kâmil insanı olma yolunda seyrine devam eder. Sayar’a göre yolcu, bu yolda sûfiden başka kimsenin görmediği şeyleri görür, başkasının kine çıkmayacak sıkıntılar onun yoluna çıkar, yine sûfiden başkasının karşılaşmayacağı hallerle karşılaşır. İşaret ve sembolik dilden başka, bu halleri ifade edebileceği bir dil bulamaz.⁶²⁵ Ayrıca kişi Manevi kriz terapisi ile kişi ‘benlik bütünlüğü’ kazanır. Benlik bütünlüğü benliğin kendi içinde bir düzen ve anlam bulunmasıdır. Bu, benliğin yalnız kendisini değil, tüm insan benliğini sevmesidir. Benlik bütünlüğü, olumlu-olumsuz, acı-tatlı yönleriyle bütün bir yaşamın olduğu gibi kabul edilmesidir. Erikson, bu dönemi yaşantılara bir bütün olarak bakabilen bilgelik olarak isimlendirir.

Manevi yönelimli terapilerin Batı psiko terapötik uygulamalarından farkı sadece semptomların yok edilmesi ve günlük gerçekliklere uyum sağlanması üzerine kurulu

⁶²⁴ Jolan Jacobi, *The Psychology Of Carl Gustav Jung*, Fourth edition London, 1946, s. 126.

⁶²⁵ Sûfinin halleri, manevi miraç (yükseliş) makamlarında gözlemlediği ruhsal yaşantı ve durumlarıdır. Makam, çalışarak kazanılan ahlaki özellikler iken, haller, istem dışı olarak sûfinin kalbine vârid olan şeylerdir. Bu anlamda makamlar, maddi seferin konaklarına, haller de sefer boyunca karşılaşılan sürprizlere ve risklere benzemektedir.(Sayar, a.g.e., s. 30.)

olmayıp bizim dünyevi ve bireysel gerçekliğimizin ötesinde bir gerçekliğin keşfi ve yaşantılanmasını sağlamasıdır. Batı psiko terapötik uygulamaları ise dünyevi gerçekliğin ötesine geçmek ve Evrensel Hakikat yolunda yürümek istendiğinde bunu direnç, narsistik aşırı uğraş veya psikotik regresyon olarak isimlendirebilmektedir.⁶²⁶

Manevi yönelimli terapilerde amaç kişinin arzu, istek ve korkularından kurtulup kurtuluşa ermesidir. Bu fakr evresinde insan nefis mertebelerinden nefs-i mutmainneye ulaşmış olur. “Nefs-i mutmainneye ulaşmak; içsel çatışmalardan, dünyevi bağlanmalardan ve sahip olma eğilimlerinden kurtulmak, hayatın ve varoluşun görünmez ritmine yaklaşmak demektir.”⁶²⁷ Psikodinamik bir bakış açısından da sürekli istemek, hırs, tamahkârlık ve biriktirmenin nedeni temel içsel güvensizlik ve yoksunluğa bağlı psikopatolojik özelliklerdir. Burada gözden kaçmaması gereken durum tamamen el etek çekmeden onlara sınır koymaktır. Erich Fromm, modern insanı olmak ile sahip olmak arasındaki tarafını yaparken: “Tüketim, günümüz aşırı üretim toplumunun belki de en önemli sahip olma biçimidir. Tüketilen şeyin geri alınması imkânsız olduğu için, bu durum korku duygusunu azaltmaya yarar. Ama her tüketilen şey, tüketildiği andan itibaren, tüketiciyi tatmin edemez hale geldiği için de, insanlar yeniden ve daha fazla tüketime yönelmek zorunda kalmaktadırlar.”⁶²⁸ Bu nedenle ‘olmak’ için ‘sahip olmak’ azusunundan uzaklaşmak gerekir.

Kişinin ‘olmak’ yolculuğunda en büyük yardımcısı sabırdır. Burada nefs-i raziyye söz konusudur. Sabır, bir yönüyle bilişsel, duygulanımsal ve bilinçdışı düzeylerde yaşantılanan bir psikolojik süreçtir. Bir yanıyla da, psikolojik süreçleri aşan bir manevi haldir. Sabır ile içsel güdülerin yıkıcı güçleri bütünleşmiş bir aşk enerjisine dönüştürülerek kişinin iç huzuru ve ahenginin artması sağlanabilir. Fakr evresi, sabır evresine hazırlıktır ve sabrın yaşanması daha güçtür. Sabır, inancın özüdür. Kişi, benliği geçmiş inanış ve hurafelerden sürekli özgürleştirerek, inancı keşfeder: Sabır bu yaşantısal keşfin anahtarıdır.⁶²⁹ Sabır ile içsel tatmine ulaşılır ve diğerlerine karşı empati, samimiyet ve insanlığa hizmet duygusunu kazanır. Rızada hayatın olduğu gibi kabul edilmesi yani kişinin, bir damlanın okyanusa katılması gibi, varoluşun ritmine

⁶²⁶ Sayar, a.g.e., s. 38.

⁶²⁷ Sayar, a.g.e., s. 41.

⁶²⁸ Eric Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1993, s. 51.

⁶²⁹ Sayar, a.g.e., s. 44.

katılması halidir. Rıza makamında kişi benliğini geçmişin alışkanlıklarından ve geleceğin arzu ve kaygılarından kurtararak an 'da yaşar ve an'ı yaşar; o, yani "vaktin oğlu" olur. An'la birlik olmak demek, özne-nesne, ben-sen, geçmiş-gelecek ayrımından uzaklaşmak demektir. An'la birlik fikri yani tevhide ulaşmak rasyonel zihninin anlayamadığı psikolojik ve fizyolojik kanunların, akıl yürütmelerin ötesinde bir durumdur. Bu başlangıçta zor bir girişim gibi görünse de içinde özgürleştirici bir töz taşır.⁶³⁰ Sabır ile birlikte kişinin kalp tasfiyesi başlar ve kalp Hakikat' e ayna olur. Müşahede yani Hak' ı görmek ise kişiye tüm üzüntülerini unutturacak en büyük mutluluk ve başarıdır.⁶³¹

Manevi yoldaki sabır makamında Eyyüb ile Yakub'un örnek tutumlarında övüldüğü gibi "Allah sabredenlerle beraberdir" buyurulmuştur. Kuran'da Muhasibi'ye göre "Sabır, ilahî buyrukların okları karşısında kıpırdamadan durmaktır." Sûfiler sabırlı olmaya çalışanlar, mütesabbır; belalara katlananlar, sâbir; her koşul altında sabredenler, sabur olmak üzere sabırlı kişileri üç sınıfa ayırmıştır.⁶³² Gazzalî Allah' ın isimlerinden birinin Sabûr olması ve sabırla hilim (temkinli ve ağır başlı olma) arasında anlam yakınlığının bulunması bütün amellerin en faziletlisinin sıkıntılar karşısında sabırlı davranmak olduğunu söylemiştir.⁶³³

Sayar varoluşçu ile manevî hal yolcusunun aynı nehirle karşılaştığını ancak birinin çözümünün bulunduğu an' ın zevkini çıkarmak olduğunu ve ölümü/ yokluğu beklediğini diğerrinin ise, usta bir yüzücünün -şeyhin- yardımıyla yola çıkarak ve ölüm ve yokluk korkusunu yendiği ve nehir ile bir bütün olduğunu söyler. Fiziksel ölümü inkâr etmeden ve korkup kaçmadan ölümü bir dönüşüm olarak görür. Ölümde yeniden bütünleşmeyi ve vuslatı görür. Fena ile ölümün kaçınılmazlığının ve her an ölüp yeniden doğduğunu keşfeder.⁶³⁴

⁶³⁰ Sayar, a.g.e., s. 44.

⁶³¹ Sayar, a.g.e., s. 156.

⁶³² Schimmel, a.g.e., s. 140.

⁶³³ Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. III, s. 176.

⁶³⁴ Sayar, a.g.e., s. 173.

V. KUR'AN-I KERİM VE SÜNNETTE UYGULANMIŞ TERAPÖTİK DÜŞÜNCELER

Frithjof Schuon'a göre ilahi lisan bazı bakımlardan nötr iletişimden ziyade şok terapi etkisindedir.⁶³⁵ Ancak bu terapiyi Müslüman bireyler içinde bulundukları inanç aşamalarına göre farklı algılayabilirler. Ok' un belirttiği gibi nasıl iman edilirse edilsin, Kur'an metni 4. aşamadaki kişi tarafından 4. aşama özelliklerine uygun bir biçimde algılanacaktır. Ancak buna rağmen 5. aşama özelliğine sahip bir kişi, metni okurken Kur'an'ın "vahyedildiği" tarihsel bağlamları ve şartları önceki aşamalarda olan kişilere göre daha fazla dikkate alacaktır. Ok Kur'an'ın anlaşılması ile inanç aşaması arasındaki ilişkiyi şu şekilde hatırlatmaktadır:

"4. aşamadaki bir kişinin, Kur'an ayetlerini farklı dönemlerde tarih içerisinde "yaşanmakta olan" olayların tedricen parça parça oluşumlarının, temsil edilişlerinin sonradan oluşturulmuş bir koleksiyonu olarak görmek yerine (ki 5. aşamanın bir özelliği olabilir), onu (sistemsel düşünüşünden dolayı) başından beri hazır sistematik "paket" bir öğreti gibi algılama olasılığı yüksektir. Böyle düşünme eğilimi olan bireyler, Kur'an'ı bugünkü hâliyle bir bütün olarak algılama eğiliminde olduklarından, küçük bir metnin, "o an" yaşanmakta olan bir soruna cevap vermekte olduğunu gözden kaçırabilirler. Diğer bir deyişle, birey ile metin arasına araçlar girmektedir. Bu araçlar arasında, ayetleri durağan metinler olarak algılama, o metinlerde sistematik bir dünya görüşü biçimi arama, gramer nesnesi olarak algılama ve tarihsel oluşum şartlarını göz ardı etme gibi unsurlar yer alır. Örneğin, 4. aşamadaki bir kişi, bir kimlik oluşturma süreci içindedir. Böyle bir kişinin, Kur'an'ı ideolojik bir düşünce sistemi olarak algılaması doğaldır. Çünkü onun, metni o şekilde algılamaya ihtiyacı vardır."⁶³⁶

İlk sûfiler de Kur'an'ın Kıyamet günü tasvirlerinden, Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi vaadine⁶³⁷ tutunmuşlardır. Kötülüğü emreden nefsten (nefs-i emmare), Allah'la huzur içinde bulunan nefse (nefs-i mutmainne) kadar insan ruhunun türlü mertebelerini Kur'an' da bulmuşlardır. Allah'ın insana şah damarından daha yakın

⁶³⁵ Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, 2007, s. 28.

⁶³⁶ Ok, a.g.e., s. 218.

⁶³⁷ el-Mâide, 5/54; el-Kâf, 50/16 ;el-En'âm, 6/103 ;el-Bakara, 2/115 ;el-Zâriyât, 51/20-21.

olduğunu evrenin Rabb'inin ve Yaratıcı'sının hem içkin hem de aşkın olduğunu yine Kuran'dan öğrenmişlerdir.⁶³⁸

Kur'an' ı Kerim' de “Başlarına bir musibet geldiğinde..” buyurularak insanın fitratına işaret edilmektedir. Nitekim yaşanan travmatik krizler insanın mahdud bir varlık olduğunu hissettiği ve Allah' a yöneldiği anlardır. Nitekim ruh Allah' dan bir nefhadır. Gıdası ise ibadetlerden ve maneviyattan alınan nur ve feyizdir. Ancak gelişimsel krizler de durum farklıdır. Burada kişi daha üst seviyeden bir amaca hizmet etme niyetinde değil ise bu durumların tesirinden kurtulması zaman alabilir veya etkisi altında ezilebilir.

Kur'an' da pek çok meselede insanlara teselli veren ve yol gösteren ayetler bulunmaktadır. Örneğin ebeveyn kaybı yaşamış bireylerle ilgili yirmiden fazla ayetin olması, Hz. Peygamberin bu bireyleri koruma ve şefkat gösterme ile ilgili hadisleri İslam'da ebeveyn kaybı yaşamış bireylerin ayrıcalıklı bir konumda olduğunu göstergesidir. Zira Hz. Peygamberin “Ben ve kendisine veya başkasına ait yetime bakan görüp gözeten, şu iki parmağım gibi (orta parmağı ile başparmağını yan yana getirdi), cennette yan yana olacağız” hadisi de bunun bir ispatıdır.⁶³⁹

Yine kişilerin sıkıntılı yaşam olayları sonrasında başvurduğu yanlışların başında olan sihir ve büyü Kur'an da 30 farklı yerde zikredilerek⁶⁴⁰ men edilmiştir. Kur'an'da, birçok peygamberin büyücülükle itham edildiği ve bunu yapanların inkârcı olduğu bilgisi yer alır. Kur'an'a göre sosyal bir olgu olan sihir, halkı aldatmadan ve onlara zarar vermeden başka bir şey değildir.

“Müsteân” Sıfatıyla Allah'tan Yardım İsteme İstiâne kökünden gelen müsteân kelimesi, kendisinden yardım istenilen demektir. Kur'an'da bu isim iki defa geçer. Bunların her ikisi “elif-lam”lı ve mutlak manadadır. Sebeplerin tükendiği anda sadece Allah'tan yardım dilemeyi gösteren bu âyetler birer peygamber –Hz. Yâkub, Hz. Muhammed- duasını konu edinir. “Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: “Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık

⁶³⁸ Schimmel, a.g.e., s. 44.

⁶³⁹ Müslim, Zühd, 1842.

⁶⁴⁰ el-Bakara, 2/102; el-Tur, 52/14-15; el-Kamer, 54/2; el- Müddessir, 74/24.

bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır.”⁶⁴¹ Hz. Yâkub, kıssada anlatılan dayanması güç hadise karşısında Allah'a yönelmiş; “Bundan sonra bana düşen güzelce sabretmektir. Hiç telaşa kapılmadan, sızlanıp feryat etmeden, yakınmadan, şikâyetle bulunmadan, Allah'tan ümidi kesmeden, sakın bir ruh haliyle duâ ve niyaz ile O'na yönelerek üzüntüyü O'nunla paylaşmak, işleri O'na havale etmektir. Yûsuf'un durumu, ortadan kaybolması hakkında, bu anlatılanlar karşısında, onlara tahammül etme, güzelce sabır gösterebilme hususunda “müsteân” olan yani yardım edecek olan sadece Allah'tır, yardımına sığınılacak, yardımı istenilecek O'dan başka hiçbir merci yoktur”⁶⁴² demiştir. Günümüz psikoterapötik tekniklerinden EMDR, EFT gibi yöntemler aslında geç kalınmış tevekkül ve teslimiyet sanatıdır. Çünkü olayın yaşandığı anı hatırlayıp teslim olmayı o duyguyu yaşamayı sağlamaktan başka bir metodları yoktur. Sabır ile istianenin birlikte anılması kişinin sabredebilmek, üzüntü feryat gibi durumlarla başa çıkabilmek için ancak Allah'ın yardımına ihtiyacını olduğunu gösterir.⁶⁴³ Kur'an da istiane yi Allah'ın ulûhiyeti ile ilişkilendirerek beşerî planı aşan bir anlam yüklemiştir.

“Buna göre istiâne, sıradan bir yardım isteme davranışı değil, bir kulluk tavrı olarak Allah'ı yardıma çağırmak, O'na yalvarmak, yakarmak, isteğinin gerçekleşeceğine dair yakînî bir inanç beslemek, umut içinde niyazda bulunmaktır.”⁶⁴⁴ Kur'an'da buna örnek olarak şu ayet gösterilebilir: “Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, “Ben size ard arda bin meleklerle yardım ediyorum” diye cevap vermişti. Allah bunu, sadece bir müjde olsun ve onunla kalpleriniz yatışsın diye yapmıştı. Yoksa yardım ancak Allah katındandır. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶⁴⁵ Hz. Yakup oğlu Hz. Yusuf'un öldüğü yönündeki haberlere karşı ağlamaktan gözlerini kaybettiği ancak “Ben gam ve kederimi ancak

⁶⁴¹ el-Yûsuf, 12/18.

