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

MANEVİ DANIŞMANLIĞIN FELSEFİ TEMELLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Emel GÜVENÇ

BURSA-2022

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MANEVİ DANIŞMANLIĞIN FELSEFİ TEMELLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Emel GÜVENÇ

Danışman:
Prof. Dr. İsmail Çetin

İkinci Danışman:
Prof. Dr. Mustafa Koç

BURSA-2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, **Din Felsefesi** Bilim Dalı'nda 711521016 numaralı **Emel GÜVENÇ'in** hazırladığı **"Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri"** başlıklı **Doktora** Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, **…….** günü ……. saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **……** olduğuna **…….** ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
……
…….

Üye
……..
……

Üye
…….
……

Üye
…….
……

Üye
…….
……

Tarih

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum "**Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Emel GÜVENÇ
Öğrenci No : 711521016
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Felsefesi
Statüsü : Doktora

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: **Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 336 sayfalık kısmına ilişkin, 20/05/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %5 dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar hariç
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı:	Emel Güvenç
Öğrenci No:	711521016
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Din Felsefesi
Statüsü:	Doktora

Danışman
Prof. Dr. İsmail Çetin

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Emel GÜVENÇ
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Din Felsefesi
Tezin Niteliği	: DoktoraTezi
Sayfa Sayısı	: xxi + 397
Mezuniyet Tarihi	: ……..
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İsmail Çetin & Prof. Dr. Mustafa Koç

MANEVİ DANIŞMANLIĞIN FELSEFİ TEMELLERİ

Bu çalışmanın temel amacı, manevi danışmanlığın felsefi temellerini araştırmak ve bu doğrultuda felsefi kaynaklara bağlı bakış açısının manevi danışmanlık alanına sağlayacağı katkıları incelemektir. Bu bağlamda çalışmada, pratik felsefi geleneğin temeline inilerek felsefenin ruhun bakımı için gerekli görüldüğünün ve maneviyatı yadsımayıp aksine kucaklayan bir düşünme etkinliği olarak yürütüldüğünün altı çizilmiştir. Antik Yunan felsefesinin ve İslam ahlak metafiziğinin yol gösterici ve mutluluk verici boyutuyla ele alındığı çalışmada, modern manevi danışmanlık uygulamalarına teorik temel sağlayacak felsefi öğretiler ve temalar üzerinde durulmuştur. Manevi danışmanlıkta felsefi düşünmenin değerinin, modern bireyin belirsizliklerinin ve maneviyat arayışının, felsefenin din ve maneviyatla olan ilişkisinin tartışıldığı bu çalışmada, din felsefesinin temel problemlerinden olan kötülük problemi, danışanın aşkın varlıkla ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Türkiye'de manevi danışmanlık alanına felsefi bir perspektiften bakan ilk çalışma olan bu araştırmada sonuç olarak; (i) manevi danışmanlık ve rehberliğin felsefi temellerinin olduğu; (ii) manevi danışmanlık hizmeti veren manevi danışmanların, gerek danışmanlığın amaçlarına ulaşmalarında gerekse kullandıkları teknikler açısından felsefi birikimden yararlanabilecekleri; (iii) manevi danışmanlık alanında, manevi danışman ve danışan arasında gerçek bir terapötik anlamanın sağlanıp sağlanamayacağının sorgulanabilmesi ve bu terapötik anlamanın ve yorumlamanın gerçekleşebilmesi için gerekli görülen teknikler açısından felsefi kaynaklardan yararlanılabileceği saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler:
Manevi Danışmanlık, Felsefe, Anlama, Yorumlama, Eleştirel Düşünme, Varoluşçu Felsefe, Tanrı İmgesi, Kötülük Problemi

ABSTRACT

Name and Surname	: Emel GÜVENÇ
University	: Uludag University
Institution	: Institution of Social Science
Field	: Philosophy and Sciences of Religion
Branch	: Philosophy of Religion
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xxi + 397
Degree Date	: …….
Supervisor	: Prof. Dr. İsmail Çetin & Prof. Dr. Mustafa Koç

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF SPIRITUAL COUNSELING

The main purpose of this study is to investigate the philosophical foundations of spiritual counseling and, in this direction, to examine the contributions of the perspective based on philosophical sources to the field of spiritual counseling. In this context, it is underlined in the study that philosophy is considered necessary for the care of the soul by going to the basis of the practical philosophical tradition and that it is carried out as a thinking activity that embraces spirituality, not denying it. In the study, which deals with Ancient Greek philosophy and Islamic moral metaphysics, which are perceived as a guiding and pleasing discipline, philosophical teachings and themes that will provide a theoretical basis for modern spiritual counseling practices are emphasized. In this study, in which the value of philosophical thinking in spiritual counseling, the ambiguities of the modern individual and the search for spirituality, the relationship of philosophy with religion and spirituality are discussed, the problem of evil, which is one of the main problems of the philosophy of religion, is examined in the context of the client's relationship with God. As a result of this research, which is the first study that looks at the field of spiritual counseling from a philosophical perspective in Turkey; (i) spiritual counseling and guidance has philosophical foundations; (ii) that spiritual counselors who provide spiritual counseling can benefit from philosophical knowledge in terms of both reaching the aims of the counseling and the techniques they use; (iii) In the field of spiritual counseling, it has been determined that philosophical sources can be used in terms of techniques deemed necessary to question whether a real therapeutic understanding can be achieved between the spiritual counselor and the client, and to realize this therapeutic understanding and interpretation.

Keywords:
Spiritual Counseling, Philosophy, Comprehension, Interpretation, Critical Thinking, Existential Philosophy, God Image, The Problem of Evil

ÖNSÖZ

Hayata felsefeyle bakmak, bireye, varlığın tüm boyutları üzerine geri dönülmez şekilde derin düşünme alışkanlığı kazandırır. Bu türden bir alışkanlık, kimi zaman varlığa dair düşünsel keşiflerle bireyi ruhsal doyuma ulaştıran, kimi zamansa düşünülenlerin ağırlığı altında ona zor zamanlar yaşatan bir alışkanlıktır. Hem entelektüel anlamda doyumsuz anlar yaşatan hem de oldukça yorucu olan ve zorluklarla bitirebildiğim bu tez çalışmamda, bana her zaman destek veren tüm yol arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Öncelikle tez boyunca yoldaşlığını esirgemeyen değerli akademik danışmanım Prof. Dr. İsmail Çetin'e, tecrübe ve birikimlerinden yararlanmamı sağladığı için kendine özgü sakinleştirici ve umut verici uslubuyla hep yanımda olduğu için teşekkür ederim.

