



Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi
Turkish Journal for the Spiritual Counselling and Care

Sayı: 7 • Haziran 2023 • 119-147
Issue: 7 • June 2023 • 119-147



Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Perspektifinden Tanrı Tasavvurları ve Varlık Aşamaları Üzerine Psiko-Teolojik Analizler

Psycho-Theological Analyses on God Images and Stages of
Being from the Perspective of Spiritual Counseling and Care



Zeynep Karlık

Doktora Öğrencisi
Bursa Uludağ Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
E-posta: zeynepsariyer@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-2940-6579
Bursa / Türkiye

PhD Student
Bursa Uludağ University
Institute of Social Sciences
E-mail: zeynepsariyer@hotmail.com
Orcid: 0000-0002-2940-6579
Bursa / Turkey

<https://doi.org/10.56432/tmdrd.1279549>

Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi
Turkish Journal for the Spiritual Counselling and Care

Makale Türü • Article Type Araştırma • Research
Geliş Tarihi • Received 08 Nisan 2023 • 08 April 2023
Kabul Tarihi • Accepted 09 Haziran 2023 • 09 June 2023

Ö z e t

Bu makalenin amacı, manevi danışmanlık ve rehberlikte danışanın zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmasında, anlam arayış süreçlerinde ve iyi oluş düzeylerini yükseltmede Tanrı tasavvuru ve varlık aşamalarının kullanıldığı bir yaklaşım önermektir. Bu yaklaşımla danışan daha latif hallere geçtikçe ve farkındalık kazandıkça Tanrı karşısındaki konumu değişecek ve ilahî isimleri daha yüksek derecede yansıtabilecektir. Bu ise danışanı birlik bilincine götürerek evrende iyi veya kötü olarak ayırımın olmadığı bir bilinç seviyesine çıkaracaktır. Bu bağlamda makale, Tanrı tasavvuru ve varlık aşamaları psiko-teolojik olarak analiz edilerek değerlendirilmekte ve manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına kuramsal katkı sağlayacak teorik bir çalışma sunmayı hedeflemektedir. Tanrı tasavvuru, danışanlar arası farklılık gösterdiği gibi inançlara göre de değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada İslam düşüncesi ekseninde Allah tasavvuru modeli önerilmektedir. Tanrı'yı tasavvur ettikten sonra danışanın O'nun karşısındaki konumu varlık aşamalarıyla ifade edilmektedir. Değişen ve gelişen anlamını taşıyan varlık kavramı tüm canlılarda 'ışık'ı yansıtabilme potansiyeli ile doğru orantılı olmaktadır. İnsanda bu potansiyel en yüksek aşamaya ulaşabilmekte ancak bunun için dşşünel veya davranışsal olarak Tanrı ile arasına koyduğu perdeleri kaldırması gerekmektedir. Bu aşamalar, bilinç aşamaları olarak ilk defa Assagioli tarafından psikoloji ile tasavvufi öğeler birleştirilerek yorumlanmıştır. Frager'ın nefis aşamaları ile bu sınıflandırmayı örtüşürmesi sonucunda psikoloji ve teolojinin ortak oluşturduğu bir metot ortaya çıkmıştır. Bu metoda göre danışan yaşamındaki dünyevî zevkleri sorgulatan bir uyanma deneyimi yaşadığında alt bilincine ışık tecelli etmeye başlamaktadır. Bu tecelliler, danışanın olgunlaşma yolculuğunda eşlik ederek onu 'ışık' ile birlemeye götürmektedir. Ancak burada önemli olan konu, danışanın dşşünel ve davranışsal perdelerini kaldırması gerektiğidir. Bilinci değişen danışanın hali değişerek tecelli alma kapasitesini de değiştirecektir. Tanrı'dan gelen tecelliler İbnü'l Arabî'nin ilahî isimler teorisini ile yorumlanarak danışanın halinin tecelli eden ilahî isimlerden kaynaklandığı öne sürülmektedir. Makalede, danışanın zor yaşam olaylarıyla başa çıkmasında, anlam arayış süreçlerinde ve iyi oluş düzeyini yükseltmede Tanrı tasavvuru ve varlık aşamalarının manevi danışmanlık sürecine dâhil edilmesiyle olumlu katkı sağlanacağı sonucuna ulaşılmıştır.

A n a h t a r K e l i m e l e r

Manevi danışmanlık ve rehberlik • Tanrı tasavvurları
Varlık aşamaları • Nefis aşamaları • Kriz danışmanlığı

A b s t r a c t

The aim of this article is to propose an approach in spiritual counseling and guidance, in which God's representation and stages of existence are used in the client's coping with difficult life events, in the search for meaning, and in raising the level of well-being. With this approach, as the client transitions to subtler states and gains awareness, his/her position before God will change, and he/she will be able to reflect divine names at a higher degree. This will take the client to a consciousness of unity and raise him to a level of consciousness where there is no discrimination as good or bad in the universe. In this context, the article analyzes and evaluates God's conception and existence stages psycho-theologically and aims to present a theoretical study that will contribute to spiritual counseling and guidance practices. The concept of God differs between clients as well as according to beliefs. For this reason, in this study, a God representation model is proposed based on Islamic thought. After envisioning God, the client's position before God is expressed in stages of being. The concept of being, which carries the meaning of changing and developing, is directly proportional to the potential to reflect 'light' in all living things. This potential in humans can reach the highest stage, but for this, they need to remove the barriers they put between themselves and God, intellectually or behaviorally. These stages were first interpreted by Assagioli as the stages of consciousness by combining psychology and mystical elements. As a result of Frager's alignment of the stages of the nafs with this classification, a method created by psychology and theology has emerged. According to this method, when the client experiences an awakening that prompts them to question worldly pleasures in life, light begins to appear in their subconscious. These manifestations accompany the client on their journey of maturation, leading them to unite with the 'light'. However, the important issue here is that the client should lift their intellectual and behavioral barriers. The state of the client, whose consciousness changes, will also change, altering their capacity to receive manifestations. The manifestations coming from God are interpreted using Ibn Arabi's theory of divine names, and it is claimed that the client's state is caused by the manifested divine names. The article concludes that including God representation and the stages of existence in the spiritual counseling process will make a positive contribution to the client's coping with difficult life events, the search for meaning, and raising the level of well-being.

K e y w o r d s

Spiritual counseling and care • God representations
Levels of existence • Levels of nafs • Crisis counseling

Giriş

Psikoloji insan ekseninde oluşturulmuş bir bilim iken Teolojinin ana konusu Tanrı'dır. İnsanın anlam arayışı, problemlerle başa çıkması ve mutluluğa ulaşması her iki bilimin de ortak konuları arasında yer almaktadır. Psikoloji tüm kaynaklarıyla bu konulara çözüm ararken psikanaliz, hümanist psikoloji, pozitif psikoloji gibi pek çok aşamalardan geçmiş ve son gelen evrede transpersonal psikoloji (ben ötesi) kuramı ortaya atılmıştır. Teoloji ilahî kitaplarda bildirilen Tanrı kavramını zamanın anlayışıyla yorumlamaya çalışmış son gönderilen din İslam ile en yüksek seviyeye ulaşmıştır. İslam düşüncesinde kelam ve tasavvuf düşünürleri Tanrı tasavvurları hakkında teoriler geliştirmişlerdir.

Modern psikoloji ile tasavvufî kuramların ilk entegrasyonu Assagioli'nin sûfi İnyet Han ile karşılaşması olarak kabul edilmektedir. Assagioli'nin İnyet Han'ın İtalya'da verdiği bir konferansta çevirmen olarak yer alması sonucunda tasavvufî öğelerin yer aldığı ben ötesi psikoloji literatürünü geliştirdiği düşünülmektedir (Mijares, 2015: 131) Hem tasavvufta hem de ben ötesi psikolojide amaç kişiliği birleştirmektir. Bu ise özü (benlik), yüksek öz (Tanrı) seviyesine yükseltip kişiliği burada yeniden kurmak suretiyle gerçekleşmektedir. Öz'ü anlama ilmi olan tasavvufta bu konuda pek çok görüş ortaya atılmış bunlardan en çok kabul edileni İbn'ül Arabî'nin görüşü olmuştur. Transpersonal psikoloji ve İbn'ül Arabî'nin kuramı temelde Tanrı tasavvuru ve varlık aşamaları olmak üzere iki parametreye odaklanmaktadır. Birinci unsur danışanın yaşamı esnasında nasıl bir Tanrı ile ilişki kurduğunu tanımlarken ikincisi ise danışanın Tanrı ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmalar her iki unsurun da danışanın anlam arayışı, problem çözme ve iyiliği arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir (Alçelik, 2013; Bayraktutar, 2019; Benson & Spilka, 1973; Dezutter & Luyckx & Schaap-Jonker & Büssing, 2010; Göcen & Genç, 2019; Hoffman, 2010; Lange & Dolan, 2021; Seyhan, 2014; Yıldız & Ünal, 2017).

Psikoloji ve teoloji konularının birleştiği din psikolojisine ait son yıllarda yapılan çalışmaların sayısındaki artışla birlikte psiko-teolojik kuram ve uygulamalar hakkında yapılan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmanın manevi danışmanlık ve rehberlik alanına da katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Tanrı tasavvurunu belirleyen danışanın O'nunla nasıl iletişime geçeceği konusu manevi danışmanlık süreçlerinin içerisinde yer almaktadır. Bu çerçevede bu makalenin konusu danışanın yaşamda karşılaştığı olayları anlamlandırma, problemlerle başa çıkmada ve mutluluğu yakalamada sahip olması gereken Tanrı ta-

savvuru ve varlık aşamalarının incelenmesi olarak belirlenmiştir. Araştırılan konuda kullanılacak yöntemler açısından fikir edinmek için literatür taraması önerilmektedir (Gall & Borg & Gall; 1996). Literatür taraması yoluyla gerçekleştirilen derleme niteliğindeki bu çalışmanın amacı manevi danışmanlık ve rehberlikte danışanın Tanrı tasavvurunu ve Tanrı ile ilişkisini anlamlandırabileceği psiko-teolojik bir metod sunmaktır. Metod, İbnü'l Arabî'nin ilahî isimler teorisi ile Assagioli'nin oluşturduğu ve Frager'ın geliştirdiği benliğin aşamaları diyagramı temel alınarak oluşturulmuştur.

a. Tanrı Tasavvuru

Yaşam içerisinde mücadele eden insanın bir varlığa bağlanma, sığınma, yardım dileme, gerektiğinde af dileme gibi ihtiyaçlarını hâkim bir aşkın varlığa yöneltmesiyle Tanrı düşüncesi ortaya çıkmaktadır (Gündüz, 2016: 14-15). Tanrı kavramı nesnel ve bilişsel olarak oluşurken Tanrı tasavvuru öznel ve duygu odaklıdır (Rizzuto, 1979: 48). Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın ilahî kitaplarda kendini insanlara açan yönüyle oluşturulan tasavvur ve insan zihninin geliştirdiği bir temsil olarak tasavvur olmak üzere iki şekilde oluşabilmektedir. Ancak zaman zaman bu iki tasavvur arasında farklılıklar görülebilmektedir. Düşünce dünyasındaki bu ayrım zihnin sonsuz olanı kavramadaki yetersizliğinden kaynaklanmakla birlikte (Kuşat, 2006: 115; Mehmedoğlu, 2011: 24) kendisi veya karşılaştığı olaylarla ilgili anlam arayışında yanlış duygu ve düşünceler içerisine girmiş olmasından da kaynaklanabilmektedir. Çünkü bireyler inandığı dinin nesnel Tanrı tasavvuruna kendi duygu ve düşüncelerini eklemek suretiyle öznel bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır (Koç: 2011: 6-19).