⁶⁴² Kasapoğlu, “Kur'an'da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme Ve O'na Muhtaçlık ‘İstiâne’ ‘İstiğâse’ ve ‘Fakr İlâ’llâh’”, ss. 81-127.

⁶⁴³ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991, c. XII, ss. 227-228.

⁶⁴⁴ Kasapoğlu, “Kur'an'da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah'tan Yardım Dileme Ve O'na Muhtaçlık ‘İstiâne’ ‘İstiğâse’ ve ‘Fakr İlâ’llâh’”, ss. 81-127.

⁶⁴⁵ el-Enfâl, 8/9-10.

Allah'a arz ediyorum''diyerek ilahî takdire karşı göstermiş olduğu rızayı ifade etmektedir.⁶⁴⁶

Kur'an bu isteme davranışının bir başka boyutuna dikkat çekerek "İnsana bir zarar dokundu mu yanı üzerine yatarak yahut oturarak veyahut da ayakta durarak bize yalvarır (de'ânâ), fakat biz onun zararını ortadan kaldırdığımız zaman sanki kendisine dokunan zarardan ötürü bize hiç yalvarmamış gibi hareket eder" der ve insanın her daim muhtaçlık içinde olduğunun bilincinde olması gerektiğini hatırlatır. Ve bu dua nimet zamanlarında da şüküre dönüşerek her daim ilâhi rabıta ile bağın koparılmaması önemlidir. Topçu'ya göre dua tekrarlandıkça içsel bir davranış olarak insanın ruh yapısına girer, karakterinin bir özelliği olur. "Böyleleri devamlı dua halinde bulunur. Onların sözleriyle hareketleri ve bakışları bile dua olur, rahmet ve ümitle dolar. İnsanın en güzel eserleri duanın eserleridir. Kuran yeryüzünde duanın en büyük eseridir. Bütün varlığıyla duaya açılan adam bir dalgın bir mezcub veya aciz değildir: belki aşkını âleme yaymaya kabiliyet kazanmış olan ve âlemin mesuliyetini kendi üzerine almaktan zevk duyan kalp adamıdır. Gerçek din terbiyesi, müminin ruhunda dua halini daima daha sürekli hale getirmektir.⁶⁴⁷

Dua kavramı isticâbe ile karşılıklı ilişkilidir ancak dua sözlü iken isticâbe fiilîdir. Kur'an isticâbe fikrine büyük önem verir hatta duaya cevap vermemeyi sahte tanrılığın en belirgin işareti sayar.⁶⁴⁸ Kelimeleri bu şekilde dua şeklinde kullanmak teorik bakımdan dili bir bakımı büyüsel tarzda kullanmaya benzetilebilir. Burada İzutsu 'büyüsel' sözü ile kelimeleri anî tesirler icra edebilecek bir hal ve tarzda kullanmayı kastederek Kur' andaki manasıyla bunun kötü olarak nitelendiğini belirtmiştir.⁶⁴⁹ Bir sonraki bölümde duanın metafizik boyutu ele alınarak uygulanabilecek alternatif dini pratiklere değinilecektir.

⁶⁴⁶ el-Yûsuf, 12/86.

⁶⁴⁷ Topçu, a.g.e., ss. 83-84.

⁶⁴⁸ el-Fâtır 35/14.

⁶⁴⁹ İzutsu, a.g.e., s. 184.

VI. UYGULANABİLECEK ALTERNATİF DİNİ PRATİKLER VE UYGULAMALAR

Schumacher, akıllı karışıklar için klavuz isimli kitabında modern zihniyetin duayı kısa bir kelimeler silsilesinin, sessizce sonsuz tekrarının ruhî sıcaklığın fizikî hisleri tarafından haber verilen ruhî bir sonuca götürdüğü iddiasına yabancı olduğu için hokus-pokus olarak bir yana attığından bahseder. Beşeri varlık düzeyinde ‘invisibilia’nın (görünmezler) ‘visibilia’dan (görünürler) sonsuzca daha büyük güç ve önem sahibi olduğunu bilemeyenler için bu ana gerçeği öğretmek geleneksel olarak dinin işlevi iken ve din Batı medeniyeti tarafından terkedildiğinden, bu öğretimi sağlayacak hiç bir şey kalmamıştır. Ve sonuçta Batı medeniyeti beşeri Varlık Düzeyindeki hayatın gerçek sorunlarıyla başedemez duruma gelmiştir.⁶⁵⁰ Ve yine Schumacher’ e göre insan görünmeyen benliğini inceledikçe değersizliğinin bilgisine ulaşacak ve umutsuzluğa sevkedilecektir. Bunlar ruhun doğum sancıları ve insanın içinde uyanan ruhsallığın iniltileridir.⁶⁵¹

Izutsu’ ya göre ise dua olağan üstü bir olay karşısında kulun Rabbine hitap etme düzeyine ulaşmasıdır. Bu olağan üstü halde insan günlük akıl düzeyinin üzerine çıkar ve ruh gerilir, nihayetinde Allah’a hitap etme durumuna varır. Dili bu şekilde kullanmaya elverişli kılan sebepler değişkenlik gösterebilir. Bunlar; Allah’a karşı duyulan derin sevgi, ölüm tehlikesi, bunalma v.s. olabilir. Dua, kalbin Allah ile konuşmasıdır. İnsan kalbi yüksek bir duruma geldiği zaman dua olabilir. Ne zaman bu ruhsal gerginlik gevşer ve sabit bir durum arzederse o zaman ibadet haline gelir.⁶⁵² Dua eylemi ile teselli buldukça insan iradesi ilahi iradeye uygun hale gelir. Muhammed İkbal gerçek duanın yani insanın umutlarının ve kederlerinin yüceltilmesi ve değişikliğe uğratılması sonucunda insanın ilahi iradeye tam olarak uymasının mucizevi gücünü vurgulamıştır.⁶⁵³

İslam düşünürlerine göre dua gibi uygulanabilecek bir başka dini pratik zikirdir. Zikir Allah’a giden yolun en temel direğidir çünkü kimse sürekli O’ nu anmadan

⁶⁵⁰ Schumacher, a.g.e., s. 93.

⁶⁵¹ Schumacher, a.g.e., s. 94.

⁶⁵² Izutsu, a.g.e., ss. 183-184.

⁶⁵³ Schimmel, a.g.e., s. 175.

Allah’a ulaşamaz. Günümüz terminolojisiyle, yoğun zikir, manevi yoldaki ilerleyişi kolaylaştıracak olan manevi enerjiyi serbest bırakmaktadır.⁶⁵⁴ Yusuf b. Hüseyin er Râzî’ye göre “Allah’ı zikreden, O’nun zikri esnasında diğer şeylerin zikrini unuttur. Hakk’ı hatırında tuttuğu için eşyayı unutan bir kimsenin lehine bütün eşya muhafaza edilir. Çünkü onun için Allahü Teâla her şeye bedel olmuştur.” Allah’a tam güven ve O’nu kayıtsız şartsız sevmek, zikrin nedeni ve sonucu olan bu iki şey, mutasavvıf bu dünyadan bağımsızlaştırır, hatta onu dünyanın hükümdarı yapar.⁶⁵⁵ “Zikir şeytanın girmedığı bir uzaydır” der Schuon. İbnül arabi ye göre tesbih, tesbih edenin Allah’ı bilmesidir.⁶⁵⁶ Bu bilme ile elde edilen manevî güç Guenon’a göre sayı üzerine dayandırılmaz çünkü sayıların yasası maddenin yasasıdır.⁶⁵⁷ Mutlak güzelliği bilmek “güzel isimlerini” zikretmekle olur çünkü güzelliğin sahibi, kendini güzel isimlerine yansıtır ve onların zikri dertlerden kurtuluşu getirir.⁶⁵⁸

M. Eşref Ali Sanvi “Allah, ümmetimin kendi kendilerine konuşurkenki düşüncelerini, dile getirmedikleri sürece, affetmiştir” hadisini yorumlayarak insanın düşünme sürecine ilişkin bir analiz yapmıştır. Ona göre, bir kimse düşünce üzerine bir murakabe veya tefekkür durumuna girerse, bu düşüncenin dairesel olduğunu görecektir. Gerçekte bu, fasit bir daire olarak bile görülebilir. Bu fasit düşünce dairesi, yalnızca daha yüksek bir daireye geçilerek kırılabilir. Bu yüzden, “Kendinize yoldaş olacak ihlaslı bir kardeş bulun,” der. Bu arkadaş düşünce itelemeleri arasında bir ayrım yapar ve içinizdeki vesveseleri giderir. Bütün içsel seslendirmeler, felsefi bir önermeyi ima eder ve hayata dair belli bir yaklaşımın dışavurumudur. Böylesi bir seslendirme gerçekten saçma sapan olabilir, fakat yakından incelerseniz, onun gizli bir tutumun ciddi bir ifadesi olduğu ortaya çıkar. Bu gizli tutum dehşetli bir felsefi önermenin dışavurumudur. Fowler inancın bakımı veya kolaylaştırılması konusunda ‘sponsorluk’ kavramını kullanır.⁶⁵⁹ Sponsor kimse, gerektiğinde kişiyle yüz yüze görüşen ve onu zora sokacak öz-kandırmalardan veya yanlış davranışlardan kaçınması konusunda uyarabilecek kişidir. Sponsor kişi olabileceği gibi toplum da olabilir. Sponsor kişi veya

⁶⁵⁴ Schimmel, a.g.e., s. 182.

⁶⁵⁵ Schimmel, a.g.e., s. 186.

⁶⁵⁶ Arabi, *Fususul-Hikem*, ss. 225-226.

⁶⁵⁷ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 65.

⁶⁵⁸ Sayar, a.g.e., s. 128.

⁶⁵⁹ Fowler, a.g.e., s. 286.

sponsorluk yapan toplum, kişinin eğitimi ve ruhsal yönelimi ile ilgili yeni bağılıklarını derinleştirecek, genişletecek ve sağlam ve sürekli büyüme için bakım sunacak hem modeller, hem de deneyimler ve tecrübeler sağlayabilmelidir.⁶⁶⁰

Bir diğer alternatif terapötik uygulama doğa ile karşılaşmadır. Doğadan maneviyat pek çok defa ruhsallığı hissetmek amacıyla kullanılmıştır.⁶⁶¹ Çünkü zorunlu olarak ilahî ve kutsal olan, yani ilk, mükemmel, değişmez olan Doğa' nın düzeyinde yer alır ve ruhun ihtiyacı olan da budur. Topçu'nun da belirttiği gibi "Ruhtaki derin yaralar Kur'an'da sesle tedavi edildiği gibi, tabiatla su ile tedavi edilirler."⁶⁶² Aynı şekilde sanat da manevi bir terapötik uygulamadır. Sanatın varlık sebebi doğanın ötesini aramaktır. Amacı doğada saklı bulunan ve sadece insan bilincine varabilecek ilahi özleri açığa vurmaktır. Bu nedenle sanat esas itibariyle metafizik ve kutsaldır. Bu bakış açısı Ortaçağ'ın sonunda Avrupa'da hükmünü yitirmiş ve sanatçı kendi kendisine havale edilmiştir. Ve ilahî olanı aramak yerine kendini ilâhi merkeze koymuştur.⁶⁶³ Bu nedenle sanatın amacı Hakikat'ı aramak olduğunda kişiye doğru ilhamları verecektir.

Yine ibadetler uygulanabilecek terapötik uygulamalardan biridir. Çünkü ruh Allah'dan bir soluk olduğu için ibadetlerden haz alır. Oysa nefis yokluğa iştiaak duyar. Nefsin gıdası bedenî hazlardan gelirken ruhun gıdası ibadetlerden gelir. Nefsine odaklanmış kişinin ruhu ibadetlerden aldığı hazzı pek az duyumsar. Bununla birlikte beden hareketleri ile övünerek akıl sınırlarında yaşayanların dini yıktıklarını söyleyen Topçu, Akif' in dizelerini dile getirir:

*"Nedir manası mabud olmadıktan sonra mihrabın,
Rukûun, haşyetin vecdin bütün biçare esbabın?"*⁶⁶⁴

Nefsin marazlarından ve zaaflarından kurtulması için şu iki yöntem mutasavvıflar tarafından kullanılmaktadır:

⁶⁶⁰ Ok, a.g.e, s. 223.

⁶⁶¹ Roger S. Gottlieb, "Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future", *Worldviews: Global Religions, Culture & Ecology*, c. 15, sy. 1 (2011), ss. 120-122, doi:10.1163/156853511X553813.

⁶⁶² Topçu, a.g.e., s. 73.

⁶⁶³ Borella, a.g.e., s. 317.

⁶⁶⁴ Topçu, a.g.e., s. 118.

(1) Karşıtlar yoluyla terapi: Özellikle kıskançlık ve hasedin neden olduğu duygusal dalgalanmaların tedavisi için bu yol tavsiye edilmiştir. Kıskançlıktan muzdarip bir kişi kıskandığı kişiyle ilgili şefkatli ve sevgi dolu bir konuşma yaparak ve ona toplum önün de iyi şeyler söyleyerek bu durumla yüzleşebilir. O kimse yakında değilse, bu defa sıcak bir mektup yazdırılır. Bu tür negatif şuur tavırlarına kasıtlı bir karşı koyma geliştirilir. Burada amaç tüm insanoğlunun içinde bulunan başkasını sevmeye ve anlama arzusunun uyandırılarak bilinç düzeyine çıkarılmasıdır.

(2) Benzerler yoluyla terapi: Bu yöntemde bireyin yaşadıklarının kendisine özgü olmadığını -özellikle de bunlara olumsuz bir etki eşlik ediyorsa- göstermektir. Depresyon veya vesveseden muzdarip birine, benzer dertleri çeken diğer insanlardan örnekler verilebilir. Bu şekilde kendini izole etmesi engellenmiş olur.