Tez çalışmamda resmi ikinci akademik danışmanım olan ve bana kendime inanmayı öğreten saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mustafa Koç'a, her zaman güven veren ve cesaretlendiren sözlerinden ve tez konumun belirlenmesinden olgunlaşmasına kadar geçen süreçte sağladığı değerli akademik katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Ayrıca büyük bir titizlikle tezimin son okumasını yaptığı için kendisine minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Doktora eğitim dönemim boyunca kapısını her çaldığımda beni hiç geri çevirmeyen, felsefi birikiminden yararlandığım, alandan kıymetli bir akademisyen olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e kendi çalışma yoğunluğuna rağmen bana destek olmayı, olmamaya tercih ettiği için minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Doktora tez konusu olarak manevi danışmanlığın felsefi temellerini incelediğim bu süreç boyunca, başım her sıkıştığında soluğu kapısında aldığım dostum din psikoloğu Dr. Emine Kurt'a; bilime olan aşkından dolayı gönüllü olarak tezimi eleştirel bir gözle okuyan ve benim göremediğim noktalarda gören gözüm olan ve bundan dolayı beni kendisine minnettar bırakan değerli yol arkadaşım doktora öğrencisi Tuğşat Güzeloğlu'na çok teşekkür ederim. Ayrıca, tezimi içtenlikle okuyarak üzerine değerlendirmeler yapan ve tecrübelerinden yararlanma imkânını bana tanıyan alandan değerli arkadaşım din felsefesi uzmanı Dr. Yasin Gökhan'a da teşekkürü bir borç bilirim.

Akademik hayatımın her aşamasında hikmete duyduğu saygıdan dolayı sabırla ve sevgiyle yanımda yürüyen değerli eşim, yol arkadaşım Savaş Güvenç'e; benim için dua eden sevgili çocuklarım Yağmur Meryem Güvenç'e ve Deniz İbrahim Güvenç'e; varlığa bakış açısıyla yolumu aydınlatan kardeşim, kaderdaşım Meral Güney'e; sesi çok uzaklardan gelen ama aslında hep yanıbaşımda duran canım annem Seval Ayşe Eriş'e; doktora eğitimim boyunca her ümitsizliğe kapıldığımda kendimi yanında bulduğum can dostum ve güzel insan Hatice Kısa Hançer'e şükranlarımı sunarım.

Son olarak YÖK 100/2000 Doktora Burs Programı kapsamında hazırlanmış olan bu tezin tüm aşamalarında sağlamış olduğu kurumsal desteklerinden dolayı Yükseköğretim Kuruluna çok teşekkür ederim.

Bursa-2022 Emel GÜVENÇ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU iv
ÖZET v
ABSTRACT vi
ÖNSÖZ vii
İÇİNDEKİLER viii
KISALTMALAR LİSTESİ xi

GİRİŞ

1. Problem……...10
2. Amaç…….....12
3. Önem…….....13
4. Yöntem……..……14
5. Sınırlılıklar……...…… ..15
6. Temel Kavramlar……...…….16

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE VE İSLAM AHLAK METAFİZİĞİNDE MANEVİ DANIŞMANLIK TEMALARI

1.1. Manevi Danışmanlık ve Yaşama Sanatı Olarak Felsefe.. ….....……22
1.1.1. Antik Yunan Felsefesi Bağlamında Manevi Danışmanlığın İmkânı.....29
1.1.1.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Sokratik Bilgelik……33
1.1.1.1.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Sokratik Doğurtma Yöntemi…...38
1.1.1.2. Felsefi Bir Erdem Olarak Kendini Bilmek.....48
1.1.1.2.1. Manevi Danışmanlık Ekseninde Kendini Bilmek.....54
1.1.1.3. Manevi Danışmanlık Bağlamında Platon Felsefesi.....58
1.1.1.3.1. Mağara Alegorisi ve Manevi Danışmanlık İlişkisi 63
1.1.1.4. Manevi Danışmanlık Bağlamında Erdem Etiği 73
1.1.1.4.1. Antik Yunan Felsefesinde Erdem 78
1.1.1.4.1.1. Aristoteles ve Erdem.....82
1.1.1.4.2. Manevi Danışmanlıkta Erdem Eksenli Düşünme 88
1.1.1.5. Manevi Danışmanlıkta Sağaltıcı Etkileri Açısından Stoik Bilgelik.....97
1.1.1.5.1. Bir Yaşam Rehberi Olarak Stoa Ahlak Öğretisi 101

1.1.1.5.2.Arzuların Sınırlandırılması ve Doğaya Uygun Yaşama……106
1.1.1.5.3. Ölüm Düşüncesi ve Kader Anlayışı....111
1.2. Manevi Danışmanlıkta Psikolojik Sağlamlık Açısından İslam Felsefesi….117
1.2.1. İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Manevi Danışmanlığın İmkânı…….119
1.2.1.1. Razi ve Ruhsal İyileşme....122
1.2.1.2. Belhi ve Manevi Tedavi....126
1.2.1.3. İbn Hazm ve Bütüncül Arınma....128
1.2.1.4. Kindi ve Üzüntüyle Başa Çıkma....130

İKİNCİ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIKTA FELSEFİ DÜŞÜNME

2.1. Felsefenin Neliği ve Eleştirel Düşünme....137
2.1.1. Manevi Danışmanlık ve Felsefe İlişkisi....143
2.1.1.1. Felsefi Düşünmenin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı....149
2.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Hermenötik Yaklaşım....154
2.2.1. Bireyler Arasında Anlama Sorunsalı....159
2.2.1.1. Sosyo-Kültürel Bağlam ve Ön Yargı....168
2.2.1.1.1. İnsanlararası İlişkilerde Etiketleme Problemi....177
2.2.1.2. Bireylerarası Empatik Düşünme....182
2.2.1.3. Başkasını Anlamanın Önkoşulu Olarak Sevgi....186
2.2.1.4. Gerçek Anlamanın İmkanı ve Ben-Sen İlişkisi……195
2.3. Manevi Danışmanlık Bağlamında Fenomenolojik Yaklaşım....203