Din psikolojisinde Tanrı tasavvuru kuramları genel olarak ilişkisel ve bilişsel olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. İlişkisel kuramlar danışanın nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunun erken çocukluk döneminde çevresindekiler ile ilişkileri sonucunda oluştuğunu savunurken, bilişsel kuramlar danışanın gelişim dönemleriyle sınırlı bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğunu ifade etmektedir. İlişkisel kuramlar nesne ilişkileri (Winnicott: 1998; 54) ve bağlanma teorisine (Bowlby, 1988: 262-263), bilişsel kuramlar Piaget'nin bilişsel gelişim kuramına (2000: 16) dayanmaktadır.

İslam dininde ilişkisel kuramlar açısından insanın Tanrı ile ilişkisi nesne-özne düzleminden özne-özne ilişkisi düzlemine taşınmıştır. Varoluşsal bu diyalog Tanrı'dan insana vahiy ile gerçekleşirken insandan Tanrı'ya olan boyutu dua ve ibadet ile gerçekleşmektedir (Hayta, 2017: 134). İslam insanın bilişsel açıdan Tanrı'yı tasavvur etmesini O'nun isim ve sıfatları ile tezahür ettirmektedir. Kur'an Tanrı'nın yüce ismini Allah

olarak vahy etmiştir. Aynı zamanda Zât'ının farklı veçhelerini ve farklı tezahürlerini açığa çıkaran başka isimleri olduğunu zikretmektedir (Yurdagür, 1996: 54). Kur'an varlık dünyasının merkezinde Allah'ın olduğunu bildirmektedir. Allah kavramı içerisinde düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren bir bütünlük teşkil etmektedir. İnsana 'şah damarından yakın olan' (el-Kaf, 50/16) bununla birlikte 'herşeyden önce var olan, herşeyden sonra varlığı devam edecek olan, varlığı ve kudreti aşikâr olan, varlıkların içinde gizli olan ve herşeyi bilen ve iradesi dâhilinde gerçekleştirendir (el-Hadid, 57/3). Allah'ın yaratılmış olan akıl ile kavranılamayacağı ve gözler ile idrak edilemeyeceği bildirilerek Zâtı üzerinde düşünmekten sakındırılmıştır. İslam düşüncesinde aşkın (müteâl) ve içkin olan Tanrı tasavvuru zaman ve mekân düzleminde biçimsel mantık ile anlaşılması için O kendisini isim ve sıfatları ile insanlara bildirmiştir. İlahî isimler bilinmeyen bir varlığı adlandırmak için değil kendini tanıtan ve isimlerini bildiren bir varlığı tanımanın sonucunda ortaya çıkmaktadır.

Maturidî aşkın varlığın anlaşılması ve tanınması için tecrübe alanının kavramlarının yeterli olmadığını vurgulamaktadır (2003: 93-94). İbnü'l Arabî Tanrı'nın mutlaklığını dipsiz karanlık (Âma) olarak tanımlarken Allah lafzıyla kelime şeklinde ifade edilmesinin mutlaklığı bozmuş olabileceğini söylese de zaman zaman 'Hak' kavramı ile atıfta bulunmaktadır. Hakk'ın İhlas suresinde belirttiği 'Ahadiyyet' mertebesi sayılar ve düalizmin ötesinde akıl ile nüfuz edilmesi mümkün olmayan teklik mertebesi olarak tanımlanmaktadır. Hak mukaddes taşma (Feyz-i akdes) olarak isimlendirilen durumla kendisinden kendisine yani Ahadiyyet makamından Vahidiyyet makamına tecelli etmiştir. Vahidiyyet mertebesinde isim ve nitelikler birbirinden ayrışmamış bütün isimler tek bir halde bulunmaktadır. İsim ve sıfatlar kendi özel hakikatleri itibarıyla birbirinden ayrışarak Ulûhiyyet mertebesinde zuhur etmiştir ki Allah ismi bu mertebenin ismi olarak kullanılmaktadır. Zât'a ait bir isim olarak Allah isminin kullanılması Zât'ın bilinemezliği ile çelişmez aksine varlık mertebeleri görüşünün bir sonucu olarak Vahidiyyet ve Uluhiyyet mertebesinde zuhur etmiş olan Zât'ı ifade etmektedir (1980: 49-50).

Yaratılmamış varlıkların ilahî bilinçteki tasarımları Ayan-ı sabite alanında bulunmaktadır. Ayan-ı sabite olarak tasarlanmış 'kaplara' ilahî isimlerin tecelli etmesiyle varlık oluşmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre varlık kendisini bir-çok, hak-halk, bâtin-zâhir, tenzih-teşbih zıt görüntüler içerisinde sunsa da gerçekte tek bir 'Varlık' bulunmaktadır (1980: 105).

İslam düşünürleri Allah'ı araştırmak ve tartışmak için değil O'nu yaşamak ve içselleştirmek için gayret etmişlerdir (Kartal, 2009: 94). Bu

konuda araştırma yapan düşünürlerin başında İbnü'l Arabi gelmektedir. İbnü'l Arabi'nin kuramsallaştırdığı ilahî isimler teorisine göre varlığın meydana gelmesi ve insanın yetkinleşmesi ilahî isimlerle mümkün olmaktadır (Kartal, 2009: 56). Allah ile insan ilişkisini oluşturan görünüm-ler ile zıtlıkları oluşturan ve birbirine bağlayan ilahî isimlerin yer aldığı Ulûhiyet makamıdır. İbnü'l Arabi'ye göre var olan tüm zıtlıklar Allah'tan kaynaklanmaktadır. Örnek olarak Rahmet-Gazab, Hidâyet-Delâlet, Cemâl-Celâl isimleri verilebilmektedir. Ancak gazab dâhi Allah'ın varlıklara olan merhametinden meydana gelmektedir. Bu nedenle rahmeti gazabına geçmiş bir Ulûhiyet olduğu bildirilmektedir. Nitekim varlığın meydana gelmesi de rahmeti sonucu oluşmaktadır (Avcı, 2005: 181).

Danışanın nasıl bir Allah tasavvuruna sahip olduğu 'haller' kavramıyla ifade edilmektedir. Haller, Ulûhiyetin insan üzerindeki görünümü olduğu gibi insanın da Allah karşısındaki teslimiyetini ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle ilahî isim ve sıfatların insanda tecelli etmesi haller neticesinde gerçekleşmektedir. Geçmiş veya gelecek olmadan anda olarak yaşadığı haller, Allah iradesi karşısındaki edilgen durumunu anlatmaktadır (Kartal, 2009: 102).

İslam'da Allah tasavvurunun en temel iki boyutu olan aşkınlık ve içkinlik zihin dünyasını zorlayan kavramlar olarak nitelendirilebilmektedir. Aziz Thomas ile Kant da sonsuz olan ilahî Zât'ın kavranamayacağını belirtmektedir (Borella, 2017: 474). Borella ilahî sonsuzluğu kavramayı zihnin kendi kendini aşarak hatta yok ederek O'nun huzurunda bulunmak olarak tanımlamaktadır. Zihin kıyasla daha büyük olan hiçbir şeyin olamayacağı tarzında kavramayı denediğinde zihinde kurgusal bir yıkılış gerçekleşmektedir. 'Metafizik işlemci' olarak adlandırılan ve gizemin yorumu olarak nitelendirilen bu işlem sonucunda zihin düşündüğü aşkın içeriğe dönüşerek kendisini aşmak zorunda kalmaktadır. Bu durumda tasavvur kavramı zihinsel aynanın yüzeyine yansıyan sonsuz 'gerçekliğin' çizildiği varlık haline gelmektedir (2017: 475).

Yapılan çalışmalar aşkın Tanrı tasavvurunun danışanlara zor yaşam olaylarıyla başa çıkmada, anlam arayışında ve iyi oluş düzeylerini yükseltmede katkı sağladığını göstermektedir (Delgado, 2005: Sülü, 2014). Palyatif tedavi alan kanser hastalarıyla yapılan bir araştırma kişiselleştirilmeyen zâti özelliklere sahip aşkın Tanrı tasavvurunun baş etme stratejilerini daha uygun yordadığını göstermektedir (VanLaarhoven vd., 2010: 495-501). Danışanların rehberlik, yol gösterme talepleri için aşkın olan kaynağa yöneldikleri tespit edilmiştir (Pickard & Nelson-Becker, 2011: 144-145; Bonab & Namini, 2010: 1099). Tanrı tasavvuru ile olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkma üzerine yapılan bir çalışmada aşkın

Tanrı tasavvurunun en yüksek puana ulaştığı tespit edilmiştir (Bayraktutar, 2019: 220). Tanrı'nın aşkın bir güce sahip olduğunu bilen danışanın Tanrı'yı kaygılarını ve korkularını yatıştırarak ona güven sağlayacak bir üs işlevi gördüğü belirtilmektedir (Hayta; 2006: 44). Bunun aksine Tanrı'yı sınırlı olarak tasavvur eden bireylerin yaşamdaki iyi oluş düzeylerinin düşük olduğu ortaya konulmuştur (Wei & Chen & Wade, 2012: 174-175).

Müslüman kozmologlar Tanrı'nın aşkın olarak tasavvurunu tarif ederken kâinatın eş zamanlı olarak her an hem merkezden sâdir olduğunu hem de merkeze doğru aktığını belirtmektedirler. Allah, mutlak sonsuz ve sabittir diğer her şey hareket halinde, değişmekte ve dönüşmektedir. Bu bilgi doğrultusunda görünen herşeyin değişken olduğunu görünmeyen ve sabit olan tek varlığın Allah olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Hareketin istikameti Allah'ın varlığa yansıyan izlerinin artan ve azalan yoğunluğu ile değerlendirilmektedir. İslam düşünürleri bu dereceleri varlık aşamaları olarak isimlendirmektedir. Varlık aşamaları kuramının manevi danışmanlık sürecine dâhil edilmesiyle zor yaşam olaylarıyla başa çıkmada, yaşamın anlamını bulmada ve iyi oluşu sağlamada nasıl bir katkı sağlayacağı bir sonraki bölümde incelenecektir.

b. Varlık Aşamaları

Varlık kavramının çıkış noktası Yunan felsefesi olması itibarıyla Arapça'da olan kâne (kevn) fiilinden farklı bir anlama sahiptir. Kâne kelimesi 'olmak' anlamında kullanılırken varlık kavramı bir şeyin meydana gelmesinden sonra zamanla değişmesi ve gelişmesi anlamında kullanılmaktadır (Izutsu, 2012: 65). Modern görüş varlık silsilesini cansız maddeden niteliklerini geliştirmiş insana doğru bir sıralama yaparken kadim görüş Tanrı'dan yola çıkarak aşağı doğru hızı artan bir uzaklaşma ve niteliklerin kaybı olarak görmektedir (Schumacher, 2018: 29). Cansız maddenin tercih, gelişim ve tabiatını değiştirme durumu olmadığı gibi nükleer parçacıklar düzeyindeki belirsizlik de bir zorunluluktur. Başka bir görüşe göre ise varlık silsilesi görünürden görünmeze doğru ilerlemektedir (Schumacher, 2018: 49).