Bazı mutasavvıflar her gece uyumadan önce Allah ile konuşmayı savunmuşlardır. Birey herşeyi, kendisinin başlıca zayıflıklarını dile getirerek Allah’a itiraf etmelidir. Diyaloğunu ısrarla sürdürerek kalbindeki İlâhi Varlığın daha da farkında olacak, kendisine rahatsızlık veren davranışının veya sorununun üstesinden gelmek için içsel bir güç toplayacaktır. “İçsel konuşma” (hadîs-i nefis) genellikle zikrin veya tefekkürün serbest akışına istem dışı bir şekilde ket vurur. Sayar’ a göre bununla başa çıkmanın en iyi yolu, kabul etmektir. Yani, onu bilincinden çıkarmaya zorlamadan, ancak bilinçli bir tanımazlıkla ya da aldırışsızlıkla onunla başa çıkılabilir. Bir diğer hümanist yöntem ise Gestaltçı psikologların baskı altındaki duyguların farkına vardırarak için kullandıkları ‘hayali yer değiştirme’ ile karşı tarafın ne hissettiğini anlamaktır. Ve bunu yaparken genellemelerden kaçınılmalı ve imalarla/ çift anlamlı düşünülmelidir. Yine soru cevap yönteminin zihni kilitleyeceğini manevi gelişimin önünü kapatacağını bildiren mutasavvıflar olduğu gibi bugün psikologlar da özellikle Frederick Perls gibi Gestaltçı psikologlar, soru-cevap yöntemini bir işkence oyunu olarak kabul ederler. Onlara göre, soruların bir kısmı kılık değiştirmiş emirlerdir, geri kalanı da hoşlanılmayan bir durumdan kaçmanın yollarıdır.⁶⁶⁵ Ancak herkesin manevi yolculuğu nefsânî duygularının güçlü olup olmamasına göre ağır ya da hafif

⁶⁶⁵ Sayar, a.g.e., ss. 131-134.

gerçekleşmektedir.⁶⁶⁶ Kişinin davranışlarının iyileşmesi açısından Kur’ân-ı Kerim iyi amelle temiz rızık arasında münasebet kurmaktadır.⁶⁶⁷

VII. İNANCI OLMAYAN BİREYLERDE MKT DÜŞÜNCESİ

Şüphe ve sorgulama döneminde kişi Tanrı fikri başta olmak üzere temel dini kavram ve soruları cevaplamaktadır. İnanç gelişimi kuramına göre bu dönemde Tanrı fikri başta olmak üzere temel dini kavram ve soruları doğru temellendiremeyen kişi ‘morotoryum’ yani dinin inançların askıya alınması bunun sonucunda ‘kimlik dağınıklığı’ yaşayabilir veya inancı reddederek ‘ters kimlik’ kategorisine girebilir.⁶⁶⁸

M. H. Spero “Religious object as psychological structures - A Critical Integration of Object Relation Teory, Psychoterapy and Judaism” adlı eserinde, bu bölüme Erikson’dan söz ederek başlar: “*Dindar olduğunu söyleyen kimse, o dinden temel güven şeklinde çocuklara aktarılan bir inanç edinmelidir ve dine ihtiyacı olmadığını belirten kimse, bu temel inancı başka bir yerden edinmelidir.*”⁶⁶⁹ Fowler da inancı sosyal grup içinde etkileşim halinde farkında olarak veya olmayarak kendini adadığı bir “en üst” düzeydeki değer merkezi çerçevesinde yaşamını anlamlandırması (constitutive-knowing) olarak tanımlamaktadır. Bu inanç tanımı anlam oluşturma olarak nitelendirilebilir.⁶⁷⁰ Din Fromm’a göre de topluluğun bireylerince ortak bir yöneliş ve bağlanma amacı kazandıran her hangi bir düşünce ve eylem sistemidir.⁶⁷¹ Her iki tanıma göre de tanrıtanımaz ve tanrı bilinemezçiler de dâhil (ciddi ruhsal bozukluğu olanlar hariç) inanç duyusu olmayan insan yoktur. Bu açıdan inanç psikolojik danışmanlığı inançlı inançsız ya da dindar-dinsiz ayrımı yapmaz.⁶⁷² Rümke’ye göre eğer inanç tanımı entelektüel gerekçelerle doğrulanma zorunluluğu olmaksızın doğru kabul edilen şey

⁶⁶⁶ Ethem Cebecioğlu, *Hoca Ahmed-i Yesevî: Yesevîlik Bilgisi*, Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı yay, 1998, s. 113.

⁶⁶⁷ el-Mu’mînun, 23/51.

⁶⁶⁸ Yapıcı, “Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi: Bir Model Denemesi”, ss. 83-113.

⁶⁶⁹ Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Revised ed. edition New York: W. W. Norton & Company, 1959, s. 65.

⁶⁷⁰ Ok, “Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları”, ss. 11-40.

⁶⁷¹ Eric Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalan İçmen, Payel Yayınları, 1990, s. 31.

⁶⁷² Üzeyir Ok, “İnanç bakım ve danışmanlığı: Bir model geliştirme denemesi”, t.y.

olarak yapılmaktadır.⁶⁷³ O zaman inançsız hiçbir insan yoktur. Nitekim Sevinç'in yaptığı araştırma, ateistlerin önemli bir kısmının aslında evvela rasyonel bir gerekçelendirme yapmaksızın ateizmi tercih ettiklerini göstermektedir. Yani ateizm, birçok kişide bir inanç olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁷⁴

Smith hiçbir şeye kendini adamanın olmadığı bireyin tamamen herşeye yabancılaştığı durumu nihilizm olarak ayırmış ve bunun aslında kişinin atıl bir biçimde kendini çevreleyen dünyayı ve kendi yaşamını önemli bulmaya güç yetirememesinden kaynaklandığını vurgulamıştır.⁶⁷⁵ Bu durumun temelinde “Karşılıklılık” düşüncesinin kaybolması, yani karşılık verileceğinin farkında olamadan kişinin evrene ve çevresindekilere karşılık verememesi yatmaktadır. Kişinin anlık olup bitene dayanırken bunlara dahi güvenilmemesi gerektiğini düşündüğü kayıp olma duygusu, yabancılaşma, kimlik kaybı, bağıllık geliştirmemiş olma, güvensizlik durumudur.⁶⁷⁶ Kişi bu durumda yaşamı ahenk bulamadığı farklı parçalardan oluşmuş olarak algılar. Böyle durumdaki bir insana göre, diğer insanlar eşya gibidir. Toplum parçalara ayrılmıştır. Sadece Tanrı değil, düzen, anlam ve amaç da ölmüştür.⁶⁷⁷ Tanrı' yı düşündüklerinde ya da kendiliğinden akla geldiğinde dinde destekleyemeyen ve dini sembollere hem olumlu hem de olumsuz tepkiler veren tutarsız inançları olan insanlara öz-yeterlilik algıları geliştirilerek veya uzman desteğini arttırarak özel şekilde yardımcı olunmalıdır.⁶⁷⁸

Pascal'ın da belirttiği gibi ateist olduğunu iddia eden insanlar, hastalık, sel, deprem, ölüm gibi durumlarda ve ahlaki kriz dönemlerinde inanmayı tercih etmeleri beklenir.⁶⁷⁹ Ancak hayatın olağan akışında yine de ateizmi tercih ettikleri görülmektedir. Ercik'e göre *kusurlu tanrı tasavvuru* ateizm düşüncesine gerekçe oluşturan problemlerden biridir.⁶⁸⁰ İnsanların en çok psiko-sosyal değer krizlerinin neden olduğu

⁶⁷³ H. C. Rumke, *Psychology of Unbelief - Character and Temperament in Relation to Unbelief*. Translated by M.H.C. Willems. Rockliff. 1952., Hardcover edizione Salisbury, 1952, ss. ix-xi.

⁶⁷⁴ Kenan Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri”, *İslami İlimler Dergisi*, sy. 12 (2017), ss. 101-132.

⁶⁷⁵ M. Smith, *Ways of faith: A handbook of adult faith development*, Durham: North of England Institute for Christian Education, t.y., s. 12.

⁶⁷⁶ M. Smith, a.g.e., s. 13.

⁶⁷⁷ Ok, a.g.e, s. 68.

⁶⁷⁸ Ines Testoni v.dğr., “The Implicit Image of God: God as Reality and Psychological Well-Being”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 55, sy. 1 (2016), ss. 174-184, doi:10.1111/jssr.12252.

⁶⁷⁹ Blaise Pascal, *Pensees*, çev. A. J. Krailsheimer, Revised ed. edition London : New York: Penguin Classics, 1995, ss. 67-70.

⁶⁸⁰ Hamdullah Ercik, “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 21 (2018), ss. 687-708.

durumlarda hakiki bir ateizmden ziyade geçişi bir tepki hareketi olarak görmek daha doğru olur.⁶⁸¹ Psiko-sosyal değer krizlerinin varlığı ile Tanrı'nın sessizliği metaforu⁶⁸² ortaya atılmıştır. Burada Tanrı'nın sessizliği duygusu, hayattan beklentisi mutluluk olan insanların yaşadıkları hastalık, ölüm acısı, şiddet, afet, evlat acısı, evlilik problemleri, istismar, cinayet gibi kişisel olarak direnme güçlerini aşan acılara Allah'ın kayıtsız kaldığını düşünmeleri temelinde gelişmektedir.⁶⁸³ Bu sessizliği unutma olarak algılamakta ve bu durum Tanrı'nın yokluğu vehmine dönüşmektedir. Dua teorisinin hemen ve vasitasız cevap verileceği, Allah'ın sağlık, emniyet ve şifa ile ilgili evren kanunları düşünülmeden kusurlu tasavvuru bu krizler yolu ile ateizm düşüncesini derinleştirmektedir.

Bugün Teizm dışında deizm, panteizm, panenteizm, politeizm gibi farklı dinlerde farklı tasavvurlar ile karşılaşilmektedir. Deist, doğaüstü bir gücün varlığını kabul ederken panteiste göre ise Tanrı evrenle iç içedir. Her ikisinde, teizminkinden farklı olsa da bir Tanrı tasavvuru vardır. Bazen panteistler ve deistler kendilerini inançsız olarak nitelemektedirler. Çünkü elenekselsel teist dinlere mensup bireylerin bu inançlarından vazgeçip deist veya panteist bir inanç benimsemeleri inançsızlığın ilk safhası olarak görülebilmektedir ve ateizm ile karışabilmektedir.⁶⁸⁴ Tanrı'nın sessizliğini gerekçe edinmiş ateizm ile Tanrı'nın gizliliğini gerekçe edinmiş deizm arasında post modern zamanlarda İslamdaki dua edildiğinde cevap veren, herşeyi işiten ve gören Tanrı tasavvuru⁶⁸⁵ ile yanıt bulunmaktadır.

Ateizm günümüzde Tanrı ile birlikte ruhu ve aşkın olan her şeyi reddetmektedir. Bu görüşün temelinde ontolojik materyalizm yani evrenin tesadüfî güçlerin etkisiyle meydana geldiğini savunan evrimsel görüş vardır. Sadece Tanrı'yı reddeden görüşe dar anlamda ateizm (narrow sense) denirken tüm maneviyatı reddeden görüşe geniş anlamda ateizm (broad sense) adı verilir. Modernite ile birlikte ateizm Tanrı'nın var

⁶⁸¹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017, s. 22.

⁶⁸² "Tanrı'nın Sessizliği /Silence of God" olarak kavramsallaştırılmıştır. Tevrat'ta bu ifade Hz. İbrahim'in çocuk sahibi olma arzusu temelinde yaşadığı sıkıntılarda Allah'ın kendisine on üç yıl sessiz kaldığı dönemin travmatik etkisini ifade etmek için kullanılmaktadır." Yaratılış 16/1-4, 15-16

⁶⁸³ F. J. Fitzpatrick, "The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil", *Religious Studies*, c. 17, sy. 1 (1981), s. 25.

⁶⁸⁴ Michael Martin, "Atheism and Religion", *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, New York, 2007, s. 230.

⁶⁸⁵ el-Hac, 22/62; el-Bakara, 2/186.

oluşu ile ilgili sorular soran felsefî yaklaşım olmaktan ziyade bir yaşam tarzı haline gelmiştir.

Aşkın inançlar ise dini aşkın inançlar ve felsefî aşkın inançlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşkın inançlarda temel nokta, sınırlı gerçekliğin ötesinde bir gerçeklik olduğunu kabul etmektir. Bu ise gerçekliğin ne olup olmadığı konusunu gündeme getirir. Dini tecrübe temelinde benimsenen gerçekliğe dini aşkın inanç, akıl temelinde bu gerçekliğin benimsenmesine felsefî aşkın inanç adı verilir. Dini inanç, nihai gerçekliğin objektif varlığının kabul edilmesiyle ilgili bir tutumdur. Her iki inanç biçimi de insana kim olduğu, bu dünyanın anlamı ve önemi gibi konularda cevaplar sunmaktadır. İnançsızlık ile kast edilen aşkın inançların tümünün reddedilmesi ve olumsuzlanmasıdır.⁶⁸⁶

Ateizm temelli düşünenler arasında Tanrı'ya inanç konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ateizmle ilgili genel kabul gören sınıflandırma, ateizmi pratik ve teorik ateizm olmak üzere temel iki boyuta ayırmaktır. Teorik ateizmde Tanrı' nın varoluşu zihni bir çaba ile sorgulanır ve varlığını veya yokluğunu kanıtlama çabası bakımından negatif ateizm ve pozitif ateizm olarak ikiye ayrılır.⁶⁸⁷ Negatif ateizm, inanç yokluğu (absence of belief in God), pozitif ateizm ise yokluğa inanç (belief that God does not exist) anlamına gelmektedir. Ateizm ile genellikle pozitif ateizm ifade edilir. Hood ve arkadaşlarına pozitif ateizmin de bir inanç olduğunu söylemektedir.⁶⁸⁸ Ayrıca Hood ve Chen, pozitif ateizmde kademeli bir inkârın, negatif ateizmde ise genellikle ani bir inkârın gerçekleştiğini; pozitif ateizmin eğitim ve natüralist bilim anlayışından kaynaklandığı, negatif ateizmin ise duygusal faktörlerden kaynaklandığını bildirmektedir.⁶⁸⁹

Hashemi 19.yy a ait bir sınıflandırma olan bilimsel ve hümanist ateizminin artık geçerli olmadığını savunarak yeni bir tipoloji ile hacı ateizmi (pilgrim atheism) ve turist ateizmi (tourist atheism) olmak üzere iki sınıflandırma yapar. Hacı ateizmine göre din

⁶⁸⁶ John R. Connolly, *Dimensions of Belief and Unbelief*, Washington, D.C: University Press of America, 1980, ss. 1-20.

⁶⁸⁷ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", ss. 101-132.

⁶⁸⁸ Spilka, Hood, Gorsuch, a.g.e, s. 132.

⁶⁸⁹ Stephen Bullivant, Michael Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Reprint edition Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2016, ss. 541-542.

ile bilim çatışırken, turist ateizmi ikisi arasında bir çatışma olduğunu düşünmez. Turist ateizmi için asıl mesele bireyselleşmedir. Yani kişinin kendisinin Tanrı ilan ederek hazlarının peşinden gitmesidir. Kendi istekleri üzerinde kısıtlamalar getireceği için bu evren bir üstün gücün varlığını kabul etmez.⁶⁹⁰

Sevinç⁶⁹¹ ateizmin tiplerine dair yapılan araştırmalarda üç ana tipten bahsetmektedir. Bunlar:“(1) Kendini ateist olarak tanıtanlar, Tanrı’nın varlığına inanmayan veya Tanrı’nın olmadığına inanan, yaşamında dini veya dikey aşkınlık anlamında spiritüel/manevî herhangi bir inanca ve pratiğe yer vermeyen, genel olarak dinlere ve doğaüstücü inançlara karşı olan aktif pozitif ve negatif ateistler; (2) Tanrı’nın veya doğaüstü bir gücün varlığına inanmadığını söyleyen ama kendini kültürel olarak bir dinin mensubu gören (görmeyenler de olabilmektedir) ve en önemlisi de kültürel olarak çeşitli dini ritüellere katılan ve dini davranışlar sergileyen, dinin kültürel bir sistem olarak topluma ve bireye faydaları olabileceğini düşünen töresel ateistler; (3) ateistik bir çevrede büyüdüğü için, üzerinde çokça düşünmeden sosyalleşme neticesinde ateist kimliğini oluşturmuş öylesine ateistlerin, sorulduğunda Tanrı’ya inandığını söylemek dışında herhangi bir inanç emaresi göstermeyen, hayatında hiçbir şekilde kutsala yer vermeyen ve Tanrı yokmuş gibi yaşayanların, dine ve Tanrı’nın varlığı/yokluğu meselesine oldukça kayıtsız olan dini ilgisizlerin ve apateistlerin oluşturduğu pasif ateistler grubu.” Ateizmin çok boyutlu olması nedeniyle Tanrı yokmuş gibi yaşayanların mı, yoksa Tanrı’nın varlığına inanmadığını deklare edenlerin mi, yoksa kendisini “ateist” olarak tanımlayanların mı kabul edileceği din psikoloji alanında cevaplanmayı beklerken, herkeste var olan inanma potansiyelini aktifleştirememiş kişi tanımını eklemekte yanlış yön çizmiş olmayız.