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIKTA VAROLUŞÇU FELSEFİ TEMALAR

3.1. Modern Batı Düşüncesi ve Seküler Bireyin Manevi Danışmanlık İhtiyacı 212
3.1.1. Modern Yaşamda Varoluşsal Sorunlara Felsefi Bakış....219
3.2. Bireyin Varoluşsal Aporileri....226
3.2.1. Kendine ve Diğerine Yabancılaşma....232
3.2.2. Ölümün Kaçınılmazlığı Bilinci ve Ölüm Kaygısı....242
3.2.2.1. Ölümle Başaçıkmada Sağaltıcı Felsefi Düşünceler....247
3.2.2.2. Ölümün Varoluşsal Açıdan Anlamlandırılması....253
3.2.3. Olumsal Bir Varlık Olarak Bireyin Rastlantısallığı....262
3.3. Telos Işığında İnsan Varlığı....266
3.3.1. Teistik Bir Anlamlandırma Biçimi Olarak Tanrı'ya İman....276
3.4. Varoluşçu Felsefede Olmakta Olan Birey....284
3.4.1. Manevi Danışmanlıkta Bireyin Varoluşsal Dönüşüm İmkânı....286

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIKTA FELSEFE - DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA

TANRI İMGESİ VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

4.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Felsefe - Din İlişkisi 293
4.1.1. Dinin Neliği Üzerine Eleştirel Düşünme 297
4.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Tanrı İmgesi 304
4.2.1. Tanrı Bilinebilir mi? 307
4.2.1.1. İyileştirici Özne Olarak Dost Tanrı İmgesi 316
4.2.1.2. Ötekileştirilmiş Özne Olarak Uzak Tanrı İmgesi 325
4.3. Kötülük Problemi ve Tarihi Arkaplanı 330
4.3.1. Kötülük Problemine İlişkin Teodiseler 337
4.3.1.1. Tanrı'nın Sorgulanamaz Niyeti Olarak Kötülük 344
4.3.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Kötülük Problemi ve Teodise 348
4.3.2.1. Acının Katlanılabilirliğinin Rasyonalitesi 355
4.3.2.1.1. Acıların Anlamlandırılmasında Ölüm Ötesi Yaşam İnancı 367
SONUÇ 376
KAYNAKÇA 379
ÖZGEÇMİŞ 397

KISALTMALAR LİSTESİ

Kısaltma

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.tb.	: Adı geçen tebliğ/bildiri
a.g.t.	: Adı geçen tez
akt.	: Aktaran
APA	: American Psychiatric Association
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
et al.	: Ve diğerleri/Arkadaşları
haz.	: Hazırlayan
Karş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
No.	: Numara
p.	: Page
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfadan sayfaya
ty.	: Basım tarihi yok
v.dğr.	: Ve diğerleri
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
Vol.	: Volume
Vs.	: Vesaire
WHO	: World Health Organization
y.y.	: Basım yeri yok

GİRİŞ

İnsanlar, yüzyıllardır zihinsel ya da ruhsal sorunlarıyla ilgili yardım, destek ve rehberlik için çevrelerinde yeterli olduğuna inandıkları insanlara başvurarak bir tür danışmanlık hizmeti almışlardır. Ruhsal sorunlarla ilişkili olan bu tür manevi yardımların değerli olmasına rağmen manevi danışman pozisyonundaki kişinin mesleki eğitim ve yeterliliklere sahip olmamasından dolayı son yüzyıllarda manevi danışmanlık alanında zorunlu olarak kurumsallaşmaya gidilmiştir. Söz konusu bu kurumsallaşma, adı geçen alandaki bazı tematik konuların daha sistemli ve daha profesyonel bir şekilde manevi hizmet gerektirebileceği fikrinden doğmuştur.[1] Alanla ilgili gelinen bu son noktada, alanın tanımları ve sınırları konusundaki yoğun kavram kargaşası devam etmektedir. Özellikle Batı literatüründe, dini olan ile manevi olanın birbirinden farklı kavramlar olarak ele alınması, maneviyatın dine kıyasla daha geniş bir kavram olduğunun düşünülmesi gibi literal durumlar,[2] bu çalışmanın sınırlandırılmasında dini danışmanlık yerine manevi danışmanlık kavramlaştırmasını tercih etmemizde etkili olmuştur. Bu bağlamda manevi değerlere ve dini kaynaklara dayalı olarak gerçekleştirilen danışmanlık aktivitelerinin *manevi danışmanlık*, bu çalışmaları yürüten alan uzmanlarının da *manevi danışman* olarak isimlendirilmesinin daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Manevi danışmanlığın semantik anlam içeriğine bakıldığında, *manevi* kelimesi, "görülmeyen ancak duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddi karşıtı" olarak betimlenir. Danışmak sözcüğünden türetilen *danışmanlık* ise "bir işe ve bir duruma ilişkin bilgi vermek, tavsiyede bulunmak, teselli etmek ve yol göstermek" anlamlarına gelir.[3] Bu bağlamda manevi danışmanlık, maddi-manevi her türlü sorunda bireye manevi referanslar yoluyla destek sağlama sürecini kapsar. Bu süreç danışanı destekleyen ona yoldaşlık eden bir manevi danışmanın varlığını gerekli kılar. Kökleri çok eskiye dayanan fakat bilimsel açıdan son yüzyıllarda kendini gösteren bir disiplin olarak manevi

[1] Good Therapy (GT), "Pastoral Counseling" (Erişim 8 Nisan 2020).
[2] Din-Maneviyat ilişkisi için bk. Hıdır Apak, "Dindarlığın Bir Boyutu Olarak Maneviyat", *Din Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 367-371.
[3] *Güncel Türkçe Sözlük*, "Manevi-Danışmanlık" (Erişim 11 Ağustos 2020).

danışmanlık, teolojik formasyon yeterliliği olan danışmanlar tarafından yine dini/manevi kaynakların etkin olarak kullanıldığı bir danışmanlık türüdür.[4]

Manevi danışmanlığın temel içeriği olan maneviyatın birey üzerinde yönlendirici, motive edici, güçlendirici ve umut verici terapötik etkisi olduğu düşünülür. Maneviyat, aşkın olanla ilişkilendirilebileceği gibi bireyin kendi içsel gücünü ortaya çıkaran etik değerlerle de ilişkilendirilebilir. Doğru bir maneviyat algısı, başkalarıyla paylaşımda birlik, empati ve fedakarlık gibi duyguları harekete geçirir. Bireyin çevreyle bütünleşmesini sağlar.[5] Bu bağlamda maneviyat, Tanrı'ya, doğaya ya da bireyin kendi içsel gücüne referansla çok boyutlu olarak ele alınması gereken önemli bir kavramdır.