İnsanın biyolojik olarak en üstün bütünlüğüne rağmen zihin düzeyinde kâmil olması için eğitime ihtiyacı vardır. Zihinsel olarak zayıf bütünleştiği için kendisini her biri 'ben' diyen birçok farklı kişiliğin bir araya getirilmesi olarak algılamaktadır (Schumacher, 2018: 44-45). Dış nesnelere de farklı algılayış devam ettiği için hakikat dil, gelenek, görenek ve öğrenme süreci gibi etkiler altında gerçekleşmektedir. Bu duruma Tart 'Bilincin Halleri' isimli kitabında 'müşahede' kavramıyla dikkat

çekmektedir. Hakikati algılama olarak da tanımlayabileceğimiz ‘müşahede’ günlük alışılmış bilinç durumundan (GABD) daha merkezde yer almaktadır. Yeni doğan bebekte en saf halinde bulunan müşahede zaman içerisinde ‘akıl kabı’ dolup bilinç yüklendikçe müşahedenin ‘ışığı’ azalmakta ve dünya ‘loşlaşmaktadır’. Ve bu şekilde aydınlıktan dar ve karanlık bir alana ontolojik iniş başlamaktadır. Bu enerji ile günlük alışılmış bilinç durumunu (GABD) sürdürürken özgür iradeyi de ortaya çıkarmaktadır (1975: 120-130).

Müşahede saflaştıkça GABD’de yer almayan muhabbet, anlayış, kardeşlik, hoşgörü, coşku, ümit, güven, sezgi, yaratıcılık, estetik, ahenk, huşu gibi latif duygular ortaya çıkmaktadır. Karanlığa inildikçe bu asli evrensel duygular örtülmektedir. GABD mutlak sabit değildir. Bir yönü karanlık diğer yönü aydınlık olan iki âlem arasında kayarak seyretmektedir (Merter, 2012: 114-117). GABD derinliklerdeki gölge âlemde dahi insanı aslı, diğer kutbu olan gerçek benliğinden (can) ayırmamaktadır. İnsanın var oluşsal kutuplarını tanımlamak için Wilber’ın âlem tanımından yararlanılabilmektedir (1977: 150). Gelişim evrilen bir süreç olmakla birlikte amacı aşkınlıktır. Aşkının son hedefi ise Tanrı’da sonuçlanan nihâ ‘birlik bilinci’ (Atman) dir. Bu birlik bilinci (*Unity consciousness*) İbn’ül Arabi terminolojisinde ‘akl-ı kül’ olarak adlandırılmaktadır. Varlık aşaması açısından insanın bir kutbunda beden diğer kutbunda can bulunmakta Akl-ı kül ile can vasıtasıyla ilişki kurmaktadır. Gerçek benliğin (can) ‘birlik bilinci’ ile ilişki durumunu ifade eden konumları varlık aşamaları kavramı ile tanımlanmaktadır.

Yeni doğmuş bir bebekte rasyonel düşünce ve özgür irade başlamadığı için nefis-beden düalizmi oluşmamıştır. Bu nedenle ‘can’ aracılığıyla birlik bilincine bağlantı sağlamaktadır. Birlik bilincinden yani tevhid bilincinden ayrılmanın sonucunda bilinçdışı oluşmaya başlamakta ve alt konumlara inildikçe müşahede örtülmektedir. Bu aşamanın sonunda kişi ile akl-ı kül arasına bir perde girmektedir. Burada bahsedilen iniş/nüzul ontolojisi, Jung’da arketiplerle temellendirilen kollektif bilinç dışı, tasavvufta ilahî isimler ve sıfatlar olarak zikredilen çok katmanlı bilinç dışını ifade etmektedir.

Allah’a en yakın olan yön can (ruh) iki yüzeyi yansıtan bir ayna olarak düşünebilmektedir. Bir yönüyle evren ve nefsin alt düzeyleri yansıtılırken diğer yönüyle sonsuzluk âlemi yani Ulûhiyet yansıtılmaktadır. Allah’a bakan yönü ile Ayan-ı sabite’nin tecelligâhıdır ve sabit asıllarını yansıtmaktadır. Kevnî âleme bakan yönüyle ilahî isimlerin çıkış yeri olarak nitelendirilmektedir (Merter, 2012: 164).

Zirâ asli sabit değerlerin dünyada somut nesnelere haline dönüşmesi, Allah'ın isimleri vasıtasıyla olmaktadır. İnsan bu isim ve sıfatlara yakınlığı ile akl-ı kül karşısındaki konumunu belirlemektedir. Ancak arketiplerde bulunan kötülük anlayışı burada bulunmaz çünkü kötülük insanda isim ve sıfatların kıvamının bozulmasından kaynaklanmaktadır (Merter, 2012: 157). Wilber âlemi ikilik/dualizm ile açıklamaktadır. O'na göre bu zıtlık paranın iki yüzü gibi birbirini tamamlayıcı bir zıtlık halinde gerçekleşmektedir. İsim ve sıfatların zıtlığı ise bu anlamdan farklı bir yapı taşımaktadır (1977: 193).

Kötülüğün Tanrı ile ilişkisini anlamak için metafizik Tanrı'yı varlığı ve sıfatları olmak üzere iki yönden incelemektedir. İbn-i Sina'ya göre Tanrı mutlak anlamda 'Bir' ve zorunlu bir varlık olduğu için diğer varlıklar sudûr ilişkisiyle bu zorunludan varlık kazanmaktadır (2017: 27-34). Diğer taraftan varlık kavramının gereği olarak İbn Sina, Tanrı'nın mutlak hayır ve iyiliğin kaynağı olduğunu belirtmektedir (2017: 101). Sonuç olarak Tanrı'nın isim ve sıfatlarının olmadığı yerde kötülük bulunmaktadır. Bu açıdan kötü olarak nitelendirilen fiiller ve olaylarda dahi ilahî isimlerin zorunlu sonucu olarak mutlak hayır görülebilmektedir. Çünkü eğer evrende kötülük olarak nitelendirilen olaylar olmaması durumunda Celâlî isimleri muattal olarak nitelendirilecektir (Arabi, 1980: 120-122).

İlahî isimler teorisine göre kâinattaki tüm olgu ve fiiller Allah'a dayanmaktadır. İyi veya kötü olarak nitelendirilen tüm fiiller evrende tek ilke olduğu için Allah tek failidir. Ancak burada iki husus bulunmaktadır. Birincisi kötülük görelî bir şey olarak var olmaktadır. İkinci olarak ise bu isimler birbirini içerdiği için âlemde kötülük olarak nitelendirilebilen tüm olaylar rahmet ve iyilik anlamı taşıyan fiilleri içermektedir. Örneğin Muntakim ismi Rahmet ismini de içermektedir. İbnü'l Arabî'ye göre 'kötülük, hedeflenen yetkinlikten eksik kalınmasından kaynaklanmaktadır' (1980: 250-252). Bir başka deyişle kemalin olmaması hali olarak görülmektedir (2017: 70-78).

İslam düşüncesine göre kâinattaki varlıklar Allah'ı bilmek için var edilmiştir ancak bu bilgi parçalı olarak gerçekleşmektedir. Çünkü ilahî isimler varlıkların her birinde farklı tecelli etmekte ve her varlık Allah'ı ancak kendisini O'na bağlayan ilahî bir isim vasıtasıyla bilebilmektedir. Varlıklar içerisinde insan ilahî isimlerin tamamını yansıtabilen, Allah'ı bilme noktasında en kuşatıcı ve en yakîn olan varlık olarak nitelendirilebilmektedir. Allah'ın yerlere ve göklere sığmadığı ancak inanan insanın kalbine sığıdığı (el-Acluni, 2019: 165) kutsî bir hadiste bildirilmektedir. Evrenin var oluşunun sebebi insanın ilahî isimleri yansıtmaya özelliği olarak kabul edilmektedir. Bu potansiyelin en yüksek, bütün ilahî isimlerin

birleştiği zıtlıklar âleminde insanî mükemmellik ilkesi ile birleştiği aşama Hakikat-i Muhammediyye aşamasıdır. Bu aşama mümkünlerin hakikatleri ile Allah arasındaki vasıta olarak kabul edilmektedir. Bu aşamadan var oluş gerçekleşirken var olanlar da bu aşamadan bilgiyi almaktadırlar (Kartal, 2009: 190).

Hak'ın Zât'ından Zât'ına tecellisinde var oluşu temsil eden beş aşamadan söz edilmektedir. Bunlar; insanın akıl ile bilemeyeceği Zât mertebesi (Sırrü's-Sır), isimler ve sıfatlar mertebesi (Ulûhiyyet makamı), E'fal mertebesi (Rubûbiyyet makamı), emsal ve hayal mertebesi (Âlem-i misal), hisler ve müşahede mertebesi (Âlem-i Şuhûd) olarak sıralanmaktadır. Bu sıralamada bir alt aşamada mevcut olanlar bir üst aşamaya göre sûret veya sembollerini şeklinde holografik olarak yansımış hali olarak nitelendirilmektedir (Merter, 2014: 326).

İslam düşüncesine göre varlık kendi seviyesinde Mutlak Hakikat ile benzeşmesi sonucunda oluşmaktadır. Kâinat derece derece zuhur ederek var olmakta özünden yani Mutlak Hakikat'ten uzaklaştıkça loş hale gelmektedir. Hakikatin bu şekilde eksilmesi aşama kademelerini gerçekleştirmektedir. Bu aşamalar ahenkli, muntazam ve katmanlı olan âlemde Mutlak varlığa daha yakın veya daha uzak olmak üzere derecelendirilmektedir. Yakınlık ilahî isim ve sıfatlara iştirak derecesine göre belirlenirken, uzaklık aynı isim ve sıfatların zuhûrundaki zayıflık ile ölçülmektedir. Yakınlığı oluşturacak özelliklere birlik bilinci (tevhid), hayat, şuur, kudret, irade, merhamet, hikmet ve sevgi örnek verilebilmektedir. Bu sıfatlara uzaklık ise Mutlak Hakikat'e uzaklık olarak nitelendirilebilmektedir. Varlık, bilinç ve mutluluk doygunluğuna ulaştığında ise içindeki öze dönmüş olarak kemale erme süreci (tekâmül) tamamlanmaktadır.

İnsanın kemale ermesi Allah ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlayan varlık aşamalarının zirvesinde gerçekleşmektedir. Allah'a doğru yükselen insanın en saf hali insan-ı kâmil olarak tanımlanmaktadır. İnsan-ı kâmil gerçek benlik veya 'can' olarak adlandırılan sınırsız olan külli düzeyden oluşmaktadır. Can (ruh) beden kabına girdiğinde nefis düzeyine inmekte asli programdaki gelişim potansiyelini muhafaza ederek sınırsızlığını kaybetmektedir. Nefsin kökeni hem bedende hem ruhta olduğu için hem maddi hem de manevi eğilimleri bulunmaktadır. Nefis dönüşüm yaşadıkça maddi olan yönü manevi yöne evrilerek Allah'a yaklaşmaktadır.