Zira bu noktada Jung Allah kavramının varlığı ya da yokluğu sorusu ile hiçbir ilişkisi yoktur doğrudan doğruya akıl dışı (irrational) tabiatın zarurî psikolojik bir fonksiyonudur. Çünkü bu soruyu insan aklı asla cevaplandıramaz. Ayrıca Jung’ a göre

⁶⁹⁰ Morteza Hashemi, “A new typology of modern atheisms: pilgrim atheism versus tourist atheism”, *Culture and Religion*, c. 17, sy. 1 (2016), ss. 56-72, doi:10.1080/14755610.2016.1165268.

⁶⁹¹ Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri”, ss. 101-32.

ilâhî varlık fikri, sınırsız gücü ile şuurlu olmasa bile şuursuz bir şekilde her yerde mevcuttur bu nedenle Allah'ı isbat etmeye gerek yoktur.⁶⁹²

Diğer taraftan Jung nevrozlu ve dine inanmayan hastaların, inanmamanın verdiği ruhsal boşlukta ruhsal rahatsızlıklarının daha çok arttığını tesbit etmiştir. Özellikle aklın gücüne güvenenlerin sarsılmalar başladığında daha kolay ruhî rahatsızlıklara yakalandığını vurgulamıştır. İnsanın imansız yaşamasının imkânsız olduğunu onsuz oluşan boşluğu hiçbir şeyin dolduramayacağını ve bireyi ruhî bunalımlara düşmekten sadece onun kurtarabileceğini görmüştür.⁶⁹³ Hatta Freud' un dine karşı tavrının altında da bu şuur altı bağlılığın varlığından ve kendisi baskı altında tuttuğu için şuur üstüne çıkaramadığından söz edilmektedir. Bu görüşü J. Lepp de paylaşmaktadır. O'na göre "inançsızlığı nevroz ile yakından ilgili olan dinsizlerin, dinen güçlü istidata sahip oldukları görülmüştür. Onların inanma ihtiyacı genellikle şuur dışı motiflerin itmesiyle açığa çıkma özelliği gösterirken, zahirdeki ateizimleri ise bunu engellemeye çalışır."⁶⁹⁴ Kimbilir belki de "aslında ateist, inancını bilmeyen inanan bir insandır. " sözünde bir gerçeklik yönü vardır.

Dinin insanlara sağladığı en önemli yaşamı anlamlandırmadır. Diğer taraftan inancı olmayan bireyler, kurumsal dinler olmadan yaşamı anlamlandırabilir ve evrenin sonsuzluğunu ve gizemini sorgulayabilir, onlarla ilgili önermelere kulak verebilirler.⁶⁹⁵ Manevi danışmanlık (Spritial pastoral care) yaşananların bir üst bakış açısıyla değerlendirilmesi olduğu için manevi değerlerden güç alır.⁶⁹⁶ Bir yaratıcıya inanmanın veya bir dine inanmanın ruhsal faydalarının yanında fizyolojik rahatsızlıkları da giderdiği belirtilmektedir. Amerika'da Alcoholics Anonymous manevi danışmanlık merkezinde uygulanan 12 basamaklı manevi gelenekler içeren bir programda hastalara yüce bir gücün yardımına güvenmeleri söylenmektedir. Hatta ateist olan alkoliklerin dahi bu tedaviden fayda gördükleri tespit edilmiştir.⁶⁹⁷ Yine inancı olmayan bireyler güçlü bir baba figürü ile dayanak noktası oluşturularak manevi danışmanlık

⁶⁹² Kerim Yavuz, *Psikanalizde ilk dini gelişmelerin değeri*, Atatürk Üniversitesi, 1987, s. 37.

⁶⁹³ Yavuz, a.g.e., s. 39.

⁶⁹⁴ Yavuz, a.g.e., s. 61.

⁶⁹⁵ Ok, a.g.e., s. 37.

⁶⁹⁶ Özen, "Tanrı Sen ve Ben- Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine", ss. 41-57.

⁶⁹⁷ Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı Ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XIX, sy. 3 (t.y.), s. 91.

uygulamaları gerçekleştirilmiştir. En çok kriz anlarında ortaya çıkan “Tanrının sessizliği” metaforu için Kur’an’ da bildirilen dünyanın imtihan yeri olduğu⁶⁹⁸ ve sınav anındaki öğretmenin sessizliği benzetmesi açıklaması yapılabilir. Dünyadan sonraki yaşam ise Platonun mağaralar ideası⁶⁹⁹ ile betimlenebilir.

⁶⁹⁸ el-Bakara, 2/155; el-Â-li İmrân, 3/186; el-Enbiya, 21/35; el-Ankebut, 29/2; el-Muhammed, 47/31.

⁶⁹⁹ Alegoriye göre bazı insanlar karanlık bir mağaraya zincirlenmişlerdir ve bu insanlar başlarını sağa ve sola çeviremezler sadece karşılarındakini görebilmektelerdir. Doğuştan beri bu mağarada bulunan insanlar mağaranın girişinden yansıyan nesnelerin gölgelerini görür ve bunları gerçeklikleri olarak algırlar. Nihayet bir gün bu insanlardan bir tanesi zincirlerinden kurtulur ve mağarayı terk eder. Mağarayı terk eden bu insan mağaranın dışında yeni bir gerçeklik ile tanışır ve duvarda gölgelerini gördüğü nesnelerin gerçek olmadığına farkına varır. Bunu mağaradaki arkadaşları ile paylaşmak üzere mağaraya geri döner. Mağaradaki arkadaşları ise mağaranın dışında farklı bir gerçeklik olduğuna inanmazlar. Ve bu insanlara mağaranın dışındaki gerçekliği aktarabilmek de imkânsızdır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

I. SONUÇLAR

Bu çalışmada “Literatürdeki çalışmalar yaşamda kriz olarak nitelendirilen olaylarla başa çıkma ile Allah tasavvurları ve varlık mertebeleri arasında bir ilişkiyi göstermekte midir?” sorusuna cevap aranmıştır. Yapılan araştırmalar neticesinde İbnü’l Arabî dâhil olmak üzere İslam tasavvuf düşüncesi, bilişsel davranışçı terapinin önerdiği zihinsel şemalar ile kullanılarak zor zamanlarda başa çıkma sağlanılacağı görülmüştür. Kişinin Tanrı tasavvurlarını Aşkın (müteal) ve içkin olacak şekilde İlahî isimlerin tecellilerinin kişideki bilincini yükselterek ve ilahî isimler ile arasına giren perdeleri kaldırıp gerçekleştireceği dikey yükselişle bu krizleri aşabileceğine inanıyoruz. Kişinin zâtî bilincinin değişmesini ve varlık mertebelerinde yükselmesini sağlayacak bu metod onun halinin değişmesine hatta kaderinin değişmesine varacak sonuçlara ulaşabilecektir.

Kişi bir yakınının kaybı ile karşı karşıya kaldığında bu durumda cezalandırıcı bir Allah tasavvuru yerine Allah’ın el-Mümît ismi ile her canlı için bir ömür biçtiğini ve yaşamın ve ölümün O’nun elinde olduğunu idrak ve tasdik ederek bu durum ile başa çıkabilecektir. Varlık mertebeleri açısından tevhid bilincinden koptuğu ve "ben-o" ayrımı yaptığı için mekânı oluşturarak dünyevî zamana takılması sonucunda ölümü icat ettiği söylenebilir. Ve varlık mertebelerinde yükseldikçe zaman ve mekân genişleyecek ve fiziksel enerjiden psişik enerjiye geçecek ve aslında ölümün bir son değil ebedi bir dünyaya açılan kapı olduğunu, orada bu dünyada ayrıldıklarına kavuşacağını anlayacaktır.

Hastalık ve sakatlıklar ile karşılaşan bireylerin bu durumların şikâyet etmemek şartıyla menfî ibadetler olduğunu, yaşamı daha verimli geçirmesini sağlayacak uyarılar olduğunu ve Şâfi isminin nakışlarını göstermek için bu hale çevirildiğini bilmesi önemlidir. Ve bu perdenin arkasındaki güzel manaları görmek için şükür ve sabır ile bu halin geçmesini beklemek gerekir. Daha önceki hastalıkları geçirdiği gibi bu durum için gerekli güç ve kudrete sahip olan Allah’ın tasavvuruyla kişi bu durumun da üstesinden gelebilir. Fena-beka teorisi gereği Allah’ın Sabûr isminin ahlâkını benimseyerek bu

durumu aşabileceği gibi O'nun isim ve sıfatlarına mahal olacak şekilde Samed isminin mahalli olan acizlik halini kabul ederek geçici dünya hayatındaki uyanışı sağlamış olarak varlık mertebelerindeki yükselişi başlatacağını söylemek mümkündür. Ayrıca kişi hastalık anında kişi en yüksek isim olan Rahim ismini zikrederek Allah'ın tüm isimleriyle hükmetmesini sağlayabilir.

Boşanma, evlilik ve çocuk sahibi olma gibi durumları kişi kendi iradesi ile yönlendirmeye çalıştıkça durum daha da güçleşecektir. Allah'ın iyileştirmek amacıyla men etmek, düzeltmek, hükmetmek anlamında olan Hakîm isminin mahalli olarak bir tasavvurda bulunmak bu olaylarda başa çıkmaya yardımcı olacaktır. Boşanma evlilik, çocuk sahibi olma gibi varlıklarla yakın ilişki sonucu ortaya çıkan durumlarda kişi pasif alıcı olup varlık mertebelerinde alt katlarda kalıp boğulmak yerine Hak'ın ona tahakkuk ettiği Rahim sıfatını çevresine yansıtmalı ki Hakk ile zâtî birliği gerçekleştirebilsin, Rahim ismine ayna olabilsin. Ancak bu şekilde veren var oluş frekansına geçerek sıkıntıdan boğulduğu dar alandan ferah ve geniş bir üst varlık mertebesine ulaşabilecektir. Böylece üst varlık mertebelerine ait paylaşım, karşılıksız sevgi, muhabbet, fedakârlık, ihtimam, vefa, hizmet, kadirşinaslık gibi asli duygular kişiye güç kazandıracaktır.

Maddi kayıplar yaşandığında Allah tasavvurunda kişinin Allah'ın Muğnî yani dileğini zengin eden olduğunu unutmaması gerekir. Bu durumda kaybettiklerinin daha da fazlasıyla verilebileceğine inanması durum ile başa çıkması açısından önemlidir. Allah'ın Ganî sıfatının zıttı olan fakirlik ile kişi varlık mertebelerinde yerini alarak aslında ne kadar zengin olursa olsun Mâlik olan Allah karşısında her zaman fakir olduğunu hatırlamış olur.

Doğal felaketlerle ilgili olarak Allah'ın dilediğini alçaltan ve zelil eden Muzîl ismi ile düşmanları perişen eden Kahhar isminin tecellileri olarak görülse de zâtın tecellisi rahmet ilededir aksi halde gerçekleşen her durumda kişilerin cezalarının verilmesi gerekir. Kişide olan günahkârım, değersizim düşünsel inançları perdeler oluşturur. Bu perdelerin kaldırılması ile Mutlak iyi olan Rabbi ile buluşacak ve bu olaylara bütünsel bakışı yakalayacaktır. Bu bakış kişiyi varlık mertebelerinde yükselterek ıslah edecek ve Allah'ın merhameti ile muamelesine mazhar olacaktır.

Emeklilik aslında Allah'ın Rahman isminin ahlakıyla ahlaklanarak geçmişini ve geleceğini hatası ve sevabıyla kabullendiği bir bilgelik dönemidir. Ve fanî olduğunu idrak ederek Bakî olan Allah tasavvuru ile kendini gerçekleştirdiği yani başladığı noktaya geri döndüğü, tevhide erdiği ve Allah'da fena olarak sonsuza yaklaştığı bir dönemin başlangıcıdır. Bakî Allah tasavvuru kişiyi geçen zamanın hasretini çekmek yerine sonsuzluk yolculuğunda ona bir dayanak noktası oluşturacaktır.

Yetersizlik duygusu kaynaklı tükenmişlik sendromu ve nedeni ölüm korkusu olan panik atak durumu ile başa çıkmada Hafız olan Allah tasavvuru kullanılabilir. Can'dan uzaklaştıkça karşımıza çıkan bu duygular varlık mertebelerinde yükseldikçe Rabbine yaklaşan insanın barış, huzur ve sükûnete ve aşkın doruk noktasına ulaşması ile son bulur çünkü bu duygular kişide "Can"da gizlidir.

Düşünen öznenin yitişi, dünyanın ve varlığın anlamının yitişi, antropolojinin yapısal indirgenişi, zamanımızın felsefî sorunsalını derinden sarsmış olan, Levi-Strausçu yapının varmış olduğu sonuçlardan birkaçı bunlardır. Tüm evren, engin bir yapısal düzenlemeler alanına indirgenmiştir. Her şey beşeri bilgiler alanına indirgendiğinde Kutsalı anlamak için simgelere ihtiyaç duyduğumuz gibi zekâ ile de bu bunların doğruluğunu kanıtlamayız. Bu noktada imana ihtiyaç duyarız. Yeni Eflatuncu bir evrende imanın kendini anlama peşinde koşması kolaydı; zira o evren, her ne kadar felsefeciler bunu bilmese de imana dayalıydı: Tanrı'nın sonsuz bir güneş gibi zaten ışıdığı bir evrende, insan her yerde imanın dogmaları konusunda benzerlik bulabilmişti.

Başta Batı olmak üzere modernitenin tesirinde kalan tüm medeniyetler Kuantum teorisi ile paradigma kayması yaşamış ve mekanik, statik, kapalı ve doğrusal bir dünya görüşünden bütünsel, dinamik, açık ve doğrusal olmayan daha geniş bir ufka doğru hareket etmiş ve Tanrı'nın ve benliğinin yeni imajlarını aramaya başlamıştır. Rasyonel akıl İslam düşüncesinde tevhidin aksine dünyayı parçalara bölerek idrak etmeye çalışır, spiritüalizme çalışmaları da bu düalizmin bir arayışıdır. Aydınlanma ile Tanrı imgelerine getirilen kısıtlama ve Tanrı'yı keşfetme, tanımlama ve deneyimleme girişiminin terk edilmesi bugün yerini her ne kadar objektif ampirik zihniyetle uyum sağlamasa da hayatın irrasyonel, yaratıcı, mistik gelişimini geri kazanmak için 1960' lardan bu yana, yoga, meditasyon ve Budizm ile mistisizme bırakmıştır. Huston Smith ve Ken Wilbur

gibi filozoflar, modern Batı rasyonalizmi tarafından desteklenenlerin ötesinde insan deneyiminin boyutlarını ortaya çıkarmak için Doğu' ya bakarak deneyim merkezinin bu diğer boyutları, öncelikle Aşkın varlık kaynağının genişletilmiş farkındalığı ve kendi varlığının dönüştürülmüş farkındalığı üzerine kurmuştur.

İslam düşüncesinin özünü kelimelere yansıtan Topçu'nun da belirttiği gibi sonu olan bu âlemde sonsuzluğun yolcusu olan insan, arzımızın bu yalnız yolcusu, burada bir muamma olan hayatına bir hikmet, kendine dost, düşüncesine destek bulabilmek için sonsuzluğa sığınmak mecburiyetindedir.⁷⁰⁰ Görmeye doyulmayan O, Sevgili'nin sesi bazen ağaçların seher rüzgarıyla aldığı nefeslerde, bazen bir İshak kuşunun hıçkırıklarında duyulur. Bir akşam havasının sessizliğinde dinlenir. Onun sonsuz bakışını, ıssız gecelerin derinlerinde akıp giden yıldızların ibadetinde tanımak kabildir.⁷⁰¹

Din ve psikoloji Tanrı imajını antropomatik yansıtmalardan bağımsız yeni bir anlayış sunma kaynaklarına ve sorumluluğuna sahiptir. Ancak Dayringer'in savunduğu “dini kaynaklara rasyonel bir yaklaşım ve dini ve psikolojik içgözlem yoluyla ciddi bir anlayış arayışı ile doğaüstü dışsal kurtuluşa bağımlılıktan kurtulmuş yeni bir dünya görüşünü kolaylaştırabilir. Duygusal ve dini bağımsızlık için bu kapasitenin geliştirilmesi, insanların kutsallığa ve içsel kurtuluşa doğru ilerlemelerini sağlayacak bir dönüşüm deneyimidir”⁷⁰² görüşü ile ilahi olan tüm dinlere meydan okuyan bir anlayış geliştirilmek istenmektedir.