Bireyin davranışlarının motivasyonel alt yapısını oluşturan *maneviyat* olgusu, pozitivist bir perspektiften bakılarak bilimsel olmadığı gerekçesiyle uzunca bir süre davranış bilimlerinde ve sosyal bilimlerde dikkate alınmamıştır. Hâlbuki maneviyat, insanın bütün yaşamında kendini hissettiren, bireyin mutluluğunun asıl dinamiklerinden olan ve varlığı anlamlandırmada bireye temel dayanak noktası sağlayan pozitif bir güç kaynağıdır.[6] Bu bağlamda, hastanelerde, cezaevlerinde, huzur evlerinde, öğrenci yurtlarında kısacası, manevi eğilimli bireylerin danışmanlığa ihtiyaç duydukları her yerde manevi danışmanlık hizmetlerinden yararlanılabilir.

Manevi danışmanlık, dini veya din dışı tüm problemlerle ilgilenen profesyonel yardım mesleklerinden biridir. Bu doğrultuda manevi danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden ayıran temel faktör manevi danışmanın, danışan için sorun oluşturan yaşamsal durumlara yaklaşım tarzıdır yani danışmanın manevi danışmanlık sürecindeki rolüdür. Manevi danışmanların danışmanlık sürecine getirilen problemlere yaklaşımında danışanın benimsediği yardım kaynakları belirleyici rol oynar.[7]

Teoloji ile insan bilimlerini birleştiren bir disiplin olarak manevi danışmanlık, danışanların sorunlarını ele alan onarıcı ve iyileştirici alternatif bir hizmet alanı olarak

---

[4] Mustafa Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 52.
[5] Seyedeh Zahra Nahardani vd., "Spirituality in Medical Education: A Concept Analysis", *Medicine, Health Care and Philosophy* 22/1 (2019), 179-189.
[6] Mustafa Kemal Karabacak, *Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi* (Isparta: T. C. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 83.
[7] Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 73.

görülür. Manevi danışmanlık, danışanı fiziksel, zihinsel, ruhsal ve ilişkisel bağlamda bir bütün olarak ele alır.[8] Danışanın içsel huzur kazanmasına yardımcı olmak, doğayla, çevreyle ve Tanrı'yla olan ilişkisini derinleştirmek, bulunduğu sosyal bağlam içerisinde kendisini geliştirmesine aracılık etmek manevi danışmanlığın temel hedeflerindendir. Manevi danışmanlık, kriz anlarında, sevilen birinin kalıcı kaybında, ölümcül veya kronik bir hastalıkla karşı karşıya kalma durumunda, inanca dayalı problemlerde, varoluşsal-düşünsel sorunlarda, isteğe bağlı ideal bir hizmet alanı olarak değerlendirilebilir. Manevi danışmanlık, inançlarıyla ilgili sorunlar nedeniyle zihinsel sıkıntı veya işlev bozukluğu yaşayan danışanlara yardımcı olmak için yararlı bir araçtır.[9]

Dini ve metafizik geleneklerin erozyonu sonucunda modern bireylerin ahlaki ve manevi rehberlik için bilime yöneldiklerini vurgulayan Pittu Laungani, bu yönelimin onları kaçınılmaz olarak mantıkçı-pozitivist felsefi yaklaşımlardan beslenen popüler psikolojiye götürdüğünü söyler. Böylelikle metafizik kavramların önemi reddedilerek, bireylerin kendi yaşamlarını anlamaya, yönlendirmeye ve düzenlemeye yönelik benimsedikleri etik ve ahlaki değerlerden uzaklaşılmış olur. Hâlbuki tek başına gözlemlenebilir davranışlara odaklanılması, insan ruhunun kapsamlı bir şekilde anlaşılmasının önüne set çeker.[10] Bu bağlamda klinik psikolojinin, psikolojik danışmanlığın, psikiyatri ve psikoterapinin başlıca modellerinin, güçlü manevi eğilimleri olan ve bu nedenle manevi danışmanlık arayan birçok danışan için etkili olmaması şaşırtıcı değildir. Hâlbuki dini bir içerikle inanç sistemlerini dikkate alarak manevi kaynaklarla hareket eden eşsiz bir model olan manevi danışmanlık, psikolojik danışmanlık için yenilikçi bir paradigmadır. Psikolojik tekniklerden yararlanılarak yapılan manevi danışmanlık, maneviyatın ve psikolojinin bütünleştiği yerde danışanın iyileşmesine yardımcı olur.[11]

Manevi danışmanlık, dini ve manevi kaynaklarla yapılandırılmış oturumlarla gerçekleştirilen, kişisel, mesleki, sosyal ve eğitsel konularda danışanlara destek veren, manevi yaşamlarından doyum sağlamalarında onlara yardımcı olan, düşünme, davranma ve hissetme becerilerini geliştirme amacı taşıyan bir tür profesyonel yardım sürecidir.

[8] Mebrure Doğan, "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1267-1304.
[9] "Mode of Therapy – Pastoral Counselıng" (Erişim 5 Mart 2020).
[10] Pittu Laungani, "Some unresolved issues in philosophy and psychology: their implications for therapy", *Counselling Psychology Quarterly* 17/1 (2014), 107-123.
[11] Bk. Geoffrey Wango, "Pastoral Counselling and Care: The Role of the Clergy in Helping Services", *Counselling Psychology* (Kenya: St Paul's University, Limuru, 2010).