Tabi felaketler ve savaşlarda danışanların gerçekleştirdiği olağanüstü hal ve fedakârlıklar 'can'da potansiyel bulunan diğergamlık (alturizm) değerinin aktive olması buna örnek verilebilmektedir. Her insanda potansiyel olarak (kuvve) bulunan bu değerler insana dünyaya gelmeden

önce ilahî isimlerin öğretildiği insan-ı kâmil mertebesini oluşturmaktadır. İyilik, hoşgörü, diğerkâmlık, karşılıksız sevgi, tevazu, kanaatkârlık, metanet, feraset, yaratıcılık gibi potansiyeler gerçekleştirilip file dönüştürülmediğinde ise nefesini tutan bir danışanın yaşadığı sıkıntılar gibi ruhta problemler yaşanmakta (Izutsu, 1999: 197; Afîfi, 2000: 233) ve depresyon veya nevroz olarak yüzeye çıkmaktadır (Merter, 2012: 152).

Danışan seçimleriyle özgür bir şekilde ilahî isimleri toplama ve yansıtırma özelliğine sahip olabilmektedir. Bir üst varlık aşamasında terfi etmesinin şartı ise zıtlıkların birleşmesi olarak bildirilmektedir. Örnek olarak sevgi ve nefretin birleşimi olan yeni bir duygu açılması verilebilir. Bu süreç tevhid (birlik bilinci) olarak adlandırılmaktadır. İbnü'l Arabî'nin teorisine göre 'zıtlar birleştiğinde Zât zuhur eder'. Hissettiğimiz tüm olumsuz duygu ve haller bu yarım kalmışlığın bir sonucu olarak görülmektedir. Ancak sevgi-nefret, öfke-hilm, kaygı-huzur, hırs-cömertlik, gurur-tevazu ile birleştiğinde bu yarım dairelerin kapanacağı belirtilmektedir. İbnü'l Arabî zıtlıklarla birlikte ilahî isimler arasında mertebe farklılığı olduğunu vurgulamaktadır. Her isim potansiyel olarak bütün isimleri ihtiva ederken yüksek isim alttakine hükmetmektedir (Izutsu, 1998: 150). Varlık aşamalarında yükseldikçe perdeler ardındaki tecelliler kalkmakta ancak Ahadiyyet mertebesinde Rab gizli kalmayı dilemektedir.

Sonsuzluğa giden varlık aşamalarında tekâmül yolculuğunda bir üst var oluşa geçmek için alt aşamada 'basınç' halinde serbest bırakılmayı bekleyen isimler bulunmaktadır. Bu isimler bir üst aşamaya geçmek için anahtar vazifesi görmektedirler. İbnü'l Arabî'ye göre ilahî isimlerin en büyüğü 'Rahman' ismi olarak kabul edilmektedir (Izutsu, 1998: 162). Perdelerin kalkmadığı insanlar Hak'ın kendilerine rahmet etmelerini istemektedirler. Keşf ehli olarak nitelendirilen aydınlanma yaşamış insanlar ise rahmetin kendilerinde var (kaim) olmasını istemektedirler. Burada esas olan Rahmet tecellisini diğer insanlara izhâr ederek Hak ile zâtî birliği gerçekleştirmektir. İnsanın var oluşunun anlam kazanması statik var oluştan dinamik var oluşa geçmesini sağlayacak olan bu ilahî isimlerin tecelligâhı olması olarak görülmektedir. Bu çerçevede danışandan alt katta kendisine tecelli eden ilahî ismi çevresine yansıtarak ilahî Rahmete ayna olması ve bir üst aşamaya geçmesi beklenmektedir (Merter, 2012: 165-171).

Allah Zâtı itibariyle bir iken isimleri itibariyle bütündür. Her varlığın Allah'dan aldığı pay kendi özel Rabbi olarak görülmektedir. Allah ile ilişkisini o varlığın sebebi olan isim bakımından kurmaktadır. Melekler

Allah'ın takdis ve hidâyet anlamı taşıyan isimlerinin bilgisine sahip olduğu için Allah'ı bu yönden bilmektedirler. Bu durum ismi bilen varlık ile o ismin aynı hakikatte olmasından kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle ismi bilen gerçekte kendini bildiği için varlığında zıtlık barındırmamaktadır. Örnek olarak Mudil isminin tecelli ettiği bir varlığın Allah'ı bilmesi ve Allah ile ilişkisi Mudil ismi bakımından gerçekleşmektedir. Bu durumda dalâlete uğramış kimsenin özel Rabbi Mudil ismi olduğu söylenebilmektedir (Arabi, 1980: 90).

İlahî isimler âlem ile ilişki bakımından Celâl ve Cemâl olarak, ihata ve anlam bakımından Hadî (Hidâyet veren), Şafî (Şifa veren), Rezzak (Rızık veren), Mün'im (Nimet veren) vb. isimler olarak tasnif edilmektedir. Bir de olumlu anlama sahip isminin karşılığında olumsuz anlam taşıyan mukâbil isimler bulunmaktadır. Bunlara Kakhâr, Kabız, Dâr isimleri örnek olarak verilebilmektedir. ed-Dâr ve en-Nâfi isimleri birbirine zıt anlam içermekte ve birbirini tamamlamaktadır. Tüm bu isimler Rahman isminde toplanmaktadır. Allah ismi ise ilahî isimler sınıflamasında en başta durmaktadır (Cili, 2006: 19-20). Burada Allah'ı tam ve kuşatıcı olarak bilmek için en önemli husus Allah'ı bütün zıtlıkları içeren isimleri kendinde topladığı hakikati bilmek ile gerçekleşmektedir.

İlahî isimler Celâl ve Cemâl olarak iki ana kategoride toplanmaktadır. Celâlî isimler Kakhâr, Kabız, Muzil, Mumit, Muntakim, Muksit ve Darr olmak üzere yedi adettir. Celâl ve Cemâl dengesi kişilik gelişiminde önemli bir unsur olarak kabul edilmektedir. Jung'un kavramsallaştırdığı anima ve animus kavramları Celâl (animus) ve Cemâl (anima) isimlerinin tecellisi olarak nitelendirilebilmektedir. Danışanın tekâmülü için önce isimlerin zıtlıklarının aşılması sonrasında Cemâl ekseninde bir varoluş gösterilmesi ve dikey yükselişe geçmesi gerekmektedir (Merter, 2014: 362). Bir başka açıdan er-Rahman, er-Rahim, el-Latif, el-Gafur gibi Cemâlî isimlerin anlamlarına bakıldığında anne ile güvenli bağlanmanın özellikleri olan merhamet, sevgi, koruyup kollama gibi özellikler içerdiği görülmektedir (Hayta, 2017: 140; Vitz & Lynch, 2010: 63). Cemâl eksenindeki bu gelişmenin danışanda oluşan güven duygusunun bir göstergesi olduğu görülmektedir.

Gelişmemiş bir anima yani en asli yön olan nefis, danışanın eşyaya, tabiata, kişinin kendisine en sonunda Allah'a karşı hoyrat bir tutum sergilemesine neden olmaktadır. Danışanın içinin yansıması olan Allah tasavvuru, antropomorfize edilmiş nörotik Tanrı tasavvuruna düşülebilmektedir. Danışanın nefsin artı ve eksi yönleri birleştirilerek bu duruma düşmemesi ve birlik bilincine (tevhid) ulaşması sağlanabilmektedir (Karlık, 2021: 115-116).

Allah'ın insan üzerindeki tasarrufu 'hal' olarak adlandırılmaktadır. Murakabe, kurb, muhabbet, havf, reca, şevk, üns, müşahede ve yakın bazı hallere örnek verilebilmektedir. Ancak birbirine zıt haller de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları kabz-bast, heybet-üns, cem-fark, gaybet-huzur, sahv-sekr, sahv-sekr, mahv-isbat, telvin-temkin ve kurb-bûd'tur. Kişinin ilahî isimlerin mahalli olması sebebiyle hal ile iki durum ortaya çıkmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre birinci durum Allah'ın mutlak fail olması, ikinci durum ise insanın ilahî isimlerin mahalli olması sebebiyle edilgen kaldığı durumdur. Örnek olarak kişinin yaptığı hatalı bir davranış yüzünden hissettiği hal 'Kabz' hali olarak tanımlanırken iç huzuru, nesi ve zihin açıklığı hali 'Bast' olarak tanımlanmaktadır. Kişinin bu hallerle muhatap olmasının sebebi Allah'ın Kâbız ve Bâsıt olması olarak söylenebilmektedir.

'Haller nazariyesi' olarak tanımlanan bu duruma göre mutlak fail olan Allah'ın isim ve sıfatlarından kişinin durumuna göre sürekli bir tecelli gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah ile insanın sürekli ilişki içerisinde olduğu söylenebilmektedir. Kuşeyri bu durum için kişinin hangi ismin gereği olarak bir hale sahip ise halini değiştirmeye çalışmak yerine ona rıza göstermesini tavsiye etmektedir (Kartal, 2009: 102). İlahî isimlerin tamamını taşıma potansiyeli olan insan, serbest iradesi ile isimler arasından seçim yapma özgürlüğüne de sahip kılınmıştır (Merter, 2012: 166).

Varlık ve eşyanın temel yapı taşı olarak nitelendirilebilecek ilahî isimler, Ayan-ı sabite olarak tasarlanmış 'kaplara' ilahî olanın tecelli etmesi sonucunda oluşmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre ilahî tecelli'nin iki kutbu bulunmaktadır. Birinci kutbu Ayan-ı sabite mertebesindeki gizli yönü ikinci kutbu ise evrendeki varlık ve canlıların isimlerin tecellisindeki 'alıcı yetenekleri' yani istidatları olarak tanımlanmaktadır (2017: 99-100). Mercek metaforu kullanılarak bir ışığın mercekten geçerek değişik renkler yansıtması gibi Allah'ın da ilahî isimleri merceğinden geçerek tek bir Nur'un evrene değişik renklerde yansıdığı düşünülmektedir. İnsanın yapısında tüm renkler olmakla birlikte kendisi dilediği rengi seçebilmektedir.

İnsanın tekâmülü de bu karşıtlıkların birleştirilip bir üst varoluş konumuna geçmesi ile gerçekleşmektedir. Örnek olarak manevi danışmanlık ve rehberlik esnasında karşılaşılan nefret duygusu sevgi ile birleştirildiğinde yeni bir duygu açığa çıkmaktadır. Bu durum tevhid veya birlik bilinci olarak tanımlanmaktadır (Merter, 2012: 167). 'Zıtlar birleştiğinde Zât zuhur eder' düşüncesinin nefis aşamalarıyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Danışan ancak içindeki zıtlıkları giderdiğinde bir

üst nefis aşamasına çıkabilmektedir. Danışanın içinde tamamlanmamış daireler (gestaltler) olduğu sürece tekâmül gerçekleşmemektedir. Manevi danışma ve rehberlik sürecinde sevgi-nefret, öfke-hilm, kaygı-huzur, şehvet-saygı, hırs-cömertlik, gurur-tevazu birleştiğinde danışan varoluş amacını keşfetmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de Nur suresinde Allah'ın nur üstü nur olduğu ancak bu nura erişmek isteyenleri eriştirileceği bildirilmektedir. İnsan, varoluş aşamalarında sadece kendisinde beliren bu ışık üstü ışıktan nefis veya ben olarak nitelendirilen varlığıyla uzaklaşmaktadır. İnsan bu 'merkezden' uzaklaştıkça alacakaranlık dar bir alana sıkışır ve geri dönmek için çabalamaya başlamaktadır. Varlık aşamalarındaki bu uzaklaşmanın en belirgin örneği 'Işıkgetiren' (*Lucifer*) olarak bilinen şeytanın ışığın yansımaları olduğunu unutarak kendisi ışık olma iddiasında bulunmak istemesi olarak gösterilebilmektedir (Borella, 2017: 323).