Bu anlayış için Rene Guenon adı aynı olmasına rağmen spiritüalizm maneviyatla (la spiriualite) hiçbir ortak yanı olmadığını, genellikle ölçülen, hesaplanan ve tartılan şeyleri yani kısaca maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilimin dikkate alınmadığını söyler. Yani niteliği niceliğe indirgeme iddiası, modern bilimin en belirgin özelliğidir. Bu ölçme işi maddenin sınırsız bölünebilme özelliğidir ve bu da her şeyi maddileştirme anlamına gelir.⁷⁰³

⁷⁰⁰ Topçu, a.g.e., s. 26.

⁷⁰¹ Topçu, a.g.e., s. 84.

⁷⁰² Richard Dayringer, David Oler (ed.), *The Image of God and the Psychology of Religion*, Newyork: Routledge, 2004, s. xiv-xv.

⁷⁰³ Guenon, *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, ss. 127-128.

Bugün bu zihniyet atomu parçalayarak Tanrı'yı ararken bir yandan da yeryüzünde kendilerinin ilah olduğu iddia etme hazırlıklarında olan Firavun yolunun takipçileri dünyada hiç eksik olmayacaktır. Transhumanizm ve posthumanizm bu çalışmaların temelini oluşturmaktadır. *Transhumanism and The Image of God* kitabının yazarı Shatzer, Tanrı'nın yarattığı gerçekliğe odaklanmamıza ve gerçek topluluklar oluşturmamıza yardımcı olan çeşitli eski uygulamalar önermektedir. Hikâye anlatımı, bahçecilik, ev yapımı / misafirperverlik, cemaat ve ortak yemekler ve arkadaşlarla ilgilenmek gibi uygulamaları hatırlatır.⁷⁰⁴ Transhumanizm ile hastalanmayan insanların, ölümsüz insanların üretileceği, bilicin bir robota aktarılıp sonsuz kalacağı efsane niteliğinde iddialardır. Irklara özel virüs silahları ürettikleri iddiası ise bir kromozomda 25-30 bin gen varken ilahi şifrenin çözülmesi mümkün değildir. Yapay zekâ ile global bir vicdan oluşturmak hedeflenmekte, Digital sağlık ile alternatif tıbbın seviyesine çıkılmak istenmekte, doğal felaket gibi gösterilen frekans ile yönlendirilen hayvan ve yeryüzü olayları ile mesih ve deccal senaryosu illüzyonları yapılmaktadır. Tüm bunlardan kendi kökenini kaybetmeyen milletler etkilenmeyecektir.

Allah insanın günah işlemesini öngörmüştü ancak iblis kendi iddiasında haklı çıkmak için insanları tek tipleştirip, fitratını bozmayı hedeflemişti. Allah'ı gadaba getirecek bu imtihanlardan kurtulmak için sağlam iman ile sistemin farkında olarak yereli korumak hedeflenmelidir. Tarihi Türk aklını ortaya koyan sağlam duruşlu bir kişinin bin kişiye karşı koyacak kuvveti olduğu unutulmadan mücadele edilmelidir.

Teoman Duralı'ya göre gerçek anlamda inanmış kişi şiddetli bunalıma girdiği zamanlarda varoluşunda tanınmış hür tercihinin Allah'dan yana kullandıktan sonra Allah ile süreklince, kesintisiz baş başadır. Ve bu halin manâsını bütün boyutlarıyla idrâk edene dünya zorlu bir yaşama ortamı olmaktan çıkıp cennete dönüşür.⁷⁰⁵ Mesnevi'de de Hak'ın nuru olan salih kişilerin ruhları için Allah Teâla ile vuslata erdiğini ve bu kimselerin bu şevk içinde maddi acıları hissetmediğini bildirmektedir. Maddî ne tür zarara uğrarlarsa uğrasınlar ruhları bundan hasar görmez çünkü bâtnları mahfuzdur.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ Jacob Shatzer, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Downers Grove: IVP Academic, 2019.

⁷⁰⁵ Duralı, a.g.e., s. 51.

⁷⁰⁶ Kenan Rifai, *Serhli Mesnevi-i Serif*, Kubbealti Nesriyatı, 2013, s. 368.

Bir hadîs-i şerîfte de buyurulduğu üzere,⁷⁰⁷ insanlar içerisinde belâyâ en çok uğrayanlar peygamberlerdir, sonra diğer insanlar makam ve derecelerine göre belâyâ mübtelâ olurlar. Ölümü vuslat gören Mevlanâ “Bir ruh bir kere Allâhü Teâlâ’da dirilmek rütbesine ermiş olmasın, bu rûhun duyduğu zevki ve şevki, eziyet şöyle dursun, bizzat vücûdunun ölümü bile, bir an için gölgeleyemez”⁷⁰⁸ diyerek kişinin varlık mertebesi ile sorun olarak görülen durumların nasıl aşılabacağına dair bir formül göstermektedir.

Topçu’nun da belirttiği gibi “felaketler her zaman zannedildiği gibi fena değildir. Çünkü ona ümitler ve vehimler kalır... Hâlbuki tokluktan ve doluluktan, hayatın imtihanını sonuna erdirmiş olanlar onu bilirler, zevksizlikten ve yokluktan başka bir şey çıkmaz.”⁷⁰⁹ Özet olarak varlık mertebelerinde yerini ve değerini bilerek, başına geleceklere yanmaktan ziyade pişmek için bir fırsat görmek gerektiği anlaşılmaktadır.

⁷⁰⁷ Buhârî, “Mardâ”,3; Tirmizî, “Zühd”,57.

⁷⁰⁸ Rifai, *Serhli Mesnevi-i Serif*, s. 368.

⁷⁰⁹ Topçu, a.g.e., s. 17.

II. ÖNERİLER

Teorik olarak, Tanrı tasavvurlarının özellikle ciddi yaşam problemleri gibi dış stres faktörlerinden veya kişilik sorunları gibi iç stres faktörleri gibi konular için örtük yönlerinin olduğu ve psikolojik işlevleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu varsayılmaktadır. Araştırmamız nitel olarak bunu desteklemiş olup, bu alanda nicel çalışmalara duyulan ihtiyaç gün geçtikçe artmaktadır.

Bu çalışma bu açıdan iki boşluk göstermiştir. Birincisi ciddi yaşam problemleri veya zihinsel sağlık problemleri yaşayan kişiler için Tanrı'nın tasavvuru ve kriz durumlarında başa çıkma arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalarda eksiklik vardır. Gelecekteki araştırmalar bu konunun dikkate alınmasında fayda vardır. İkincisi 'örtük' Tanrı temsilleri ile iyi oluş / ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi ölçen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Açık veya örtük Tanrı tasavvurlarının (explicit and implicit God representations) Hall ve Fujikawa' nın da belirttiği gibi sağlıklı veya hasta veya çok ciddi stresli durumlarda farklılıklar gösterebildiğini kaydetmiştir.^{710,711}

Yaşamda karşılaşılması muhtemel krizlerin ruh sağlığını bozmadan atlatılabilmesi için koruyucu ruh sağlığı önlemlerine ihtiyaç vardır. Bunlar maneviyat konusu ile ilgili olduğunda çocuk yaşta anlatılan masallar, izlenen görsellerin doğru yaratılış ve Allah tasavvuru içermesi büyük önem arz etmektedir. Nitekim Allah tasavvurlarını araştırırken erken çocukluktan yetişkinliğe kadar olan dönem incelenmektedir.

Kriz olarak değerlendirilen savaş, terör, şiddet, tecavüz, ergen intiharları, okulda şiddet ve zorbalık, aile içi şiddet ve istismar gibi durumlar bu çalışma dışında tutulmasına rağmen ülkemizde sıklıkla karşılaşılan kriz durumlarına örnek verilebilecek olaylar arasındadır. Siber zorbalık maduriyetleri de gelecekte manevi rehberliğe ihtiyaç

⁷¹⁰ Stulp v.dğr., "God representations and aspects of psychological functioning", ss. 164-179

⁷¹¹ Todd W. Hall, Annie M. Fujikawa, "God Image and the Sacred", *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol 1): Context, theory, and research*, APA handbooks in psychology Washington, DC, US: American Psychological Association, 2013, ss. 277-292, doi:10.1037/14045-015.

duyacak alanlar olarak karşımıza çıkacaklardır. Zorunlu göç ve mltesi psikolojisi de manevi danışmanlık ve rehberlik alanında çalışmalara ihtiyaç duyan konulardır.

KAYNAKLAR

- ABRAÍDO-LANZA Ana F., Elizabeth VÁSQUEZ, Sandra E. ECHEVERRÍA, “En las Manos de Dios [in God’s Hands]: Religious and Other Forms of Coping Among Latinos With Arthritis”, *Journal of consulting and clinical psychology*, c. 72, sy. 1 (2004), ss. 91-102, doi:10.1037/0022-006X.72.1.91.
- AFFANİ Seyyid Huseyin EL-, *El-Cezaü min Cinsil Amel*, Kahire: Mektebetül İbni Teymiyye, 1996.
- AGORASTOS Agorastos v.dğr., “Religiosity, Magical Ideation, and Paranormal Beliefs in Anxiety Disorders and Obsessive-Compulsive Disorder: A Cross-Sectional Study”, *The Journal of Nervous and Mental Disease*, c. 200, sy. 10 (2012), ss. 876-84, doi:10.1097/NMD.0b013e31826b6e92.
- ALMAS Gülşen, *Evlilikte Uyum Ve İnanç Gelişimi Arasındaki İlişkiler*, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2010.
- ALTINTAŞ Süleyman, *Depresyon ile dinsel başa çıkma arasında ilişki üzerine bir çalışma*, (Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2014.
- AMATO P. R., “Life-Span Adjustment of Children to Their Parents’ Divorce”, *The Future of Children*, c. 4, sy. 1 (1994), ss. 143-64.
- AMATO Paul R., “The Consequences of Divorce for Adults and Children”, *Journal of Marriage and Family*, c. 62, sy. 4 (2000), ss. 1269-87, doi:10.1111/j.1741-3737.2000.01269.x.
- AMATO Paul R., Bruce KEİTH, “Parental divorce and the well-being of children: A meta-analysis”, *Psychological Bulletin*, c. 110, sy. 1 (1991), ss. 26-46, doi:10.1037/0033-2909.110.1.26.
- ANDERSON Naomi v.dğr., “Faith-Adapted Psychological Therapies for Depression and Anxiety: Systematic Review and Meta-Analysis”, *Journal of Affective Disorders*, c. 176 (2015), ss. 183-96, doi:10.1016/j.jad.2015.01.019.
- “APA PsycNet”, (22.07.2020), <https://psycnet.apa.org/buy/2001-16969-004>.
- APAYDIN Halil, “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), ss. 59-77.
- ARABİ Muhyiddin İbn, *Fususul-Hikem*, thk. Ebu’l-Ala el-Afifi, Beyrut, 1980.
- , *Fütuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 8. bs., Litera Yayıncılık, 2017.
- ARMSTRONG Karen, *Tanrı’nın Tarihi: İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliğin 4000 Yıllık Tarihi*, İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017.
- ASAGEM, “Tek Ebeveynli Aileler”, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

- ASTLEY Jeff, (ed.), *How Faith Grows: Faith Development and Christian Education*, London: National Society and Church House Publishing, 1991.
- ATEN Jamie D., Everett L. WORTHINGTON, “Next Steps for Clinicians in Religious and Spiritual Therapy: An Endpiece”, *Journal of Clinical Psychology*, c. 65, sy. 2 (2009), ss. 224-29, doi:10.1002/jclp.20562.
- ATKINSON Rita, Ernest R. HILGARD, *Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay, Kemal Atakay, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1995.
- ATTAR Feridüddin, *Tezkiretü'l Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Semerkand Yayıncılık, 2013.
- AVCI Seyit, *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin hadis anlayışı*, Ensar Yayıncılık, 2005.
- AYDIN Ali Rıza, “İnanma İhtiyacı Ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri’”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. XIX, sy. 3 (t.y.), ss. 87-99.
- AYTEN Ali, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt: 1, 2*.Baskı., Dem Yayınları, 2018.
- , *Tanrı'ya Sığınmak : Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*, 2. bs., İz Yayıncılık, 2015.
- BAĞDADI Cüneyd, *Resailü'l-Cüneyd*, Daru İkra', 2005.
- BARİNG Rito, “Children's image of God and their parents: explorations in children's spirituality”, *International Journal of Children's Spirituality*, c. 17, sy. 4 (2012), ss. 277-89, doi:10.1080/1364436X.2012.746935.
- BARNA George, “State of the Church Report 2006”, Ventura, CA: The Barna Group, 2006.
- BARTLETT Frederic Charles, *Remembering: A study in experimental and social psychology*, New York, NY, US: Cambridge University Press, 1932.
- BASHAM Arthur Llewellyn, *The Wonder That Was India: A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*, 3rd edition., Taplinger Pub Co, 1968.
- BAYNAL Fatma, “Boşanma Sonrası Başa Çıkma Dini ve Manevi Etkilerin İncelenmesi”, *Bilimname*, c. 2018, sy. 35 (2018), ss. 253-82, doi:10.28949/bilimname.396376.
- BAYNE Hannah Barnhill, Marie TYLSOVA, “Understanding and Incorporating God Representations Within Counseling”, *Counseling and Values*, c. 64, sy. 2 (2019), ss. 148-67, doi:10.1002/cvj.12112.
- BEAUCHAMP Tom L., James F. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, 7 edition., New York: Oxford University Press, 2012.

- BECK Aaron T., *Cognitive-Behavioral Strategies in Crisis Intervention*, ed. Frank M. Dattilio, Arthur Freeman, Third edition., New York ; London: The Guilford Press, 2010.
- BECK Richard, Angie MCDONALD, “Attachment to God: The Attachment to God Inventory, Tests of Working Model Correspondence, and an Exploration of Faith Group Differences”:, *Journal of Psychology and Theology*, c. 32, sy. 2 (2004), doi:10.1177/009164710403200202.
- BERGSON Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. Mukadder Yakupoğlu, 2. bs., Doğu Batı Yayınları, 2013.
- BIENENFELD David, Joel YAGER, “Issues of Spirituality and Religion in Psychotherapy Supervision”, *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, c. 44, sy. 3 (2007), ss. 178-86.
- BİRİNCİ Fatih, Gülay DİRİK, “Depresif Realizm: Mutluluk ya da Nesnellik”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, sy. 21(1) (2010), ss. 60-67.
- BLACKBURN Ivy M., *Coping with Depression*, Chambers, 1987.
- BLOMQUIST J.M., “Exploring Spiritual Dimensions: Toward a Hermeneutic of Divorce. Pastoral Psychology”, *Pastoral Psychology*, c. 34, sy. 3 (1986), ss. 161-72.
- BONELLI Raphael M., Harold G. KOENIG, “Mental Disorders, Religion and Spirituality 1990 to 2010: A Systematic Evidence-Based Review”, *Journal of Religion and Health*, c. 52, sy. 2 (2013), ss. 657-73, doi:10.1007/s10943-013-9691-4.
- BORELLA Jean, *Dinsel Simgeçiliğin Bunalımı*, çev. Fevzi Lütü Topaçoğlu, İnsan Yayınları, 2017.
- BRADSHAW Matt, Christopher G. ELLISON, Kevin J. FLANNELLY, “Prayer, God Imagery, and Symptoms of Psychopathology”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 47, sy. 4 (2008), ss. 644-59, doi:10.1111/j.1468-5906.2008.00432.x.
- BRADSHAW Matt, Christopher G. ELLISON, Jack P. MARCUM, “Attachment to God, Images of God, and Psychological Distress in a Nationwide Sample of Presbyterians”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 20, sy. 2 (2010), ss. 130-47, doi:10.1080/10508611003608049.
- BREWER William F., “Bartlett’s concept of the schema and its impact on theories of knowledge representation in contemporary cognitive psychology”, *Bartlett, culture and cognition*, New York, NY, US: Psychology Press, 2000, s. 69-89.
- BROKAW Beth Fletcher, Keith J. EDWARDS, “The Relationship of God Image to Level of Object Relations Development”:, *Journal of Psychology and Theology*, sy. 22 (2018), ss. 352-71, doi:10.1177/009164719402200420.