Manevi danışmanlık yapacak olan alan uzmanlarından din, felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi birçok alanda formasyon sahibi olmaları beklenir. Çünkü danışanın gerçekten derinlemesine anlaşılabilmesi, çok boyutlu olarak ele alınan holistik bir danışmanlık anlayışıyla mümkündür. Nitekim danışanın bütüncül biçimde anlaşılmadığı bir danışmanlık sürecinin terapötik bir süreç olması beklenemez. Bu doğrultuda danışanın sahip olduğu manevi değerleri koşulsuz kabul etmesi gereken manevi danışman, danışanın sosyo-kültürel bağlamına ve kişiliğine uygun olan çeşitli manevi gelişim modellerinden birini veya birkaçını önerebilir.[12]

Öte yandan felsefe, belki de insanlık tarihinin bilinen en eski bilgelik yoludur. Platon'dan Wittgenstein'a, Aristoteles'ten Russell'a kadar birçok filozof hayatın anlamı, amacı, bitimsiz/nihai bir gerçekliğin olup olmadığı, iyinin ve kötünün neliği gibi sorunsallar üzerine düşünce üretmişlerdir. Felsefenin konu edindiği tüm bu temalar, bireyin bilişsel yapısını şekillendirdiği için manevi danışmanlıktaki diyalojik sürece taşınan sorunsallarla ilişkilidir. O nedenle, manevi danışmanlığa ilişkin geliştirilen kuramsal yaklaşımlarda, psikolojinin ya da teolojinin ötesine geçilerek felsefeden, antropolojiden, sosyolojiden ve dolayısıyla sosyal etikten, fenomenolojiden ve ontolojiden yararlanılması gerekir. Örneğin; insandaki ölüm kaygısına onun dünyadaki ontolojik durumu üzerinden bakmak daha doğru değerlendirmeler yapılabilmesine olanak sağlayabilir. Bu bağlamda bireyin acısına sadece psikolojik bir fenomen olarak değil; geniş bir psiko-sosyal ağ içerisinde ortaya çıkan ve manevi destekle azaltılabilir ya da kontrol altına alınabilir bir olgu olarak yaklaşmak gerekir. Dolayısıyla bir uzmanlık alanı olan manevi danışmanlığı, disiplinlerarası bir yaklaşımla geliştirmek yerinde olur.[13]

Manevi danışmanlığın felsefi temellerinin incelendiği bu tezde, felsefi kaynakların manevi yönelimli danışmanlık hizmetlerine önemli katkılar sağlayacağı varsayımından hareket edilmiştir. Bu doğrultuda, birinci bölümün temel konusunu, felsefenin bireyin psiko-fizyolojik iyiliği için nasıl fonksiyonelleştirilebileceğinin tartışılması oluşturmuştur. Bu bağlamda, *ruhsal bakımı* huzurlu bir yaşamın ön koşulu olarak gören pratik felsefi gelenek üzerinde durulmuş ve Antik Yunan'daki pratik felsefi düşünceler

[12] İlhan Topuz, *Din Görevlilerinin Manevi Danışmanlık Yeterlilikleri* (Isparta: Manas Yayınları, 2014), 56-65.
[13] Edward Farley, "Phenomenology and Pastoral Care", *Pastoral Psychology* 26/2 (1977), 98.

çerçevesinde manevi danışmanlığın imkânı tartışılmıştır. Nitekim Antik Yunan'da felsefe, salt düşünsel bir etkinlik olarak değil, aksine bireyin *şimdi ve buradasına* katkı sağlayabilecek bir disiplin olarak kendini sunmaktadır. Bu doğrultuda varoluşsal meselelerden, travmatik tecrübelerden yani yaşamın somut gerçekliğinden koparak sadece düşünsel bir aktivite olarak felsefe yapmanın cazip olmadığı düşünülebilir.[14] Nitekim birçok filozof için felsefe yol gösterici ve sağaltıcı etkisiyle her zaman bireyin pratik yaşam deneyimlerinin içinde olmuştur.

Birinci bölüm kapsamında, ayrıca Antik Yunan filozofu Sokrates'in bilgeliği ve doğurtma yöntemi, manevi danışmanlıktaki *danışman-danışan* arasındaki diyalojik sürece referansla çözümlenmiştir. Nitekim Sokrates günümüz manevi danışmanlarına rol-model olacak şekilde karşısındakine, kendi doğrularını yine kendi çabasıyla buldurmaya çalışan bir filozoftur. Bu doğrultuda kullandığı yöntem ise *doğurtma yöntemi*dir. Dolayısıyla sorular aracılığıyla bir yargının altında yatan nedenleri analiz etmeyi öğreten Sokratik diyalog, insanların düşüncelerini başkalarının anlayabileceği şekilde sunmasına yardımcı olur ve çelişkili, hatalı inançların, yıkıma yol açabilecek arzuların sorgulanmasına aracılık eder. Bu bağlamda, Sokratik yöntemden yararlanan bir manevi danışmanın, danışanı için yapabileceği en önemli şeyin ondaki sorgulama, gizli varsayımları tespit etme, tanımlama yapma ve bağlantı kurma becerilerinin gelişmesine aracılık etmek olduğu söylenebilir. Bu yöntem kullanılarak danışanın, kendisini bütün olarak eleştirel bir gözle incelemesine yardımcı olunabilir. Burada manevi danışmanın rolü, danışanların kendi sorunlarıyla başa çıkmalarında onlara çeşitli araçlar sunmaktır.

Danışmanlık sürecinde danışanın fenomenal alanını da kapsayan *kavramsal çerçevelerin* analiz edilmesi, onun gerçekten anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Örneğin; ahlaki sonuçları olan kararlar bağlamında sorumluluğun; danışanın başkalarıyla ilişkilerindeki beklentilerinin açıklığa kavuşturulması bağlamında dostluk ve bağlılığın; anlamlı bir meslek arayışı bağlamında anlamın; deneyimlerini anlama bağlamında çeşitli duygusal kavramların analiz edilmesi gerekebilir. Danışandaki din, ahlak, Tanrı, yaratıcılık gibi daha birçok kavramın analiz edilmesi, onun içinde bulunduğu fenomenal alanın

[14] Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, ed. Cüneyt Kara (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 128-29.

anlaşılmasında ve güncel sorunlarının kaynağına inilmesinde etkili olabilir. Danışan üzerinden yürütülen tüm bu *kavramsal analiz* süreci, felsefi düşünmenin aktivasyonuyla ilişkilidir.[15]

Birinci bölüm içerisinde ele alınan konulardan bir diğeri *kendini bilme* olgusudur. Bu tez kapsamında felsefi açıdan incelenen kendini bilme erdemi, manevi danışmanlık sürecinde danışanın ve danışmanın eş güdümlü olarak kendileri üzerine farkındalık geliştirmelerini içermesi bakımından önemlidir. Ancak kendilerini düşünme nesnesi edinen yani kendilerini sorunsallaştırmaya cesaret eden danışanlar kendilik bilinci geliştirme sürecine girebilirler ve olmak istedikleri benlik yapılarını güçlendirerek yaşamlarını etkin şekilde kontrol edebilirler. Bu bağlamda felsefi düşünme, manevi danışmanlık çalışmalarında danışanın kendisini tanımasına ve varoluşunu anlamlandırmasına aracılık edebilir.