Varlık aşamalarında danışan kendisini doğru konumlandığında iyi-kötü, ödül-ceza ve mutlak istekleri olan Tanrı tasavvurundan, her yerde bulunan ve varlığın başlangıcı olan Hakikat bilincine ulaşmaktadır (Schuon, 1997: 24). Maslow kişinin hayatta kalma ve güvenlik düşüncesini aşır sevgi merkezli D-Biliş seviyesine oradan da B-Biliş varlık bilincinde yükseldiğinde vucût aşamasında Hak'ı tam manasıyla bilebilmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Bu ise ancak beşerî duygu ve sıfatların eriyip kaybolarak gerçekleşeceğini ve bu deneyim sonucunda yargılayıcılıktan uzak kabul ve teslimiyet içerisinde evreni bir bütün olarak algıladığını söylemektedir. Maslow'un kendini gerçekleştirmiş insanı İbnü'l Arabî'de insan-ı kâmil olan Hakikat-i Muhammediye (*logos*) mertebesidir (Kılıç, 2018: 127)

Alan yazındaki çalışmalarda erkeklere göre daha duygusal hislerle donatılmış kadınların Tanrı tasavvurlarının Cemâlî özelliklere yönelimli olduğu, erkeklerin ise Celâlî yönelimli Tanrı tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. Bu kişinin bulunduğu hale göre Tanrı tasavvuruna sahip olduğu hipotenizi doğrulamaktadır (Potvin, 1977; Mehmedoğlu, 2011; Yıldoğan, 2012; Kula, 2012; Çalışkan & Sağlam, 2012; Yıldız & Ünal, 2017; Arıcı & Tokur, 2017; Dalfidan, 2019). Danışanların Allah'ın Celâl ve Cemâl sıfatlarını dengelemeleri sonucunda kendilerini gerçekleştirdikleri kaydedilmiştir (Hayta, 2019: 156). Yani danışanlar tecellileri haller nazariyesinde bildirildiği gibi kabul ederek kendindeki yarım kalmışlıkları tekâmüle ulaştırmaktadır. Arıcı ve Tokur (2017: 31-48) Tanrı tasavvuru ve değerlere ilişkin yaptığı çalışmada teslimiyet, şefkat gibi latif değerlere sahip olan danışanların seven, koruyan, bağışlayan ve merhamet

eden Cemâlî Tanrı tasavvuru algısına sahip olduklarına ulaşmıştır. Toplumsal bütünleşmeyi sağlayarak latif duygu ve değerlere yönlendiren inanç sistemleri bu değerler ekseninde Tanrı ile ilişkiyi oluşturmaktadır (Mehmedoğlu, 2013). Bu ilişkiyle danışan sahip olduğu Tanrı tasavvurunun yaşantısında içselleştirmesi suretiyle oluşan inanç ve değerlerle olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkma, yaşamın anlamını bulma ve iyi oluşu sağlamada başarılı olmaktadır (Arslan,2011). Cemâlî Tanrı tasavvuruna sahip olma ile hayatın anlamı arasında çok tutarlı ve sağlam bir ilişki olduğu görülmektedir (Stroope & Draper & Whitehead, 2012: 25-44). Tanrı tasavvurunun hayatın içine dâhil edilmesiyle danışanların psikolojik iyi olma hallerine ve anlam arayışına katkı sağladığı kaydedilmiştir (Merwe & Eeden & Deventer, 2010: 10). Yapıcı (2007: 54)'nın yaptığı çalışmada Tanrı ile içsel temas kuran danışanların iyi oluşu daha iyi sağladıkları ve olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkmada daha başarılı oldukları tespit edilmiştir.

c. Nefsin Aşamaları ve Farklı Bilinç Durumları

İnsanın evrende buluşunu sağlayan, onu diğer canlılardan ayıran ruh, aynı zamanda Allah ile ilişkisini de oluşturmaktadır. Ruh ile Allah arasındaki bağlantıyı kuranın da ilahî isimler olduğu bildirilmektedir. Ruh her an ilahî isim ve sıfatlarla ilişki içerisinde bulunmaktadır (Frager, 2018: 71). Ancak ruh bağlantısını dünyadaki heveslerine yönelttiği zaman ilahî isim ve sıfatları yansıtamaz hale gelmekte (Frager, 2018: 37) ve alt bilinç kontrolü ele almaktadır. Bu durumun aksine danışanın ilgisini ve düşüncesini Allah'a yöneltmesi, nefsin sıfatlarının zamanla ilahî sıfatlara dönüşmesini sağlamaktadır (Nurbakhsh, 1992: 45). Allah'ı anarak şuur ve dikkat ile farkındalığını arttıran danışan aydınlanacak ve karanlıkta hâkimiyetini sürdürebilen nefis ve alt bilinç kontrolü ele alamayacaktır.

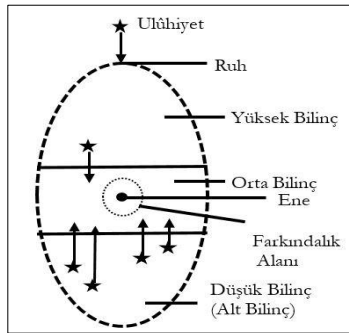
Assagioli dünyevî zevk ve hedef odaklı yaşayan, değerleri dahi sorgulamayan, her şeyi ona verildiği şekilde kabul eden insanı 'sıradan insan' olarak tanımlamaktadır. Bir kayıp veya hayal kırıklığıyla beklemeyen bir değişiklik yaşaması sonucu 'hayatın anlamı'nı sorgulamakta ve ruhsal bir uyanış başlamaktadır (1991: 116). Assagioli'ye göre ruhun uyanışı insanda bir takım tesirler meydana getirmektedir. Bunlar; fiziksel bir ısınma ve yanma hissinin olduğu 'olağan üstü aydınlanma hissi' (*extraordinary dazzling sense of light*) ve herşeyin birbiri ile ilişkili olduğu ve yüce bir gerçeklik tarafından yönetildiğini algıladığı 'görünür dünyanın dönüşümü' (*transformation of visible world*)'dür. (1991: 146-147). Ruhun uyandırılması ile kişi zaaflarının ve isteklerinin olduğu alt bilinç verilerinin yanında üst bilinç dışından bir akış olduğunu fark etmektedir. Assagioli,

insanın sadece alt bilinç ile sınırlandırılmayacağını vurgulamaktadır. Birbiri ile iletişim halinde ve aralarında geçişi mümkün olan katmanlardan oluşan bilinç yapısını oval diyagramda göstermektedir (2012: 17).

Assagioli'nin geliştirdiği oval diyagram Frager tarafından nefes aşamalarına adapte edilmiştir. Benliğin aşamaları diyagramları incelendiğinde bilincin üç seviyesi görülmektedir. Ovalin en üst düzeyi olan yüksek bilinç, psişenin manevî, aşkın ya da ben ötesi kısmını temsil etmektedir. Orta bilinç, psişenin uyanıklık alanı iken dairenin dışındaki alan hâlihazırda uyanık olmayan ancak kolaylıkla canlandırılabilen hatıraları içermektedir. Ben (ene) orta bilincin merkezinde kim olduğuna dair sınırlı duygunun merkezi olarak nitelendirilmektedir. En alttaki düşük bilinç ise bastırılmış travmatik hatıraların ve dürtülerin bulunduğu Freud'daki bilinçaltı kavramı ile tanımlanabilmektedir. Buradaki materyal güçlü bir baskı bariyeri ile GABD den uzak tutulmaktadır.

Mistik veya manevî tecrübeler sonucunda tecrübe edilen yüksek bilinçte Allah ile danışan arasında bulunan perdelerin kalktığı hissedilmektedir. Burada Cemalî sıfatlar en derin şekilde tecelli etmektedir. Ruh ovalin en üstüne yerleşmiş halde ovalin her yerini kapsamakla birlikte psişeden farklı ancak birleşik olarak bulunmaktadır. Allah ile doğrudan ilişki kuranın ruh olduğu kabul edilmektedir. Ruh, GABD dışında faaliyet göstererek kılavuzluk etmektedir. Her danışan farkında olmasa da ruh Allah ile sürekli ilişki içerisinde bulunmaktadır.

Şekil-1:
Nefs-i emmare



Nefs-i emmare aşamasında üst bilinç ile bilinç güçlü bir bariyer ile birbirinden ayrıldığı için yaşam anlam, sevgi ve mutluluktan kopuk olarak hissedilmektedir. Yüksek bilinçaltındaki materyal bilince sızmayı başarır ise danışana mutluluk dolabilmektedir. Ancak nefis-i emmare aşamasında geçişe izin verilmemektedir. Ruh tamamen devre dışı olduğu için

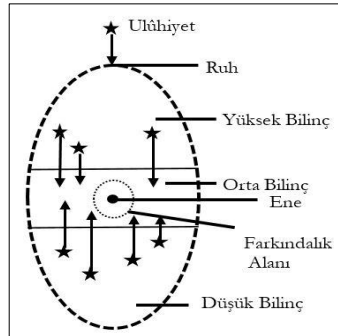
'Ben' psişenin merkezinde olduğunu düşünmektedir. Orta ve alt bilinç arasındaki sınır çok kalın olmakla birlikte geçişler olabilmektedir. Farkındalık arttıkça dürtülerin egemenliği azalmaktadır (Frager, 2018: 85; Ayış, 2019; 556). Nefs-i emmare'de ağır basan haller korku (havf) ve ümit (reca)'tir.

İnsan nefsin arzu ve isteklerini dizginlemiş ve varoluşunun tabiatını bozmamışsa kendisini bir üst açıdan görmeye başlamaktadır. Bir üst basamak olan nefs-i levvamede yaşanacak haller tevekkül (güvenme), tefviz (yaşamadan hazır olma), sîka (sonucunu hissetme ve teslim olma) ve sekinedir. İnsan can ile bağlantı kurarak Allah ile ilişkisini yeniden idrak ettikten sonra kanaat, hayret, huşu, hayranlık gibi değişik haller yaşamaya başlamaktadır. Bu halleri yaşayabilmek için nefsin dönüşümü gerekmektedir (Peker, 1993: 43).

Danışan nefs-i emmarenin hükümdarlığı altında içinde bulunulan durumu fark edememektedir. İman ve iç farkındalık ışığı güçlendikçe kişi kendini bilmeye başlamaktadır. Nefs-i levvame bilincin olduğu ilk aşama olarak kabul edilmektedir. Bu aşamada değişme yeteneği yeterli seviyede olmasa da ben merkezli yaklaşımın olumsuz etkileri fark edilmeye başlanmaktadır (Frager, 2018: 86). Bu aşamada nefsin sıfatları manevî gurur, ikiyüzlülük, inanç katılığı, dünyevî hazlar peşinde koşmaktır. Bu nefis yapısı Freud'un 'süperego' kavramından farklılık arz etmektedir.

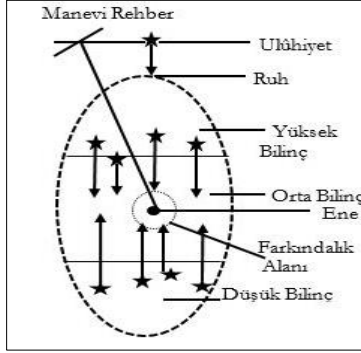
Nefs-i levvame ilahî bağlantısı olan vicdanı temsil etmektedir. Dolayısıyla bir üst bakıştan bakılarak nefs-i emmarede çözüm bulunamayan ölüm, özgürlük, yalnızlık ve anlam gibi varoluşsal kavramların düğümleri giderilmektedir. Nefs-i emmarenin tekliflerine mukavemet gösterebilen danışan bu aşamaya çıkabilmekte ve ilahî ışığın tesirleri başlayabilmektedir (Merter, 2014: 192).