- BRONFENBRENNER Urie, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.
- BUDAK Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, 5. bs., Bilim Ve Sanat Yayınları, 2019.
- BULLIVANT Stephen, Michael RUSE, *The Oxford Handbook of Atheism*, Reprint edition., Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2016.
- BURCHELL Ean W., “Reexamining the Creator: What Do Religious Texts Really Teach Us about God?”, *USA Today Magazine*, sy. 143 (2015), ss. 60-61.
- BURSEVÎ Abdullah Veliyyüddin, *Abdullah Veliyyüddin Bursevi Menakıb-ı Eşrefzade: Eşrefoğlu Rumi'nin Menkıbeleri*, Çağaloğlu, İstanbul, 2018.
- CALHOUN Lawrence G., Richard G. TEDESCHI, (ed.), *The Handbook of Posttraumatic Growth: Research and Practice*, 1st edition., Mahwah, N.J: Routledge, 2006.
- CAPUZZI Dave, Douglas GROSS, *Counseling and psychotherapy: theories and interventions*, USA: Prentice-Hall, 1999.
- CAROLYN AMBLER WALTER PhD LCSW, PhD JUDITH L. M. MCCOYD LCSW, QCSW, *Grief and Loss Across the Lifespan: A Biopsychosocial Perspective*, New York, NY: Springer Publishing Company, 2016.
- CASHWELL Craig S. v.dğr., “Who Is This God of Whom You Speak? Counseling Students' Concept of God”, *Counseling and Values*, c. 61, sy. 2 (2016), ss. 159-75, doi:10.1002/cvj.12035.
- CEBECİOĞLU Ethem, *Hoca Ahmed-i Yesevî: Yesevîlik Bilgisi*, Ankara: Ahmet Yesevî Vakfı yay, 1998.
- CELALETTİN RUMÎ Mevlana, *Divan-ı Kebir*, 1. bs., Süre Yayınevi, 2012.
- , *Mesnevi*, çev. Adnan Karaismailoğlu, 16. bs., Akçağ Yayınları, 2017.
- , *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel, 14. bs., Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- CHAPMAN L. Kevin, Michael F. STEGER, “Race and Religion: Differential Prediction of Anxiety Symptoms by Religious Coping in African American and European American Young Adults”, *Depression and Anxiety*, c. 27, sy. 3 (2010), ss. 316-22, doi:10.1002/da.20510.
- CHESTON Sharon, Ralph PİEDMONT, “Changes in Clients' Images of God Over the Course of Outpatient Therapy”, *Counseling and Idots*, c. 47 (2003), ss. 96-108, doi:10.1002/j.2161-007X.2003.tb00227.x.
- CİBRAN Halil, *Ermiş*, çev. Eren Turan, 2. bs., İndigo Kitap, 2019.

- CİCİRELLİ Victor G., “Religious and Nonreligious Spirituality in Relation to Death Acceptance or Rejection”, *Death Studies*, c. 35, sy. 2 (2011), ss. 124-46, doi:10.1080/07481187.2011.535383.
- CİLİ Abdülkerim, *El-Menazirü'l-İlahiyye*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- , *Meratib-i Vücûd*, Kahire, 1987.
- CONNOLLY John R., *Dimensions of Belief and Unbelief*, Washington, D.C: University Press of America, 1980.
- CONYNE Robert K., Ellen Piel COOK, (ed.), *Ecological Counseling: An Innovative Approach to Conceptualizing Person-Environment Interaction*, Alexandria, VA: Amer Counseling Assn, 2004.
- CÜCELOĞLU Doğan, *Savaşçı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- ÇAĞLAN Kevser, *Psikolojik Hastalıkların Yanlış Yorumlanması Ve İnanç Eksikliği Olarak Damgalanması Sürecinde Manevi Destek İhtiyacı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2019.
- ÇELİK Ahmet, “Birey ve Toplumun Islahı Açısından Kur'an Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Tetkikleri Dergisi*, sy. 22 (2010).
- ÇELİK Ahmet, “Birey Ve Toplumun Islahi Açısından Kur'an Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22 (2005), ss. 54-87.
- ÇİLOĞLU Hüseyin Salahi, *Ahmed Amiş Efendi*, 12. bs., 2012.
- ÇİMEN Abdullah Emin, “Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?”, *Usul İslam Araştırmaları*, c. 4, sy. 4 (2005), ss. 39-71.
- DAVIS Edward B., Pehr GRANQVIST, Carissa SHARP, “Theistic relational spirituality: Development, dynamics, health, and transformation”, *Psychology of Religion and Spirituality*, 2018, No Pagination Specified-No Pagination Specified, doi:10.1037/rel0000219.
- DAVIS Edward B., Glendon L. MORIARTY, Joseph C. MAUCH, “God images and god concepts: Definitions, development, and dynamics”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 5, sy. 1 (2013), ss. 51-60, doi:10.1037/a0029289.
- DAYRİNGER Richard, David OLER, (ed.), *The Image of God and the Psychology of Religion*, Newyork: Routledge, 2004.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders DSM-IV*, American Psychiatric Association, 1994.
- DİLEK TEL Fatma, *Travma Yaşamış Üniversite Öğrencilerinin Benlik Saygıları ve Travma Sonrası Büyüme Düzeyleri Arasındaki İlişkide Stresle Başa Çıkmanın Aracılık Rolü*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Tezi), Eskişehir Üniversitesi Eğitim Bilimler Enstitüsü: Eskişehir Üniversitesi, 2017.

- DOBMEIER Robert A., Summer M. REINER, “Spirituality in the counselor education curriculum: A national survey of student perceptions”, *Counseling and Values*, c. 57, sy. 1 (2012), ss. 47-65, doi:10.1002/j.2161-007X.2012.00008.x.
- DURALI Şaban Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, 2. bs., Dergah Yayınları, t.y.
- DÜZGÜNER Sevede, *Maneviyat Algısı Ve Diğerkâmlıkla İlişkisi (Kan Bağışi Örneğinde Türkiye Ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)*, (Doktora Tezi Tezi), Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- EGEMEN Bedi Ziya, “Ölüm Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI (1963), s. 34.
- EIGEN Michael, *The Psychotic Core*, 1 edition., New York: Aranson, 1986.
- EKŞİ Halil, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- EKŞİ Halil, Zeynep TAKMAZ, Selami KARDAŞ, “Psikoterapi Sürecinde Maneviyat: Türk Sağlık Çalışanlarının Deneyimleri Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma”, *piritual Psychology and Counselling*, c. 1, sy. 1 (2016), ss. 89-108, doi:10.12738/spc.2016.1.0005.
- ELKİND David, “The origins of religion in the child”, *Review of Religious &search*, sy. 12 (1970), ss. 35-42.
- EMERY Robert, *Cultural Sociology of Divorce: An Encyclopedia*, 3 cilt, Thousand Oaks, California, 2013.
- ERCİK Hamdullah, “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar ve Problemler”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 21 (2018), ss. 687-708.
- ERDEN Seval, Zehra EMİNOĞLU, “Bilişsel Davranışçı Temelli Psiko-Eğitim Programının Psikolojik Dayanıklılık ve Duygu Düzenleme Üzerindeki Etkisi”, 2020, doi:10.26466/opus.626228.
- ERDUR BAKER Özgür, Türkan DOĞAN, (ed.), “Kriz Danışmanlığı: Müdahaleler ve Beceriler”, *Kriz Danışmanlığı*, 1.Baskı., Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016, s. .
- ERİKSON Erik H., “Eight ages of man”, *International Journal of Psychiatry*, c. 2, sy. 3 (1966), ss. 281-300.
- , *Identity and the Life Cycle*, New York: W. W. Norton & Company, 1959.
- ERIKSON Erik H., Joan M. ERIKSON, *The Life Cycle Completed*, New York: W. W. Norton & Company, 1998.
- ERTUĞRUL Resul, “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -I”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2017, 165-92.

- , “Kur’an’da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2018.
- ERYÜCEL Sema, *Yaşam Olayları ve Dini Başa Çıkma*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2013.
- EURELİNGS-BONTEKOE Elisabeth H. M., Janneke Hekman-Van STEEG, Margot J. VERSCHUUR, “The association between personality, attachment, psychological distress, church denomination and the god concept among a non-clinical sample”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 8, sy. 2 (2005), ss. 141-54, doi:10.1080/13674670412331304320.
- EXLINE Julie J. v.dğr., “Anger toward God: Social-cognitive predictors, prevalence, and links with adjustment to bereavement and cancer”, *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 100, sy. 1 (2011), ss. 129-48, doi:10.1037/a0021716.
- FAIRBAIRN William Ronald, *An Object Relations Tradition*, New York, 1954.
- FARABİ, *El Medinetü'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1991.
- FERAH Nimet, “Boşanma Sürecindeki Bireylerde Depresyon Anksiyete Stres ve dini Başa Çıkma Arasındaki İlişki”, *Bilimname XXXVII*, 2019, 383-405, doi:http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.470155.
- FITZPATRICK F. J., “The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil”, *Religious Studies*, c. 17, sy. 1 (1981), ss. 19-38.
- FOWLER James W., “Becoming Adult, Becoming Christian: Adult Development and Christian Faith”, *Harper&Row*, c. 42, sy. 3 (1984).
- , “İman Bilincinin Evreleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, sy. 19 (2000), ss. 85-104.
- , *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: HarperRow, 1981.
- FOWLER James W., Karl Ernst NIPKOW, Friedrich SCHWEITZER, (ed.), “The Vocation of Faith Development Theory”, *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church*, London: SCM-Canterbury Press, 1992, s. 19-36.
- FOWLER J.W., J. ASTLEY, J. FRANCIS, “The Enlightenment and faith development theory”, *Christian perspectives on faith development*, 1992b, 15-28.
- FREUD Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, 2. bs., Alter Yayıncılık, 2012.
- , *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, 7. bs., Metis Yayınları, 2019.
- FROMM Eric, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, 1993.
- , *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalan İçmen, Payel Yayınları, 1990.

- GALL Terry Lynn v.dğr., “Understanding the Nature and Role of Spirituality in Relation to Coping and Health: A Conceptual Framework”, *Canadian Psychology/Psychologie canadienne*, c. 46, sy. 2 (2005), ss. 88-104, doi:10.1037/h0087008.
- GAZALİ İmam, *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. bs., Emin Yayınları, 2015.
- , *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.
- , *Kimya-i Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.
- , *Kimya-yı Saadet*, çev. Ali Arslan, Hikmet Neşriyat, 2010.
- GENİA Vicky, “Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler”, *slami Araştırmalar Dergisi*, çev. Üzeyir Ok, c. 12, sy. 1 (1999), ss. 78-83.
- GIBSON Nicholas J. S., “Chapter 11. Measurement Issues in God Image Research and Practice”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2008), ss. 227-46, doi:10.1300/J515v09n03_11.
- GİLSON Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, 2. bs., Birleşik Yayıncılık, 1999.
- GLADDİNG Samuel T., *Aile Terapisi Tarihi, Kuram ve Uygulamaları*, çev. İ. Keklik, İ. Yıldırım, 2. bs., Pdrem Yayınları, 2012.
- , *Family Therapy: History, Theory, and Practice*, 6 edition., Boston: Pearson, 2014.
- GOLDMAN Ronald, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, Routledge & Kegan Paul PLC, 1964.
- GOODMAN Lenn E, *Essays on Islamic Philosophy: Essays on Literature and Literary Criticism*, ed. G. Hourani, 1. bs., Albany: SUNY Press, 1975.
- GORSUCH Richard L., “Bav: A Possible Non-Reductionistic Model For The Psychology Of Religion”, The94th Annual Convention of TheAmerican Psychological Association, Washington, D.C., 1986.
- GOTTLİEB Roger S., “Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future”, *Worldviews: Global Religions, Culture & Ecology*, c. 15, sy. 1 (2011), ss. 120-22, doi:10.1163/156853511X553813.
- GÖCEN Gülüşan, Merve GENÇ, “Ebeveyn Kaybı Yaşamış Bireylerde Otobiyografik Bellek, Allah Tasavvuru Ve Dini Başa Çıkma”, *bilimname XL*, 2019, 313-49, doi:http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.635965.
- GÖKA Erol, *Ölme; Ölümün ve Geride Kalanların Psikolojisi*, 2. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- GÖKALP Nurten, *İnsan Felsefesi*, 2. Basım., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

- GRİMES Christopher, “God Image Research”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2007), ss. 11-32, doi:10.1300/J515v09n03_02.
- GROOME David, Hazel DEWART, *An Introduction to Cognitive Psychology: Processes and Disorders*, London: Psychology Press, 1999.
- GUENON Rene, *Doğu Batı*, çev. Fahrettin Aslan, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, 1980.
- , *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, 2. bs., Verka Yayınları, 1999.
- , *Niceliğin Egemenliği Ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, 2. bs., İz Yayıncılık, 2004.
- GÜNGÖRDÜ Melek, *Allah’a Atfedilen Özellikler İle Depresyon Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2001.
- GÜRSER İbrahim, *Sufi Kişilik Psikolojisi Melamiler Örneği*, 1. bs., Hece Yayınları, 2020.
- HALL Todd W., Keith J. EDWARDS, “The Spiritual Assessment Inventory: A Theistic Model and Measure for Assessing Spiritual Development”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 41, sy. 2 (2002), ss. 341-57, doi:10.1111/1468-5906.00121.
- HALL Todd W., Annie M. FUJIKAWA, “God Image and the Sacred”, *APA handbook of psychology, religion, and spirituality (Vol 1): Context, theory, and research*, APA handbooks in psychology®, Washington, DC, US: American Psychological Association, 2013, s. 277-92, doi:10.1037/14045-015.
- HARMS Ernest, “The development of religious experience in children”, *American Journal of Sociology*, c. 50 (1944), ss. 112-22.
- HASHEMİ Morteza, “A new typology of modern atheisms: pilgrim atheism versus tourist atheism”, *Culture and Religion*, c. 17, sy. 1 (2016), ss. 56-72, doi:10.1080/14755610.2016.1165268.
- HAYTA Akif, *Bağlanma Kuramı İle Allah Tasavvuru*, Bursa: İz Yayıncılık, 2019.
- HOFFMAN Louis v.d.gr., “Chapter 13. Diversity Issues and the God Image”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 9, sy. 3-4 (2007), ss. 257-79, doi:10.1300/J515v09n03_13.
- HOLMES T. H., R. H. RAHE, “The Social Readjustment Rating Scale”, *Journal of Psychosomatic Research*, c. 11, sy. 2 (1967), ss. 213-18, doi:10.1016/0022-3999(67)90010-4.
- HOOD Ralph W., Peter C. HILL, Bernard SPILKA, *The Psychology of Religion, Fourth Edition: An Empirical Approach*, Fourth edition., New York: The Guilford Press, 2009.