Platon felsefesinin incelendiği tezin birinci bölümünün ilgili alt başlıklarında ise *mağara alegorisi*nin manevi danışmanlık bağlamında yorumlanmasına yer verilmiştir. Platon'un metaforik mağarası, kendine yabancılaşan modern bireyin değer yitimine uğradığı, konfor düşkünlüğünün ve tüketim çılgınlığının prangalarıyla kendisini mahkûm ettiği maneviyatsız/seküler yaşam tarzına atıf yapılarak yorumlanmıştır. Modern bireyin söz konusu bu tutsaklık durumundan kurtulabilmesi için manevi erdemlerin ışığında bir yaşam felsefesi oluşturması gerektiği düşüncesinden hareketle bir sonraki bölümde *erdem etiği* üzerinde durulmuştur. Manevi danışmanlıkta erdem eksenli düşünmenin yararları, Antik Yunan filozoflarının ve ağırlıklı olarak Aristoteles'in erdem anlayışı üzerinden çözümlenmiştir. Daha sonra mutlu bir hayata ulaşmak için edemli davranışlarda bulunmanın gerekliliğini savunan Stoik filozofların düşünceleri üzerinde durulmuş ve bu düşünceler manevi danışmanlığın teorik temelleriyle uyumlu biçimde değerlendirilmiştir. Bu kapsamda Stoik filozofların kader anlayışları, ölüm olgusuna ilişkin görüşleri, arzuların sınırlandırılması ve doğaya uygun yaşama konusundaki düşünceleri de maneviyatla ilişkili olarak analiz edilmiştir. Ayrıca manevi danışmanlık hizmetlerinde kullanılan bibliyoterapi tekniğinde Stoik eserlerin büyük bir kısmından yararlanılabileceğinin altı çizilmiştir.

[15] Ran Lahav, "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counselling", *Journal of Applied Philosophy* 2/10 (1993), 243-251.

Tezin birinci bölümünün ikinci ana başlığında, İslam ahlak metafiziği bağlamında manevi danışmanlığın imkânı tartışılmıştır. Bu doğrultuda Ebu Bekir Zekeriya er-Razi'nin ruhsal iyileşme üzerine düşüncelerinin ve Ebu Zeyd el-Belhi'nin ruh sağlığına ilişkin tespitlerinin yer aldığı bölümde, İbn Hazm'ın manevi rehberlik üzerine değerlendirmeleri ve Ya'kub b. İshak el-Kindi'nin üzüntüden kurtulma yollarına yönelik önerileri de manevi danışmanlıkla ilişkilendirilerek çözümlenmiştir.

Felsefenin neliği ve eleştirel düşünme üzerinde durulan tezin ikinci bölümünde felsefi kaynakların manevi danışmanlık sürecinde nasıl fonksiyonelleştirilebileceği tartışılmıştır. Bu bağlamda unutulmamalıdır ki felsefi pratiğin eleştirel akıl yürütme vizyonu, felsefi düşünüşün rolünün öncelikle danışanların dünya görüşlerini eleştirel olarak incelemelerine, ön varsayımlarını ortaya koymalarına ve temel değerlerini daha iyi analiz edebilmelerine yardımcı olmayı içerir. Bu şekilde yapılandırılmış bir dünya görüşü, doğru akıl yürütmelerden ve kabul edilebilir aksiyomatik varsayımların sağlam temellere dayandığı tutarlı düşünceler bütününden oluşur. Bunun için ilk yapılması gereken danışanın kendini düşünme nesnesi edinmesine aracılık etmek ve böylelikle kendini anlama sürecine giren danışana destek olmaktır.[16] Fakat söz konusu sürecin arzu edilen şekilde ilerleyebilmesi, öncelikle manevi danışmanın hem kendisini hem de danışanını *anlamasıy*la mümkündür. O nedenle felsefi düşünmenin manevi danışmanlıkla ilişkili olarak ele alındığı ikinci bölümün ilgili alt başlıklarında hermenötik/hermeneutic felsefe üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda danışan anlaşılmaya ve yorumlanmaya açık birey olarak değerlendirilmiştir.

Tekil var olanlar arasında anlama sorunsalının ayrıntılı olarak ele alındığı tezin ilgili kısmının alt başlıklarında, danışanın sosyo-kültürel bağlamının bilinilirliğinin arttığı oranda gerçek bir anlamanın mümkün olabileceği düşüncesi irdelenerek bireyler arasında ön yargılı tutumların dezavantajlı durumuna ve etiketleme tehlikesine değinilmiştir. Bu konuların özellikle seçilmesi, danışanın ve onun içinde bulunduğu maddi/manevi koşulların bilinmesinin manevi danışmanlık süreci için önemli olduğu düşüncesinden kaynaklanmıştır. Çünkü dini inançlar ya da çeşitli manevi tecrübeler ve gelenekler, bireyin yaşam biçimiyle iç içedir. Kültür ve adetler, değerler, normlar, inançlar ve yaşam biçimleri hem kutsal hem de seküler eğilimler tarafından belirlenir. Bu doğrultuda manevi

[16] Blanka Sulavikova, "Key Concepts in Philosophical Counselling", *Human Affairs* 24/4 (2014), 574-583.

danışmanlık pratiğinin, sözü edilen bu felsefi arka planı dikkate alması oldukça önemlidir.