Şekil-2:
Nefs-i levvâme



Nefs-i levvame aşamasında psişenin manevî yönlerini ayıran bariyer bu aşamada incelmektedir. Yüksek bilinçaltının ışığı bilince girdikçe danışan kendisini ve alt bilinçten gelen dürtüleri daha iyi farkına varmaktadır. Ancak bu dürtüler ve benlik hala güçlü halde bulunmaktadır.

Şekil-3:
Nefs-i mühlimme



İbadet ve tefekkür gibi manevî faaliyetlerden zevk alınmaya başlandığı aşama Nefs-i mühlimme aşamasıdır. Varlıklara karşı sevginin hissedildiği aşama burada gerçekleşmektedir. Mekanik davranışların gerçek uygulamaya geçişi olarak nitelendirilebilmektedir. Bu aşamanın sıfatları cömertlik, küçük şeylerle tatmin olma, Hakk'a teslimiyet, tevazu ve tövbe olarak söylenebilmektedir (Peker, 1993: 43). Yaşamda karşılaşılan acılar azalmaz ancak bu aşamadaki kişi artık acıların dışarıdan izlemeye başlamaktadır (Merter, 2012: 198).

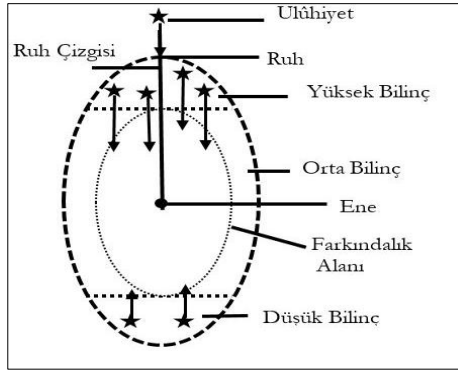
İlham, iç kılavuz sesin işitilmesi ile gerçekleştiği gibi manevî rehberin iç ses haline gelmesi sonucu oluşabilmektedir. Bu ilhamlar nefsi kendisiyle gurur duyma, kendisini önemseme gibi sıfatlara sebebiyet verdiği için dikkat edilmesi gerekmektedir. Manevi tecrübe ve farkındalık yeteneği kibire sebebiyet verebilmektedir (Ayış, 2019: 559). İlham ile meşgul olan sanatçılar, yazarlar, müzisyenler ve bilim adamları arasında zaman zaman ilhamın kaynağının kendileri olduğunu zannetmeleri olarak tesir etmektedir. Bu aşamada tamamen aydınlanmış olduğunu zannetme de bir diğer yanılsama olarak ortaya çıkmaktadır (Frager, 2018: 89-91). Ancak ilhamın asli kaynaktan olduğu bilindiğinde keşf, hayret, himmet, hikmet gibi latif halleri oluşturmaktadır (Merter, 2012: 198). Burada manevi danışmanın nefsi-i mutmain mertebesinde olması ve ruhsal psikosentezini gerçekleştirmiş olması önem arz etmektedir (Merter, 2014: 121).

Nefs-i mülhimme diyagramında yüksek bilinçten akışın gerçekleşmesi daha çok görülmektedir. Yüksek ve alt bilinç konusunda daha fazla farkındalık yaşadığı için orta bilinçaltı genişlemiştir. Ancak 'ben' psişenin merkezi olarak varlığını sürdürdüğü için yüksek üst bilinçten gelen dürtüler saptırılarak manevi gelişme yerine ego amaçlı kullanılabilir. Bu aşamada henüz ruh ile ben arasındaki bağlantı sağlanamamıştır. Bu nedenle manevi rehber bu bağlantıyı kurmaya yardımcı olmaktadır. Danışanın içindeki Kutsal'ı bulmadan önceki adımı olarak gerçekleşmektedir (Frager, 2018: 91-93).

Nefs-i mutmainne aşamasında Allah'a güvenmek, tefviz (ileride olabileceklere daha olmadan hazır olmak) (Merter, 2012: 141), iyi ameller, manevi zevk, ibadet, şükür ve rıza sıfatları bulunmaktadır. Bu aşamada hikmet ve sevgi anlayışı hâkimdir. Kalp açıldığı için kalpten gelen nur kötü sıfatları gidermek sûretiyle iyi sıfatları karakterize etmektedir. Bu aşamada önceki aşamalarda gerçekleştirilen mücadele sona erdiği için önceki sıfatlar kötü olarak değerlendirilmektedir. Bu aşamada Allah'dan gayrılık duygusu azaltılarak psişedeki kimlik ve eğilimler birleştirilmektedir (Ayış, 2019: 560).

Bu konumdaki danışanın hali 'maneviyat savaşçısı' olarak adlandırılmaktadır. Bu noktada benliğin tesiri devam etmekte ancak murâkabe ve münâcaat ile kontrol edilebilmektedir. Allah sevgisine dayanan başına her gelen durumda memnun olma hali söz konusu olmaktadır. Bu aşamada alt aşamalardaki beklentili sevginin yerini aşk almaktadır. Bu aşk ile Hakikat zuhûr etmeye başlayarak insan ve eşyanın aslı belirlemektedir (Merter, 2012: 141).

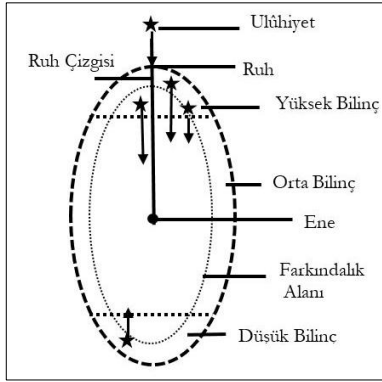
Şekil-4:
Nefs-i mutmainne



Bu aşamada oval diyagramda yüksek bilincin enerjilerinden daha çok istifade edilmekte, alt bilincin dürtüleri etkilerini azaltmaktadır. Danışanın psişesinin derinliklerinde daha şuurlu hale gelmekte ve içsel hoşnutluk ve huzur artmaktadır. Ben-ruh eksenini genişletmek geçici kaygıların yerini ebediyet ve ölümsüzlük anlayışı almakta ve ben dönüşümünü tamamlamaktadır (Ayış: 2019: 561). Ben psişesinin merkezi olmaktan çıkarak dürtülerin gücüne karşı güvene girmektedir (Frager, 2018: 93-96).

Nefs-i raziyye aşamasında danışan hakkına razı olmanın yanında yaşadığı güçlüklerle de rıza göstermektedir. Bu aşamada olanlar kendilerine ne olursa olsun Allah'a şükran duygusunda kalmaktadırlar (Ayış, 2019: 562). Danışanlar Allah'ın rahmet ve iyiliği ile kuşatılmış olduğunun farkındalığına bu aşamada ulaşmaktadırlar. Bu nedenle duyduğu şükran duygusu en acı olayları dahi olumlu olarak göstermektedir (Peker: 1993: 44).

Şekil-5:
Nefs-i râziyye

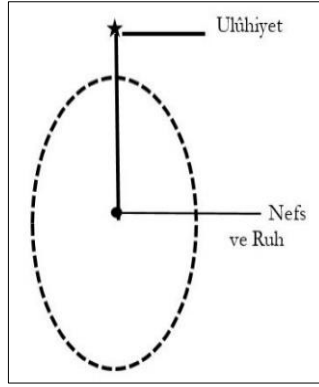


Bu aşamanın sıfatları istiğna (gönül tokluğu), ihlas, tefekkür ve zikirdir. Bu aşamada Allah'a odaklanma arttığı için Allah ile danışan arasında içten bir iletişim oluşmaktadır. Bu aşamada danışan yüksek ve alt bilincin tüm yönlerinin farkında olmaktadır. Daimî bir zikir (hatırlama) ve idrak hali mevcut olmaktadır (Ayış, 2019: 561). Bu aşamada ben ruh eksenini derinleştirdiği için bilinçaltı olarak bilinen artık bilinçli olarak idrak edilmektedir. Allah'ı hiçbir zaman unutmayanlar için bu dünyanın sınamaları ve acıları bir rüya olarak hissedilmektedir (Frager, 2018: 96-98). Alt aşamalardaki bir takım oyunlara katıldığı için farkında olarak icracı değil adeta izleyen konumunda bulunmaktadır. Bu durum psikolojide derealizasyon olarak tanımlanmaktadır (Merter, 2014: 202).

Alt aşamalardaki niteliklerden ve rollerden bir daha dönmek üzere sıyrılmak tasavvufta 'fena' olarak tanımlanmaktadır. Bu duruma

ek olarak rasyonel düşüncenin oluşturduğu dünyevî kavramların aşılması veya tüm bilinçli korteks ile yapılan düşüncenin durması hali olarak tanımlanmaktadır. Kaybolan niteliklerin yerini ilahî nitelikler (ilahî isim ve sıfatlar) kişilikte yer almaya başlamaktadır. Buzun denizde çözülmesi gibi insanın Allah'da erimesi nefs-i mutmainnede başlamakta ve nefs-i raziyye'de kemale ermektedir. Bundan sonraki hal 'bekâ' hali olarak tarif edilmektedir (Merter, 2014: 145-146).

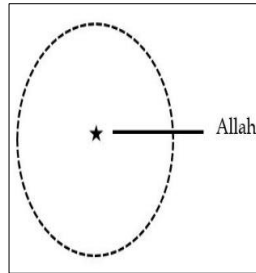
Şekil-6:
Nefs-i marziyye



Nefs-i marziyye aşamasında nefs ile ruh birlik haline ulaşmaktadır. Bu aşamada dünya bütün ve birleşik olarak görülmektedir. Bu içsel vahdet halinde kişi Allah'ın onun hakkındaki kararına gönül hoşnutluğu ile kabul etmektedir. Dış dünyaya yönelik istekler sona ererken iç dünyada büyük bir zenginlik yaşanmaktadır (Ayış, 2019: 563).

Oval diyagramda nefs ve ruh birleşmekte ve psişedeki ikilem ve zıtlıklar ortadan kalkmaktadır. Kişideki bu birlik sayesinde dünyadaki ilahî birlik fark edilmektedir. Bu durum kırık aynanın çokluk içindeki yansımasının onarıldıktan sonra tek bir görüntüye ulaşmasına benzetilebilmektedir.

Şekil-7:
Nefs-i sâfiyye



Nefs-i safiyye aşamasında danışan benliğinin ötesine geçmektedir. Ancak çok az kişi bu seviyeye ulaşabilmektedir. Bu aşama ‘ölmeden önce ölmek’ olarak tanımlanmaktadır (Peker, 1993: 49). Aşk ile kişi kendinden kurtularak mutlak Hâkim ve Kâdir hükümdarın huzurunda olmak olarak nitelendirilebilir. Nefsin en üst düzeyi nefs-i sâfiyye olarak bilinmektedir (Frager, 2018: 100). Bu aşamada kişilik tıpkı saf ve mükemmel bir kristal gibidir ve ilahî vâridatı neredeyse hiçbir kayıp ya da bozulmaya uğratmadan yansıtmaktadır. Nefsin bu nihâî dönüşümü aşırı derecede nadir görülen bir başarı olup, yalnızca büyük evliyalarda ve peygamberlerde bulunmaktadır (Frager, 2018: 30). Sâfi nefis diyagramında okyanusun içinde erimiş tuz gibi benlik ile Allah arasında hiçbir sınır bulunmamaktadır. Var olan tek şeyin Allah olduğunun farkına varmaktadır (Ayış, 2019: 564).