- HOOK Joshua N. v.dğr., “Empirically Supported Religious and Spiritual Therapies”, *Journal of Clinical Psychology*, c. 66, sy. 1 (2010), ss. 46-72, doi:https://doi.org/10.1002/jclp.20626.
- HOPPER Joseph, “The Symbolic Origins of Conflict in Divorce”, *Journal of Marriage and Family*, c. 63, sy. 2 (2001), ss. 430-45, doi:10.1111/j.1741-3737.2001.00430.x.
- HOSINSKI Thomas E., *The Image of the Unseen God: Catholicity, Science, and Our Evolving Understanding of God*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2017.
- HÖKELEKLİ Hayati, *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi Ve Din*, Dem Yayınları, 2008.
- HULL John M., “Spirituality, religion, faith: Mapping the territory”, *Youth And Policy*, sy. 65 (t.y.), ss. 48-59.
- HUME David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Serkan Ögdüm, Ankara: İlke Kitapevi, 1998.
- IZUTSU Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, 2012.
- İBN KESİR Ebi'l Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kurani'l-'Azim*, Daru Tayyibe, 1999.
- İBN MİSKEVEYH, *Ahlakı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- İBN SİNA, *Fi'l Havf mine'l Mevt, Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hami Tura, İstanbul, 1959.
- İBN SİNA, *Kitabu's-Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017.
- İSFEHÂNÎ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin İbn Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil İtani, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- JACOBİ Jolan, *The Psychology Of Carl Gustav Jung*, Fourth edition., London, 1946.
- JAMES Barry J., Curtis A. SAMUELS, “High Stress Life Events and Spiritual Development”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 27, sy. 3 (1999), ss. 250-60, doi:10.1177/009164719902700305.
- JAMES Richard K., Burl E. GILLILAND, *Crisis Intervention Strategies*, 7 edition., Belmont, CA: Brooks Cole, 2012.
- JENSMA Jeanne L., “Kohut's Tragic Man and the Imago Dei: Human Relational Needs in Creation, the Fall, and Redemption”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 21, sy. 4 (1993), ss. 288-96, doi:10.1177/009164719302100402.
- JIANG Feng v.dğr., “How Belief in a Just World Benefits Mental Health: The Effects of Optimism and Gratitude”, *Social Indicators Research*, c. 126, sy. 1 (2016), ss. 411-23, doi:10.1007/s11205-015-0877-x.

- JOHNSON Kathryn v.dğr., “Friends in High Places: The Influence of Authoritarian and Benevolent God-Concepts on Social Attitudes and Behaviors”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 5, sy. 1 (2013), ss. 15-22, doi:10.1037/a0030138.
- JONKER Hanneke Schaap v.dğr., “The Personal and Normative Image of God: The Role of Religious Culture and Mental Health”, *Archive for the Psychology of Religion*, c. 29, sy. 1 (2007), ss. 305-18, doi:10.1163/008467207X188883.
- JUNG Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, 4. bs., Can Yayınları, 2009.
- , *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu, 4. bs., İstanbul: Okuyan us, 2009.
- KANEL Kristi, *A Guide to Crisis Intervention*, 6 edition., Boston: Cengage Learning, 2015.
- KARATAŞ Zeki, *Evde Bakım Hizmeti Sunan Aile Bireyi Bakıcıların Moral Ve Manevi Değerlerinin Başaçekimadaki Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Rize: Rize Üniversitesi, 2011.
- KARTAL Abdullah, *Abdülkerim Cili: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, 2003.
- , *İlahi İsimler Teorisi: Allah İnsan İlişkisi*, Hayy Kitap, 2009.
- KASAPOĞLU Abdurrahman, “Kur’an’da Bir Dinî Tecrübe Olarak Allah’tan Yardım Dileme Ve O’na Muhtaçlık ‘İstiâne’ ‘İstiğâse’ ve ‘Fakr İlâ’llâh’”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5(2) (2014), ss. 81-127.
- , “Kur’an’da Terapötik Boşanma”, *Bilimname IX*, 2005, 75-87.
- KASAPOĞLU Figen, “Terapötik Süreçte Maneviyatın Değerlendirilmesi”, *Psikoterapi Ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar Ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. .
- KAUFMAN Alan S., Nadeen L. KAUFMAN, *Essentials of Crisis Counseling and Intervention*, 1 edition., Wiley, 2003.
- KAUFMAN Gordon D., *Theological Imagination*, 1st edition., Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1981.
- KAYA Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003.
- KAYA Osman, *Ölüm Kitabı*, 1. bs., İstanbul: Ark Kitapları, 2002.
- KENDLER Kenneth S. v.dğr., “Dimensions of Religiosity and Their Relationship to Lifetime Psychiatric and Substance Use Disorders”, *The American Journal of Psychiatry*, c. 160, sy. 3 (2003), ss. 496-503, doi:10.1176/appi.ajp.160.3.496.
- KERNBERG Otto F, Ali ulvi MEHMEDOĞLU, “Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler”, 2005.

- KERNBERG Otto F., Ali ulvi MEHMEDOĞLU, “Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 46, sy. 1 (2005), ss. 175-99, doi:10.1501/İlhak_0000000362.
- KHAN Ziasma Haneef, P. J. WATSON, Zhuo CHEN, “Differentiating religious coping from Islamic identification in patient and non-patient Pakistani Muslims”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 14, sy. 10 (2011), ss. 1049-62, doi:10.1080/13674676.2010.550040.
- KILIÇ Mahmud Erol, *İbnü'l Arabi*, 2. bs., İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.
- KISA Cihad, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyselleşme Süreci*, (Yüksek Lisans Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.
- , *Nesne ilişkileri kuramı ve Tanrı tasavvuru*, (Doktora Tezi), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013.
- KİNDİ, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı, 2. bs., Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- KIRKPATRICK L.A., *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, 2005.
- KIRKPATRICK Lee A., “Precis: Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion”, *Archive for the Psychology of Religion*, 2006, doi:10.1163/008467206777832616.
- KIRKPATRICK Lee A., Philip R. SHAVER, “An Attachment-Theoretical Approach to Romantic Love and Religious Belief”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, c. 18, sy. 3 (1992), ss. 266-75, doi:10.1177/0146167292183002.
- KITCHENER Karen S., “Intuition, Critical Evaluation and Ethical Principles: The Foundation for Ethical Decisions in Counseling Psychology”, *The Counseling Psychologist*, c. 12, sy. 3 (1984), ss. 43-55, doi:10.1177/0011000084123005.
- KNABB Joshua J., Matthew Y. EMERSON, “‘I will be your God and you will be my people’: Attachment theory and the grand narrative of scripture”, *Pastoral Psychology*, c. 62, sy. 6 (2013), ss. 827-41, doi:10.1007/s11089-012-0500-x.
- KOÇ Mustafa, “Manevî-[Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı’da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma - II”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, c. 12, sy. 2 (2012), ss. 239-76.
- KOENIG H. G. v.dğr., “Religious Coping and Depression among Elderly, Hospitalized Medically Ill Men”, *The American Journal of Psychiatry*, c. 149, sy. 12 (1992), ss. 1693-1700, doi:10.1176/ajp.149.12.1693.
- KOENIG Harold G., “Religion as Cognitive Schema”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 5, sy. 1 (1995), ss. 31-37, doi:10.1207/s15327582ijpr0501_4.

- KOENİG Harold G., James N. KVALE, Carolyn FERREL, “Religion and well-being in later life”, *The Gerontologist*, c. 28, sy. 1 (1988), ss. 18-28, doi:10.1093/geront/28.1.18.
- KOKKWANG LİM, “Clinical Hypnosis in the Management of Panic Disorder with Cognitive-Behavioural and Spiritual Strategies”, *Australian Journal of Clinical & Experimental Hypnosis*, c. 41, sy. 2 (2016), ss. 213-24.
- KONUKÇU Mehmet Alim, (ed.), *Aşkname: Şems-i Tebrizi ve Mevlana Celalettin Rumi*, 24. bs., Salon Yayınları, 2014.
- KÖYLÜ Mustafa, Nurullah ALTAŞ, *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, Esenler, İstanbul, 2018.
- KRAUSE Neal v.dğr., “Feeling grateful to God: A qualitative inquiry”, *The Journal of Positive Psychology*, c. 7, sy. 2 (2012), ss. 119-30, doi:10.1080/17439760.2012.656691.
- KRAUSE Neal, Christopher G. ELLİSON, “Social environment of the church and feelings of gratitude toward god”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 1, sy. 3 (2009), ss. 191-205, doi:10.1037/a0016729.
- KRAUSE Neal, Robert A. EMMONS, Gail IRONSON, “Benevolent Images of God, Gratitude, and Physical Health Status”, *J Relig Health*, sy. 54 (2015), ss. 1503-19, doi:10.1007/s10943-015-0063-0.
- KRAUSE Neal, R. David HAYWARD, “Religious Involvement, Practical Wisdom, and Self-Rated Health”, *Journal of Aging and Health*, c. 26, sy. 4 (2014), ss. 540-58, doi:10.1177/0898264314524437.
- KRAUSE Neal M., *Aging in the church: how social relationships affect health*, Templeton Foundation Press, 2008.
- KREJCİ Mark J., “Gender Comparison of God Schemas: A Multidimensional Scaling Analysis”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 8, sy. 1 (1998), ss. 57-66, doi:10.1207/s15327582ijpr0801_7.
- KRUMREİ Elizabeth J., Annette MAHONEY, Kenneth I. PARGAMENT, “Spiritual stress and coping model of divorce: A longitudinal study”, *Journal of Family Psychology*, c. 25, sy. 6 (2011), ss. 973-85, doi:10.1037/a0025879.
- KULA M. Naci, “Deprem Ve Dini Başa Çıkma”, *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, c. 1, sy. 1 (2002), ss. 234-55.
- KUNKEL Mark A. v.dğr., “God Images: a concept map”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 38, sy. 2 (1999), ss. 193-202, doi:10.2307/1387789.
- KUŞEYRİ İmam, *Risale-i Kuşeyri*, Hikmet Neşriyat, 2012.
- KÜBLER-ROSS Elisabeth, *Ölüm Yeni Bir Doğuştur*, çev. Alin Aslan, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1994.

- LACAN Jacques, *Baba'nın Adları*, çev. Murat Erşen, Monokl, 2014.
- , *Baba-nın-Adları*, çev. Murat Erşen, Monokl Yayınları, 2014.
- LARTEY Emmanuel Y., “African perspectives on pastoral theology: a contribution to the quest for more encompassing models of pastoral care”, *Contact*, c. 112, sy. 1 (1993), ss. 3-11, doi:10.1080/13520806.1993.11758748.
- LASHANI Zeynab v.dğr., “Effect of Gratitude Strategies on Positive Affectivity, Happiness and Optimism”, *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology*, c. 18, sy. 2 (2012), ss. 157-66.
- LAWRENCE Richard T., “Measuring the Image of God: The God Image Inventory and the God Image Scales”:, c. 25, sy. 2 (1997), doi:10.1177/009164719702500206.
- LAZARUS Richard S., Susan FOLKMAN, *Stress, Appraisal, and Coping*, Springer Publishing Company, 1984.
- LEE Deborah, Kerry YOUNG, “Post-traumatic stress disorder: Diagnostic issues and epidemiology in adult survivors of traumatic events”, *International Review of Psychiatry*, c. 13, sy. 3 (2001), ss. 150-58, doi:10.1080/09540260120074000.
- LEFFEL G. Michael, “Emotion and Transformation in the Relational Spirituality Paradigm Part 1. Prospects and Prescriptions for Reconstructive Dialogue”, *Journal of Psychology and Theology*, c. 35, sy. 4 (2007), ss. 263-80, doi:10.1177/009164710703500401.
- LEVİN Jeff, “God, Love, and Health: Findings from a Clinical Study”, *Review of Religious Research*, c. 42, sy. 3 (2001), ss. 277-93, doi:10.2307/3512570.
- LUNDBERG C. David, *Unifying Truths of the World's Religions: Practical Principles for Living and Loving in Peace*, New Fairfield, CT: Heavenlight Press, 2010.
- MAHDİ ESKANDARİ v.dğr., “Effectiveness of Cognitive-Existential Group Therapy on Mental Health and Images of God in Parents of Children with Cancer”, *روانشناسی بالینی و شخصیت*, c. 2, sy. 12 (2015), ss. 3-14.
- MARTİN Michael, “Atheism and Religion”, *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin, New York, 2007, s. .
- MATİSE Miles, Jeffery RATCLIFF, Flavia MOSCİ, “A Working Model for the Integration of Spirituality in Counseling”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 20, sy. 1 (2018), ss. 27-50, doi:10.1080/19349637.2017.1326091.
- MCCULLOUGH Michael E. v.dğr., “Is Gratitude a Moral Affect?”, *Psychological Bulletin*, c. 127, sy. 2 (2001), ss. 249-66, doi:10.1037/0033-2909.127.2.249.
- MCCULLOUGH Michael, Robert A. EMMONS, Jo Ann TSANG, “The Grateful Disposition: A Conceptual and Empirical Topography”, *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 82, sy. 1 (2002), ss. 112-27, doi:10.1037//0022-3514.82.1.112.

- MCINTOSH Daniel N., “Religion-as-Schema, With Implications for the Relation Between Religion and Coping”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, c. 5, sy. 1 (1995), ss. 1-16, doi:10.1207/s15327582ijpr0501_1.
- MCINTOSH Daniel N., Roxane Cohen SILVER, Camille B. WORTMAN, “Religion’s role in adjustment to a negative life event: Coping with the loss of a child”, *Journal of Personality and Social Psychology*, c. 65, sy. 4 (1993), ss. 812-21, doi:10.1037/0022-3514.65.4.812.
- MEHMEDOĞLU Ali Ulvi, *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, Çamlıca Yayınları, 2011.
- MEISSNER W. William, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven, Conn.: Yale University Press, New Haven & London, 1984.
- MERTER Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 10. bs., Kaknüs Yayınları, 2012.
- MURKEN S., M. SCHOWALTER, ““Religion und psychische Gesundheit-empirische Zusammenhänge komplexer Konstrukte“, Einführung in die Religionspsychologie”, *Schöningh UTB*, Paderborn, 2003.
- MUTAHHARİ Şehid Murtaza, *Adl-İ İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- MYER Rick A., *Assessment for Crisis Intervention*, 1 edition., Belmont, CA: Brooks Cole, 2001.
- NAKONZ Jonas, Angela Wai Yan SHĪK, “And all your problems are gone: religious coping strategies among Philippine migrant workers in Hong Kong”, *Mental Health, Religion & Culture*, c. 12, sy. 1 (2009), ss. 25-38, doi:10.1080/13674670802105252.
- NATHANSON Irene G., “Divorce and women’s spirituality”, *Journal of Divorce & Remarriage*, c. 22, sy. 3-4 (1995), ss. 179-88, doi:10.1300/J087v22n03_11.
- NEVEVİ İmam, *Riyazüs Salihin*, çev. Raşit Küçük, İsmail Lütü Çakan, Mehmet Yaşar Kandemir, 2. bs., Erkam Yayınları, 2000.
- NICHOLS Michael, “Dialogues with Death: Māra, Yama, and Coming to Terms with Mortality in Classical Hindu and Indian Buddhist Traditions”, c. 6, sy. 1 (2012), ss. 13-32, doi:10.1558/rosa.v6i1.13.
- OK Üzeyir, “Dini Düşünce de Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları”, *Dini Araştırmalar*, c. 8, sy. 22 (t.y.), ss. 11-40.
- , “Dini Şemalar Ölçeğinden İnanç veya Dünya Görüşü Şemaları Ölçeğine”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 35, sy. 2 (2009), ss. 149-55.
- , “İnanç bakım ve danışmanlığı: Bir model geliştirme denemesi”, t.y.
- , *İnanç Psikolojisi*, 1. bs., Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2007.