Felsefi düşünme, diyalog sürecinde söylenen her şeyin hesabının verilmesini, ifade edilen fikirlerin arka planının tartışılmasını, eleştirel akıl yürütme yoluyla danışandaki bilişsel yapıların incelenmesini gerektirir. Bu doğrultuda manevi danışman-danışan ilişkisine bakıldığında danışanın duygularını, davranışlarını ve ilişki kurma biçimlerini şekillendiren güncel şemaların analiz edilmesi gerekir. Bu şemaların gerçekçi bir şekilde analiz edilebilmesinin ön koşulu ise danışanın doğru anlaşılabilmesidir. Manevi danışman, danışmanlık sürecinde danışana sorduğu sorularla onun kendisini açmasına aracılık edebilir. Örneğin; danışan "tüm hayatım Tanrı'yı aramakla geçti" şeklinde bir söylem içerisine girdiğinde, manevi danışman danışana "bütün hayatından neyi anlamam gerektiğini açıklar mısın?", "bu aradığın Tanrı senin için ne ifade ediyor?" gibi sorular yönelterek danışanın kullandığı öznel ifadelerle neyi anlatmak istediğini açıklığa kavuşturabilir. Bu şekilde kurulan bir manevi danışmanlık iletişiminde, hem manevi danışman hem de danışan için gerçek bir anlamanın önü açılabilir.

Manevi danışmanlıkta danışanın varlığı anlama çabasına, karar verme zorluklarına, ailevi sorunlarına, mesleki memnuniyetsizliklerine ve daha birçok spesifik soruna felsefi perspektiften bakılabilir. Burada manevi danışmanın rolü, felsefi bir öz-inceleme başlatmak ve böylece danışanların kendi iç ve dış dünyalarına ilişkin anlayışlarını geliştirmelerine yardımcı olmak ve problemleriyle başa çıkmalarını sağlamaktır.[17] Bu bağlamda manevi danışmandaki empatik düşünme yetisi, sevgi ve sempati besleme tutumu, danışanın anlaşılmasının ön koşulu olarak değerlidir.

Tezin ikinci bölümünün son kısmında, gerçek anlamanın imkânı bağlamında Martin Buber felsefesinin önemli kavramsallaştırmalarından olan *ben-sen ilişkisi* incelenmiştir. Bu bağlamda Buber'in *ben-sen ilişkisi*nin manevi danışmanlıktaki diyalogsal süreç için önemli bir örneklik oluşturacağı düşünülmüştür. Ayrıca bölüm içerisinde manevi danışmanlıktaki danışman-danışan arasında sürdürülen terapötik diyaloğa felsefi perspektiften bakmanın önemi üzerinde durulmuştur.

[17] Ran Lahav, "What is Philosophical in Philosophical Counselling", *Journal of Applied Philosophy* 13/3 (1996), 259-278.

İkinci bölümün son alt başlığı ise manevi danışmanlık bağlamında fenomenolojik yaklaşıma ayrılmıştır. Manevi danışman ve danışan ilişkisi ekseninde *epoche* kavramının incelendiği bu bölüm, manevi danışmanın kendi ön kabullerinden arınarak danışanıyla herhangi bir ast-üst ilişkisi kurmaksızın gerçekten onu anlayabilmesinin fenomenolojik yaklaşımla mümkün olabileceği düşüncesiyle şekillenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde, seküler yaşam biçimlerinin belirlediği modern dünyada manevi danışmanlığa duyulan ihtiyacın nedenleri tartışılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, modern yaşam tarzından kaynaklanan varoluşsal sorunlara felsefi açıdan yaklaşılmıştır. İnsanın varoluşsal aporileri, bireyin kendine ve diğerine yabancılaşması ekseninde tartışılarak başkalarının cehennem olarak değil rahmet olarak görülebileceği düşüncesi, maneviyatla ilişkili olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. İnsanlık tarihinin her döneminde güncelliğini koruyan temel sorunsallardan olan ölüm olgusunun manevi danışmanlıkla ilişkili olarak ele alındığı bu bölümde, ölümün kaçınılmazlığına yönelik pozitif felsefi söylemler, kutsalla bağlantılı olarak incelenmiştir. Varoluşçu felsefelerden yararlanılarak bireyin olumsal bir varlık oluşuna ve dünyasal yaşamın rastlantısallığına değinilen bölümde, insanın anlam arayan varlık olduğu belirtilmiştir. Bir anlamlandırma biçimi olarak *Tanrı'ya iman* olgusunun, modern dünyanın anlam yitimine karşı alternatif bir çıkış yolu olarak sunulduğu bölümde, bireydeki değişim potansiyelinin, süreklilik gösteren kendini yenileme yetisinin altı çizilmiştir. Günümüz danışanları için maneviyat eksenli danışmanlık hizmetlerinin değeri üzerinde durulmuştur.

Tezin dördüncü ve son bölümü, genel olarak felsefe ile din arasındaki ilişkinin manevi danışmanlığa referansla incelenmesine ayrılmıştır. Bu bağlamda, hem teolojinin hem de felsefenin temel konularından biri olan *kötülük problemi* manevi danışman ve danışan arasındaki diyalojik sürece taşınan problemler ekseninde tartışılmıştır. Dinin neliği üzerine eleştirel düşünebilmenin değeri anlatıldıktan sonra Tanrı imgelerinin çeşitliliği üzerinde durulmuştur. Daha sonra ise Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği, O'nunla hangi yollarla iletişim kurulabileceği ve danışanın Tanrı imgelerinin ruh sağlığıyla olan ilişkisi tartışılmıştır. Nitekim danışanın Tanrı'ya yüklediği anlamlar, onun bütün hayatını doğrudan etkilemektedir. O nedenle danışanın kendi hayatında Tanrı'ya nasıl bir yer açtığı, iyileştirici özne olarak dost Tanrı imgesine mi yoksa etkisiz özne olarak uzak Tanrı

imgesine mi yönelim gösterdiği sorunsalı, olumlu ve olumsuz sonuçlarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Tezin son kısmının ikinci bölümünde ise modern birey için çözülmesi hiç de kolay olmayan kötülük problemi, öncelikle tarihsel arka planı verilerek ele alınmıştır. Bu probleme ilişkin var olan teodiseler, manevi danışmanlık ilişkisi bağlamında incelenmiştir. Tezin bu kısmı, manevi danışmanlık ihtiyacı duyan danışanların yeryüzündeki kötülüklerin neliğine ilişkin zihinsel çatışmalarına, felsefi literatürden de destek alarak bir çıkış yolu bulabilecekleri düşüncesiyle şekillendirilmiştir. Bu bağlamda, kötülük problemine ilişkin dini başa çıkma stratejileri felsefi perspektiften değerlendirilmiştir. Bölüm içinde, Tanrı'ya sonsuz güven beslemenin ve zorlu yaşam olaylarına ilişkin kabullenici bir tutum geliştirmenin değerine yapılan vurgu, *Tanrı'nın sorgulanamaz niyeti olarak kötülük* başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu kapsamda, modern insanın acıya ya da travmatik yaşam deneyimlerine karşı sergilediği tutuma eleştirel yaklaşılmış ve acının değerinin ve katlanılabilirliğinin rasyonalitesi üzerinde durulmuştur. Ayrıca acıların anlamlandırılmasında ölüm ötesi yaşam inancı, modern danışanlar için umut verici boyutuyla analiz edilmiştir.