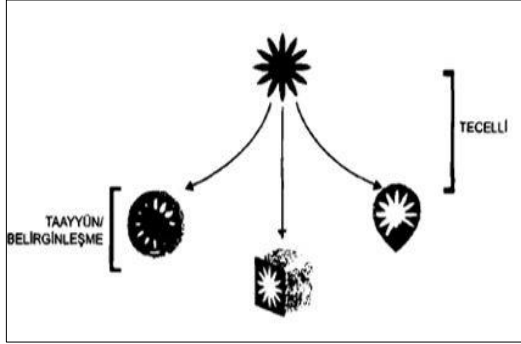
Alt benlik ile ruh arasında kişide tıpkı fiziki kalp gibi çalışan manevi kalp bulunmaktadır. Bir yüzü maneviyat diğer yüzü alt benliğe dönük olarak bu iki âlemi dengeleme vazifesi görmektedir. Öfke, korku, açgözlülük gibi nefisten gelen duyguları hikmet ve nur ile arındırmaktadır. Nefs arzu ve istekleri ile ilgilenmekteyken manevi kalp ancak Allah’ı anmaktan zevk almaktadır. Manevi kalp kişinin sözleri veya davranışlarına göre şekillenmektedir (Frager, 2018: 46-47). Nefs aşamalarında ilerlemenin hedefi kalpleri geliştirerek dua edecek hale getirmektir. Nefs (alt benlik) sadra girip kişiyi olumsuz eğilimlere yönlendirmeye çalışmaktadır. Kalbin iman nuru nefsin sadra egemen olmasını önleyebilmektedir. Ancak bunun için başkalarına zarar verme ya da dürüstlük, doğruluk, şefkat gibi evrensel manevî değerleri ihlâl ederek kalbin kapatılmamış veya katılaştırılmamış olması gerekmektedir.

İç âlemimizde gizli olanı kavrayabilmek ve ilahî isimleri yansıtabilmek için yumuşak, hasas ve bilen bir kalbe sahip olmak gerekmektedir (Frager, 2018: 53). Sadr amellerimize bağı olarak genişleyebilir veya darabilirken manevi kalp güneş ışığı gibi sabit kalmaktadır. Manevi kalbi perdeyecek üç unsur bulunmaktadır. Bunlar; ihmâl, unutkanlık ve itaatsizlik olarak bildirilmektedir. Bu durumda manevi kalbin nefis (alt benlik) üzerindeki tesir gücü azalmaktadır. Ancak farkındalık ve geri dönüşle (tevbe) bu perdeler kalkabilmektedir (Merter, 2014: 55).

Nefsin aşamalarında en alt konumdaki nitelikler alışkanlığa dönüştüğünde dinamik ve dikey olan zaman yatay ve statik hale gelmektedir. Bu durum daha hızlı zaman akışının olduğu bir üst kata çıkılmasına engel olmaktadır. Nefs-i emmare ile ruh arasındaki her ara katın isteklerden kaynaklanan kendine has bir zamanı bulunmaktadır. İsimlerin te-

cellisi ile istemenin arasında bir ilişki bulunmaktadır. Her an yeniden yaratılış (Kuran 55/29) kanuna göre her olay bir ismin tecellisine ve buna tekabül eden bir belirginleşmeye (taayyüne) tekabül etmektedir. Zamanı geldiğinde her hale kabının yapısına göre bir tecelli gerçekleşmektedir.

Şekil-8:
Kaba göre tecelli ve taayyün
(Merter, 2012: 248).



Haller her an değiştiği için tecelliler de değişmektedir. Alt nefis aşamalarındakiler tecellinin zamanını beklemediği için mutsuz ve doyumsuz olmaktadır. Ancak hal tamamlandığında kab hazır olmakta ve tecelli vuku bulmaktadır. Üst nefis aşamalarındakiler sabırla beklemenin sonucunda tecellinin olacağını bildikleri için teslimiyet, tevekkül, rıza, güven ve ümit içinde yaşamaktadırlar (Merter, 2012: 249).

Danışanların değer yönelimleri ve haz odaklı yaşamları ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar bu bilgileri doğrulamaktadır. Dini değerlere yönelen danışanların aşkın Tanrı tasavvurunun daha güçlü olduğu gözlemlenmiştir. Bu danışanların aşkın varlığa itaatlerinin, istek ve arzuları sınırlandırmalarının, ahlâkî sınırlar içerisinde yaşamalarının daha yüksek olduğu ortaya konulmuştur. Haz odaklı olan danışanların Tanrı ile ilişkilerinin olumsuz yönde etkilendiği kaydedilmiştir (Asar,2020: 89). Duriez ve arkadaşları (2001: 93-113) benzer sonuçlara ulaşarak Tanrı'yı tasavvur etme ile haz odaklı yaşam arasında negatif ilişki tespit etmiştir. Emre ve Yapıcı (2015) haz odaklılık ile Tanrı'yı hissetme arasında negatif ilişki saptamıştır. Bu bulgular düşünce ve duygularını kontrol ederek tekâmülünü gerçekleştiren danışanların içsel bir Tanrı tasavvuru oluşturabildiklerini göstermektedir.

Markus ve Kitiyama (1991) danışanların olumsuz yaşam olayları karşısında güvende hissetmesinin aile, çevre özellikle de Tanrı'yla bütün-

leşmesine bağlı olduğunu belirtmişlerdir. Güven ve sevginin içselleştirildiği danışanlarda Tanrı'yla ilişkilerle beraber toplumsal ilişkilerin iyileştiği görülmektedir (Mehmedoğlu, 2011: 243). Bununla birlikte modernite, sekülerizm, özgürlük algısı gibi psiko-sosyal faktörlerin haz odaklı yaşamı tetikleyerek Tanrı tasavvurunu ve Tanrı'yla ilişkileri olumsuz etkileyeceği kaydedilmiştir (Gülfil, 2019: 1296). Özdoğan, danışanların kendilerinden yola çıkarak Tanrı'yı tasavvur etmelerinde kendileriyle bir paralellik olduğunu saptamıştır. Latif değerlere sahip olan danışanların Tanrı'yı da affeden, seven, koruyan gibi Cemâli sıfatlarla tanımladıkları görülmüştür. Bunun sonucunda danışanlarınolumsuz yaşam olaylarına daha iyimser bakarak daha anlamlı bir yaşam ve pozitif ilişkiler deneyimledikleri vurgulanmaktadır (2005: 135-161).

Bu veriler ışığında insanın yükselebilmesi için bazı isimleri tekrar tekrar yaşamak yerine kendisindeki tüm isim potansiyellerini harekete geçirmesi gerekmektedir. Bunun sonucunda yarım daireler (gestaltlar) kapanarak tekâmül gerçekleşerek birlik bilincine ulaşılacaktır. Bir üst katta aldığı Rahmet'i vererek insan içindeki derin huzuru hissedebilmektedir. Böylelikle alt bilincin dürtüleri üst katlarda evrenin hareket ettirici gücü olan sevgiye dönüşmektedir (Merter, 2012: 252). Burada önemli olan husus benliğin bilinç içeriklerinden kurtarıldığı gibi yüksek öz ile özdeşleşme düşüncesinden de uzaklaştırılması gerekmektedir. Benlik kendi kapasite ve hakikati içinde anlaşılıp yaşamda bu ayrımın yapılması önem arz etmektedir (Assagioli, 1991: 121-122).

S o n u ç

Evrende varlık olarak nitelendirilen maden, bitki, hayvan ve insan varoluşu gereği ruha muhtaçtır. Varoluşsal aşamalarda bu ruh gelişimi ilahî olan ruhu yansıtabilme potansiyeline göre sırasıyla artmakta ve insanda zirveye ulaşmaktadır. Ancak insan bazen ilahî olanı tanımlayamadığı için bazen de yaşadığı olayları veya kendisini araya koyduğu için oluşan perdeler nedeniyle bu potansiyelini tam olarak gerçekleştirememektedir. Bu nedenle dünyaya geliş amacı olan tekâmüle ulaşmamaktadır. Bu makalede insanın tekâmül sürecinde nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olabileceği ve bulunduğu basamakları çıkarken izleyeceği kademeler olan varlık aşamaları ele alınmıştır. Bunun için İbnü'l Arabî'nin ilahî isimler teorisi ve Assagiolini'nin bilinç aşamaları üzerine entegre edilmiş nefis aşamaları incelenmiştir (Frager, 2018: 85).

Frager'e göre nefsin her aşaması ilahî isim ve sıfatlarla ilişki içerisinde bulunmaktadır (2018: 71). Bu aşamalarda yükselen insan barış, huzur, sukûnet ve kemâl hallerine ulaşabilmektedir. İnsan isimlerin tamamını toplama özelliğine sahip olduğu gibi serbest iradesi ile seçim yapma

özgürlüğüne de sahip bulunmaktadır. Ancak bir üst aşamaya geçmenin şartı zıtlıkların birleşmesi olarak kabul edilmektedir. Örnek olarak nefret-sevgi, öfke-hilm, kaygı-huzur, şehvet-saygı, hırs-cömertlik birleştiğinde bir üst aşamaya geçilmekte ve burada yeni bir hal ile tanışılmaktadır. Benliğin yaptığı seçimler sonucunda an şuurunda bilinçte aydınlanma gerçekleşmekte bunun sonucunda hal değişmektedir. Değişen hal ile birlikte perdeler kalkarak tecelliler başlamaktadır. Burada tekâmülün şartı yaşam boyunca ilerlerken düşünce ve davranışlarda saflaşma (tasfiye) olarak nitelendirilebilecek temizliğin yaşanması olarak kabul edilmektedir (Merter, 2014: 445). Böylelikle ‘birlik bilinci’ne ulaşılarak yaşamda anlamın bulunmasına katkı sağlanmaktadır.

Danışan ilahî isim ve sıfatlarla kendisini doğru konumlandırırsa yaşamsal olaylarda karşılaştığı durumlar ne kadar acı ve karmaşık olursa olsun sonrasında üzerine derin bir sukûnet/sekine halinin geldiğini fark edebilmektedir (Merter, 2014: 436). Yaşanan olumsuzlukların uykudan uyanma deneyimi olduğu ve yaşamın amacının evrende Tanrı’yı bulma olduğu fark edildiğinde yaşamın anlamı ve mutluluğu da kendini gösterecektir. Araştırmalarda Celâl ve Cemâl sıfatlarını birlikte içeren aşkın Tanrı tasavvuru ve Tanrı’yla içkinleştirilmiş ilişkilerin manevi danışmanlık sürecine dâhil edilmesinin olumsuz yaşam olaylarıyla başa çıkma, yaşamın anlamını bulma ve iyi oluşun sağlanmasına olumlu katkı sağladığı kaydedilmiştir (Kasapoğlu, 2017: 277; Özgen, 2017: 31; Yusupu, 2017: 317).