- OLSON Trevor v.dğr., “God image narrative therapy: A mixed-methods investigation of a controlled group-based spiritual intervention”, *Spirituality in Clinical Practice*, c. 3, sy. 2 (2016), ss. 77-91, doi:10.1037/scp0000096.
- OTTO Rudolf, *Kutsal’a Dair*, çev. Sevil Ghaffari, 1.Baskı., İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 2014.
- OUELLETTE Judith A., Wendy WOOD, “Habit and intention in everyday life: The multiple processes by which past behavior predicts future behavior”, *Psychological Bulletin*, c. 124, sy. 1 (1998), ss. 54-74, doi:10.1037/0033-2909.124.1.54.
- OXMAN Thomas E., Daniel H. FREEMAN, Eric D. MANHEİMER, “Lack of social participation or religious strength and comfort as risk factors for death after cardiac surgery in the elderly”, *Psychosomatic Medicine*, c. 57, sy. 1 (1995), ss. 5-15, doi:10.1097/00006842-199501000-00002.
- ÖNGİDER Nilgün, “Boşanmanın Çocuk Üzerindeki Etkileri”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, c. 5, sy. 2 (2013), ss. 140-61, doi:10.5455/cap.20130510.
- ÖZEN Yener, “Tanrı Sen ve Ben- Pastoral Psikoloji ve Danışmanlığın Gerekliliği Üzerine”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, sy. 2 (2010), ss. 41-57.
- ÖZGEN Gülşen, “Tanrı Algısı Ve Psikodinamik Terapide Kullanılması”, *Psikoterapi Ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar Ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. .
- PALABIYIKOĞLU Refia, “Durumsal krizler, kriz ve krize müdahale”, *A.Ü. Psikiyatrik Kriz Uygulama ve Araştırma Merkezi*, 1996.
- PALOUTZIAN Raymond F., *Invitation to the Psychology of Religion*, Second Edition., USA: Allyn & Bacon, Inc., 1996.
- PARGAMENT Kenneth, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Çanakkale Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Ali Ulvi Mehmetoğlu, c. 5, sy. 1 (2005).
- PARGAMENT Kenneth I. v.dğr., “God Help Me: (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology*, c. 18, sy. 6 (1990), ss. 793-824, doi:10.1007/BF00938065.
- , “God help me: II. The relationship of religious orientations to religious coping with negative life events”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 31, sy. 4 (1992), ss. 504-13, doi:10.2307/1386859.
- , “Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 37, sy. 4 (1998), ss. 710-24, doi:10.2307/1388152.

- , *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press, 1997.
- PARGAMENT Kenneth I., Gene G. ANO, Amy B. WACHHOLTZ, “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice”, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York, NY, US: The Guilford Press, 2005, s. 479-95.
- PARGAMENT Kenneth I., Annette MAHONEY, “Spirituality: Discovering and conserving the sacred”, *Handbook of positive psychology*, New York, NY, US: Oxford University Press, 2002, s. 646-59.
- PARGAMENT Kenneth, I MATON, “Religion In American Life: A Community Psychology Perspective”, *Handbook of Community Psychology*, ed. Julian Rappaport, Edward Seidman, Springer US, 2000, s. , doi:10.1007/978-1-4615-4193-6.
- PARK Crystal L., Lawrence H. COHEN, “Religious and Nonreligious Coping with the Death of a Friend”, *Cognitive Therapy and Research*, c. 17, sy. 6 (1993), ss. 561-77, doi:10.1007/BF01176079.
- PARK Crystal L., Raymond F. PALOUTZIAN, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgi Alanları*, çev. Ali Ayten, İhsan Çapcıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2013.
- , *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, çev. İhsan Çapcıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2013.
- PASCAL Blaise, *Pensees*, çev. A. J. Krailsheimer, Revised ed. edition., London : New York: Penguin Classics, 1995.
- PELOSO Jeanne M., “Adult images of God: Implications for pastoral counseling”, *Journal of Pastoral Counseling*, c. 43 (t.y.), ss. 15-31.
- CARPENTER Bruce N., (thk.), *Personal coping: Theory, research, and application*, Westport, CT, US: Praeger Publishers/Greenwood Publishing Group, 1992.
- RASMUSSEN Heather N., Michael F. SCHEIER, Joel B. GREENHOUSE, “Optimism and Physical Health: A Meta-Analytic Review”, *Annals of Behavioral Medicine: A Publication of the Society of Behavioral Medicine*, c. 37, sy. 3 (2009), ss. 239-56, doi:10.1007/s12160-009-9111-x.
- RAZİ Ebu Bekir, “Et-Tıbbu’r-ruhani”, *Ruh Sağlığı*, 4. bs., 2018, s. .
- RIFAI Kenan, *Serhli Mesnevi-i Serif*, Kubbealti Nesriyati, 2013.
- RİZZUTO Ana-Maria, *The birth of the living god. A psychoanalytic study*, University of Chicago Press,., Chicago, 1979.
- ROWATT Wade, Lee KIRKPATRICK, “Two Dimensions of Attachment to God and Their Relation to Affect, Religiosity, and Personality Constructs”, *Journal for*

the Scientific Study of Religion, c. 41 (2002), ss. 637-51, doi:10.1111/1468-5906.00143.

RUDY Bowen, Baetz MARILYN, D'Arcy CARL, "Self-Rated Importance of Religion Predicts One-Year Outcome of Patients with Panic Disorder", *Depression and Anxiety*, c. 23, sy. 5 (2006), ss. 266-73, doi:10.1002/da.20157.

RUMKE H. C., *Psychology of Unbelief - Character and Temperament in Relation to Unbelief*. Translated by M.H.C. Willems. Rockliff. 1952., Hardcover ediziyone., Salisbury, 1952.

S. BECK Judith, *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Ötesi*, çev. Nesrin H. Şahin, Ankara: Türk Psikologlar Derneği, 2001.

SAYAR Kemal, *Sufi Psikolojisi*, 10. bs., Timaş Yayınları, 2016.

SCHAAP-JONKER Hanneke v.dğr., "Development and validation of the Dutch Questionnaire God Image: Effects of mental health and religious culture", *Mental Health, Religion & Culture*, c. 11 (2008), ss. 501-15, doi:10.1080/13674670701581967.

SCHIMMEL Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı, t.y.

SCHIMMEL Annemarie, *İslam' ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, 2001.

SCHNEİDERS Sandra Marie, "A Hermeneutical Approach to the Study of Christian Spirituality", *Society for the Study of Christian Spirituality*, 1994, 9-14.

SCHUMACHER E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, çev. Mustafa Özel, 3. bs., Küre Yayınları, 2018.

SCHUON Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

———, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, 2007.

———, *Varlık Bilgi ve Din*, çev. Şahabettin Yalçın, İnsan Yayınları, 1997.

SCIOLI A. v.dğr., "A Prospective Study of Hope, Optimism, and Health", *Psychological Reports*, c. 81, sy. 3 Pt 1 (1997), ss. 723-33, doi:10.2466/pr0.1997.81.3.723.

SETTERSTEN Richard A., M. TRAUTEN, "The New Terrain of Old Age: Hallmarks, Freedoms, and Risks", *Handbook of Theories of Aging*, New York: Springer Publishing Company, 2009, s. 455-69.

SEVİNÇ Kenan, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", *İslami İlimler Dergisi*, sy. 12 (2017), ss. 101-32.

SHAFRANSKE Edward P., "Spiritually Oriented Psychodynamic Psychotherapy", *Journal of Clinical Psychology*, c. 65, sy. 2 (2009), ss. 147-57, doi:10.1002/jclp.20565.

- SHATZER Jacob, *Transhumanism and the Image of God: Today's Technology and the Future of Christian Discipleship*, Downers Grove: IVP Academic, 2019.
- SHREVE-NEIGER Andrea K., Barry A. EDELSTEIN, "Religion and Anxiety: A Critical Review of the Literature", *Clinical Psychology Review*, c. 24, sy. 4 (2004), ss. 379-97, doi:10.1016/j.cpr.2004.02.003.
- SIEGEL Daniel J., Tina Payne BRYSON, "Two Brains Are Better Than One", *The Whole-Brain Child: 12 Revolutionary Strategies to Nurture Your Child's Developing Mind*, 1 edition., Delacorte Press, 2011, s. .
- SMITH M., *Ways of faith: A handbook of adult faith development*, Durham: North of England Institute for Christian Education, t.y.
- SMITH Wilfred Cantwell, *Faith and Belief: The Difference Between Them*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- SNYDER C. R., "Hope theory: Rainbows in the mind", *Psychological Inquiry*, c. 13, sy. 4 (2002), ss. 249-75, doi:10.1207/S15327965PLI1304_01.
- SÖYLEV Ömer Faruk, "Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 21, sy. 1 (2017), ss. 255-96, doi:10.18505/cuid.286648.
- SPERO Moshe Halevi, *Religious Objects as Psychological Structures*, USA: University of Chicago, 1992.
- SPIILKA Bernard, Ralph W. HOOD, Richard L. GORSUCH, *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Prentice-Hall, 1985.
- SPIILKA Bernard, Phillip SHAVER, Lee KIRKPATRICK, "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 24 (1985), s. 1, doi:10.2307/1386272.
- STARK Rodney, *What Americans Really Believe*, Baylor University Press, 2008.
- STONE Cynthia, "Liberating Images of God", *American Journal of Pastoral Counseling*, c. 7, sy. 2 (2004), ss. 1-11, doi:10.1300/J062v07n02_01.
- STULP Henk P. v.dğr., "God representations and aspects of psychological functioning: A meta-analysis", *Cogent Psychology*, ed. Sebastiano Costa, c. 6, sy. 1 (2019), s. 1647926, doi:10.1080/23311908.2019.1647926.
- SUZUKI K., "Schema Theory: A Basis for Domain Information Design", A symposium conducted at the Annual Meeting of the Association for Educational Communications and Technology, USA, 1987.
- ŞAHİN Zuhâl Ağılkaya, *Manevi Bakım ve Danışmanlık*, Marmara Akademi Yayınları, 2017.
- ŞİRİN Turgay, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 1. Basım., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.

- TESTONI Ines v.dğr., “The Implicit Image of God: God as Reality and Psychological Well-Being”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 55, sy. 1 (2016), ss. 174-84, doi:10.1111/jssr.12252.
- THOMPSON Martie P., Paula J. VARDAMAN, “The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, c. 36, sy. 1 (1997), ss. 44-51, doi:10.2307/1387881.
- TOPALOĞLU Bekir, “Esmâ-ül Hüsnâ Maddesi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, t.y., c. 11, ss. 404-18.
- TOPÇU Nurettin, *Var Olmak*, 10. bs., Dergah Yayınları, 2013.
- TRENHOLM P, J TRENT, W C COMPTON, “Negative religious conflict as a predictor of panic disorder”, *Journal of clinical psychology*, c. 54, sy. 1 (1998), ss. 59-65.
- TRIPPANY Robyn L., Victoria E. White KRESS, S. Allen WILCOXON, “Preventing Vicarious Trauma: What Counselors Should Know When Working With Trauma Survivors”, *Journal of Counseling & Development*, c. 82, sy. 1 (2004), ss. 31-37, doi:10.1002/j.1556-6678.2004.tb00283.x.
- TROPE Yaacov, Nira LİBERMAN, “Construal-Level Theory of Psychological Distance”, *Psychological review*, c. 117 (2010), ss. 440-63, doi:10.1037/a0018963.
- TUNG Esther S. v.dğr., “Attachment to God as mediator of the relationship between God Representations and mental health”, *Journal of Spirituality in Mental Health*, c. 20, sy. 2 (2018), ss. 95-113, doi:10.1080/19349637.2017.1396197.
- TÜRKÇAPAR Hakan, *Bilişsel Davranışçı Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, İstanbul: Epsilon Yayınevi, 2018.
- UĞURLU Havva Sinem, “Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 5 (2017), ss. 2522-45.
- ULANOV Ann Belford, *Finding Space: Winnicott, God, and Psychic Reality*, Westminster John Knox Press, 2001.
- , *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, 1 edition., Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1971.
- ULUDAĞ Süleyman, “Tasavvufta Uluhiyet Telakkisi”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, c. 7, sy. 180-181 (1980), ss. 3-10.
- VAN TONGEREN Daryl R. v.dğr., “Religious and spiritual struggles alter God representations”, *Psychology of Religion and Spirituality*, c. 11, sy. 3 (2019), ss. 225-32, doi:10.1037/rel0000173.
- WADE Nathaniel G., Everett L. WORTHINGTON JR., David L. VOGEL, “Effectiveness of religiously tailored interventions in Christian therapy”,

- Psychotherapy Research*, c. 17, sy. 1 (2007), ss. 91-105, doi:10.1080/10503300500497388.
- WATKINS Philip C., *Gratitude and the Good Life: Toward a Psychology of Appreciation*, Springer Netherlands, 2014.
- WEBB A. P., *A Religious Coping Model of Divorce Adjustment*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi Tezi), USA: The University of Texas, 2008.
- WİGER Donald E., Kathy J. HAROWSKI, *Essentials of crisis counseling and intervention*, Hoboken, NJ, US: John Wiley & Sons Inc, 2003.
- WİLHELM Richard, *Altın Çiçeğin Sırrı*, çev. Sezer Soner, 1. bs., Dharma Yayınları, 2002.
- WINNICOTT D. W., *The Child, The Family And The Outside World*, USA: A Merloyd Lawrence Book, 1987.
- , *The Maturation Processes and the Facilitating Environment by D.W. Winnicott*, International Universities Press, 1965.
- WINNICOTT Donald W., *Ego Integration in Child Development*, Oxford University Press, t.y.
- WINNICOTT Donald Woods, *Playing and Reality*, Psychology Press, 1971.
- WORTHINGTON JR. Everett L., Steven J. SANDAGE, “Religion and spirituality”, *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, c. 38, sy. 4 (2001), ss. 473-78, doi:10.1037/0033-3204.38.4.473.
- YALOM Irvin D., *Din ve Psikiyatri*, çev. Emre Ağanoğlu, 5. bs., İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2009.
- , *Güneşe Bakmak Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, 1. bs., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- YANCEY Philip, Nur NİRVEN, *Acı Çekilirken Tanrı Nerede?: Güç Zamanların Üstesinden Gelmek İçin Teselli Eden, Şifa Veren Bir Rehber*, 2008.
- YAPAREL Recep, “Depresyon ve Dini İnançlar İle Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 8 (1994), ss. 275-99.
- YAPICI Asım, “Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi: Bir Model Denemesi”, *DEÜİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı*, 2016, 83-113.
- , *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, 2. bs., Adana: Karahan Kitapevi, 2007.
- YAPICI Asım, Süleyman DOĞANAY, “Dini Başa Çıkma Ve Sabır Bağlamında İnsan Tipleri: Nitel Bir Araştırma”, 2019, 105-35, doi:doi: http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.634717.

YAVUZ Kerim, *Psikanalizde ilk dini gelişmelerin değeri*, Atatürk Üniversitesi, 1987.

YAZIR Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, t.y.

YILDIZ Murat, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.

YILDIZ Murat, Vehbi ÜNAL, “Tanrı Tasavvuru ile Engelliliğe Yönelik Tutumlar Arasındaki İlişki”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. vol : 6, sy. 4 (2017), ss. 8-21.

YUSUPU Reziwanguli, “Yaşlılık Sorunlarıyla Baş Etmede Maneviyat ve Manevi Danışmanlık”, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramlar ve Uygulamalar*, ed. Halil Ekşi, Kaknüs Yayınları, 2017, s. .

ZUHAYLÎ Vehbe, *et-Tefsîru 'l-Münîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1991.

(03.03.2020), https://www.acpe.edu/ACPE/About_ACPE/Mission___Vision.aspx.

(25.04.2020), <http://www.aservic.org/resources/spiritual-competencies/>.