Manevi danışmanın, manevi danışmanlık ve rehberlik sürecinde danışanı Tanrı tasavvurunu konuşurken olumlu veya olumsuz olarak nitelendirmekten kaçındırması önem arz etmektedir. Danışanın Tanrı’yı tasavvur ederken Zât’ında aşkın, isim ve sıfatlarında bütünsel olarak tasavvur etmesinin manevi danışmanlık sürecine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Danışanın Tanrı ile ilişkisinde haz odaklı düşünce ve davranışlar yerine, Tanrı’ya itaat ve ahlâkî sınırlara dikkat eden davranışlar sonucunda Tanrı ile bütünleşmeye yönelmesinin olumsuz yaşam olaylarında kendisini güvende hissetmesini sağlayacağı sonucuna ulaşılmıştır.

Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarında bu model uygulanırken danışmanın yeterli süpervizyona sahip olması gerekmektedir. Danışanın Tanrı ile ilişkisinin olması ve bu yöntem için istekli olma ön şartını sağlaması beklenmektedir. Sonraki araştırmalarda psikoloji ve teoloji kuramlarından kaynak alınarak oluşturulan manevi danışmanlık uygulamalarının alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Alçelik, Z. (2013). *Yaşlılık döneminde Tanrı tasavvuru ve benlik saygısı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Arabi, M. İ. (1980). *Fususul-hikem (thk. Ebu'l-Ala Affi)*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Arabi, M. İ. (2008). *Varlık ağacı şeceretu'l kevn*. İstanbul: Kitsan basım yayın.
- Arabi, M. İ. (2017). *Fütubat-ı Mekkiyye*. (çev. E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Arıcı ve Tokur (2017). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Tanrı algıları ve hoşgörü eğilim düzeyleri arasındaki ilişki. *Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar Dergisi*, 12(10), 31-48.
- Arslan, H. (2011). Dindarlığın boyutları, algıları ve uygulamaları. *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4(7), 39-62.
- Asar, Ç. (2020). *Lise öğrencilerinin Tanrı tasavvuru ile değer yönelimleri arasındaki ilişki üzerine bir araştırma: Yalova örneği*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Assagioli, R. (1991). *Transpersonal development: The dimension beyond psychosynthesis*. Detroit: The Aquarian Press.
- Assagioli, R. M. (2012). *Psychosynthesis: A collection of basic writings*. USA: The Synthesis Center Inc.
- Avcı, S. (2005). *El-Fütühâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabî'nin hadis anlayışı*. İstanbul: Ensar Yayıncılık.
- Ayış, M. Ş. (2019). Nefis mertebelerinin psikolojideki karşılıkları üzerine bir değerlendirme: Robert Frager Örneği. *Süirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, 547-567.
- Arslan, H. (2011). Dindarlığın boyutları, algıları ve uygulamaları. *Hikmet Yurdu Düşünce Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 4(7), 39-62.
- Bayraktutar, M. (2019). *İmam hatip lisesi öğrencileri örnekleminde dini başa çıkma ve Tanrı tasavvuru ilişkisi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Benson, P. & Spilka, B. (1973). God image as a function of self-esteem and locus of control. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12(3), 297-310.
- Bonab, B. G. & Namini, A. S. (2010). The Relationship between attachment to God and reliance on God. *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 5, 1098-1104.
- Borella, J. (2017). *Dinsel simgeliğin bunalım*. (çev. F. L. Topaçoğlu). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bowlby, J. (1988). *Asecure base: Parent-child attecment and belaty human development*. London And New York: Routledge-Basic Books.

Çalışkan, H. ve Sağlam H. İ. (2012). Hoşgörü eğilim ölçeğinin geliştirilmesi ve ilköğretim öğrencilerinin hoşgörü eğilimlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 2 (2), 1431-1446.

Cili, A. (2006). *Meratib-i Vüçüd*. İstanbul: Furkan Kitaplığı.

Dalfidan, B. (2019). *Tanrı tasavvuru ve mutluluk ilişkisi. (Bursa-İstanbul örneği)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Delgado, C. (2005). A discussion of the concept of spirituality. *Nursing Science Quarterly*, 18(2), 157-162.

Dezutter, J. & Luyckx, K. & Schaap-Jonker, H. & Büssing, A. & Corveleyn, J. & Hutsebaut, D. (2010). God Image and happiness in chronic pain patients: The mediating role of disease interpretation. *Pain Medicine*, 11(5), 765-773.

Duriez, B. & Fontaine, J. R. J. & Luyten, P. (2001). La religiosité influence-t-elle encore notre vie? Nouvelles preuves soutenant la différenciation des structures de valeurs en fonction de différents types de religiosité. [çinde] *Religion et Développement Humain* (ss. 93-113). Ed. V. Saroglou & D. Hutsebaut. Paris: L'Harmattan.

el-Acluni, İ. M. (2019). *Keşfü'l hafa* (çev. M. Genç). İstanbul: Beka Yayınları.

el-Afifi, E. A. (2000). *Fusûsü'l Hikem okumaları için anahtar kavramlar*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Emre, Y. & Yapıcı, A. (2015). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşlarının değer yönelimleri. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(2), 329-350.

Frager, R. (2018). *Kalp, nefis ve rub*. İstanbul: Sufi Kitap.

Göcen, G. & Genç, M. (2019). Ebeveyn kaybı yaşamış bireylerde otobiyografik bellek, Allah tasavvuru ve dini başa çıkma. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2019(40), 313-349.

Gülfil, D. (2019). Ateistlerde olumsuz Tanrı algısının psiko-sosyal açıdan değerlendirilmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 1289-1312.

Gündüz, Ş. (2016). *Dinler tarihine giriş. Yaşayan dünya dinleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Hayta, A. (2017). *Allah'a bağlanmak*. İstanbul: Onto Yayınevi.

Hayta, A. (2006). Anneden Allah'a: Bağlanma teorisi ve İslâm'da Allah tasavvuru. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(12), 29-63.

Hoffman, L. (2010). Working with the God image in therapy: An experiential approach. *Journal of Psychology and Christianity*, 29(3), 268-272.

Izutsu, T. (2012). *Kur'an'da Tanrı ve insan*. (çev. M. K. Atalar). İstanbul: Pınar Yayınları.

Izutsu, T. (1998). *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki anahtar kavramlar*. (çev. A. Y. Özemre). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

İbn Sîna. (2017). *Kitabu's-şifa: Metafizik*. (çev. E. Demirli & Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Karlık, Z. (2021). *Manevi danışmanlık ve rehberlikte kriz terapisi üzerine düşünceler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi.

Kartal, A. (2009). *İlabî isimler teorisi: Allah insan ilişkisi*. İstanbul: Hayy Kitap.

Kasapoğlu, F. (2017). Terapötik süreçte maneviyatın değerlendirilmesi. [çinde] *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar ve Uygulamalar*. Ed. H. Ekşi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Kılıç, M. E. (2018). *İbnü'l Arabî*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi.

Koç, A. (2011). *Üniversite öğrencilerinde Tanrı tasavvuru, benlik algısı ve öfke yaşantısı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kula, T. (2012). *Ergenlerde öfke duygusu; benlik algısı, Tanrı algısı, suçluluk ve utanç duyguları açısından bir değerlendirme (Diyarbakır örneği)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kuşat, A. (2006). *Ergenlerde Allah tasavvuru: Dindarlığın sosyo-psikolojisi*. Adana: Karahan Kitapevi.

Lange, L. L. & Dolan, S. L. (2021). The role of God image in alcohol and mental health outcomes for trauma-exposed adults. *Alcoholism-Clinical And Experimental Research*, 45, 237A-237A.

Markus, H.R. & S. Kitayama (1991). Culture and the self: Implication for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.

Maturidi. (2003). *Kitabü't tevhid*. (çev. B. Topaloğlu). İstanbul: İSAM Yayınları.

Mehmedoğlu, A. U. (2011). *Tanrıyı tasavvur etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Merter, M. (2012). *Dokuz yüz katlı insan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Merter, M. (2014). *Psikolojinin üçüncü boyutu nefis psikolojisi ve rüyaların dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Merwe, E. K. & Eeden, C. & Deventer, H.J.M. (2010). A psychological perspective on God-belief as a source of well-being and meaning. *HTS Theological Studies*, 66(1), 1-10.

Mijares, S. G. (2015). *Modern psychology and ancient wisdom: Psychological healing practices from the world's religious traditions*. New York: Routledge.

Nurbakhsh, J. (1992). *The psychology of sufism*. London/New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications.

Özdoğan, Ö. (2005). İnsan Allah ilişkisi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7, 135-161.

Özgen, G. (2017). Tanrı algısı ve psikodinamik terapide kullanılması. [içinde] *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat: Kuramlar Ve Uygulamalar*. Ed. H. Ekşi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Peker, H. (1993). Tasavvuf psikolojisi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 35–52.

Pickard, J. G. & Nelson-Becker, H. (2011). Attachment and spiritual coping: Theory and practice with older adults. *Journal of spirituality in mental health*, 13, 138–155.

Piaget, J. (2000). *Çocukta zihinsel gelişim*. (çev. H. Portakal). İstanbul: Cem Yayınları.

Rizzuto, A. M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Potvin, R. H. (1977). Adolescent God images. *Review of Religious Research*, 19(1), 43-53.

Schumacher, E. F. (2018). *Aklı karışıklar için kılavuz*. (çev. M. Özel). İstanbul: Küre Yayınları.

Schuon, F. (1997). *Varlık bilgi ve din*. (çev. Ş. Yalçın). İstanbul: İnsan Yayınları.

Sülü-Uğurlu, E. (2014). Hemşirelikte manevi bakım uygulaması. *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*. 5(3), 187-191.

Stroope, S. & Draper, S. & Whitehead, A.L. (2012). Images of a loving God and sense of meaning in life. *Soc. Indic Res.* 111, 25-44.

Seyhan, B. Y. (2014). Üniversite öğrencilerinde Tanrı tasavvuru ve psikolojik iyi olma hali üzerindeki ilişkiler. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII(1), 65-97.

Tart, C. (1975). *States of consciousness*. New York: Plume.

VanLaarhoven, H. & Schilderman, J. & Visser, K. & Verhagen, C. & Prins, J. (2010). Images of God in relation to coping strategies of palliative cancer patients. *Journal of Pain and Symptom Management*, 40(4), 495-501.

Vitz, P. C. & Lynch, C. P. (2010). Thérèse of Lisieux from the perspective of attachment theory and separation anxiety. *International Journal for the Psychology of Religion*. 17(1), 61-80.

Wei, M. & Ku, T.Y. & Chen, H.J. & Wade, N. & Liao, K.Y.H. ve Guo, G.J. (2012). Chinese Christians in America: Attachment to God, stress, and well-being. *Counseling and Values*. 57, 162-180.

Winnicott, D. W. (1998). *Oyun ve gerçeklik*. (çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Wilber, K. (1977). *The spectrum of consciousness*. Wheaton: Theosophical Publishing House.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Kitapevi.

Yıldız, M. & Ünal, V. (2017). Tanrı Tasavvuru ile engelliliğe yönelik tutumlar arasındaki ilişki. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(4), 8-21.

Yıldıoan, Ç. (2012). *7-12 yaş arası çocuklarda Tanrı tasavvuru, Kırşehir/çiçekdağı ilçesi örneği*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri: Erciyes üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yurdaür, M. (1996). *Ayet ve hadislerde Esmâ-i Hüsnâ- Allah'ın isimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Yusupu, R. (2017). Yaşlılık sorunlarıyla baş etmede maneviyat ve manevi danışmanlık. [içinde] *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat Kuramları ve Uygulamaları*. Ed. H. Ekşi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