1. Problem

Hikmet arayışı olarak tanımlanan felsefe insanın yaşamını, değerlerini, amaçlarını sorgulayarak ve yaşama ilişkin olup bitenler üzerine açık seçik düşünme yetisini harekete geçirerek bireyin eylemlerini temellendirecek genel ilkelerin bilgisine ulaşmayı hedefler. İnsan hayatı, kaçınılmaz olarak temel felsefi soruları ve dolayısıyla kavramsal, varoluşsal, etik, estetik ve metafizik konuları içerir. Kendi olmanın neliği, başkalarıyla ilişki halindeki bireyin durumu, mutlu bir hayata ulaşma yolları, Tanrı'nın mahiyeti, varoluşun anlamı ve bunlar gibi daha birçok sorunsal felsefenin ilgilendiği konular arasındadır. Dolayısıyla felsefe; teoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok disiplinle sosyal bilimler üst başlığında konu birliğine sahiptir. Bu disiplinler, birbirlerinden farklı kaynaklardan beslenip farklı metotlar kullansalar da, yanıt aradıkları soruların merkezinde birey ve onun iyiliği vardır. İnsana felsefeyle bakmak, onun eylemlerini şekillendiren dünya görüşünü öncelikle anlamayı, sonrasındaysa bunun üzerine eleştirel düşünmeyi gerektirir. Bireyin dünya görüşünü anlamak, onun kendisini ve çevresini nasıl algıladığına dair ipuçları verir. Bu bağlamda felsefi düşünme, manevi danışmanlık çalışmalarında temelde

manevi danışman ve danışan arasındaki *anlama sorunsalı* üzerine yoğunlaşarak gerçek bir terapötik anlamanın imkânını tartışır.

Bu çalışmanın temel problemi, manevi danışmanlığın felsefi açıdan nasıl temellendirilebileceğinin betimlenmesidir. Bu bağlamda, felsefi bir bakış açısıyla sözü edilen temellendirmenin manevi danışmanlığa sağlayacağı katkıların neler olabileceği sorgulanmış ve tartışılmıştır. Araştırmanın bu temel probleminin çözümüne yardımcı olması amacıyla aşağıdaki şu sorulara da yanıt aranmıştır:

(i) Bir yaşama sanatı olarak felsefenin manevi danışmanlık çalışmalarına teorik ve pratik katkısı nasıl olur?
(ii) Hem alan aktörü olarak manevi danışmanın hem de hizmet alan olarak danışanın kendilik bilinci geliştirmesinin manevi danışmanlıktaki diyalojik sürece etkisi nedir?
(iii) Antik Yunan felsefesinin ve İslam ahlak metafiziğinin var olan kaynakları, manevi danışmanlık uygulamalarında olduğu gibi veya güncellenerek kullanılabilir mi?
(iv) Manevi danışmanlık süreçlerinde eleştirel düşünmenin aktivasyonu nasıl sağlanır?
(v) Manevi danışmanlık ilişkisindeki terapötik içerikli diyalojik süreçte gerçek bir anlamanın imkânından söz edilebilir mi?
(vi) Modern dünyada manevi danışmanlığa neden ihtiyaç duyulmaktadır?
(vii) Maneviyat modern dünyada giderek sekülerleşen bireyin varoluşsal sorunlarına yönelik doyurucu çözümler üretebilir mi?
(viii) Manevi danışmanlıkta önerilen dinsel değerlere eleştirel açıdan yaklaşmak alana nasıl bir katkı sağlar?
(ix) Manevi danışmanlık, seküler ve/veya dindar danışanın gündelik hayatında tecrübe ettiği kötülükleri nasıl değerlendirir ve söz konusu kötülüklerle başa çıkma noktasında hangi stratejileri kullanır?
(x) Din felsefesinin kapsamına giren kötülük problemine ilişkin literatürde yer alan teodiseler, yeryüzündeki kötülüklerin anlamlandırılmasında hem manevi danışmana hem de danışana doyurucu biçimde rehberlik edebilir mi?

2. Amaç

Maneviyat, semantik olarak uzun felsefi geçmişi olan bir kavramdır. Maneviyatla ilgili konuların felsefi düşünme araçlarıyla incelenmesi, ruh sağlığı hizmetleri alanındaki tüm danışmanlık türlerinde özellikle sağaltıcı açıdan değerli olabilir. Yaşamın ruhsal boyutlarının felsefi perspektiften değerlendirilmesi, ekonomik kayıp, intihar düşüncesi ve girişimi, yaşlanma sorunları, kalıcı kayıp ve yas, bağımlılık, hapsedilme, büyük tıbbi sorunlar veya şiddet içeren suçlara maruz kalma gibi birçok zorlu yaşam olaylarında ve travmatik yaşam deneyimlerinde danışanın stresini azaltabilir. Felsefi kaynaklar, sorun yaşayan bireyler ya da gruplar için çeşitli başa çıkma stratejilerinde kullanılabilir. Maneviyat eksenli felsefi düşünceler, özel şirketler, hastaneler, rehabilitasyon merkezleri, cezaevleri, madde bağımlılığı klinikleri, huzur evleri vb. için özel tasarlanmış felsefi temelli manevi danışmanlık programları oluşturma süreçlerinde yararlı olabilir. Dolayısıyla maneviyatla ilgili olarak geliştirilen çeşitli felsefi kavramlar ve düşünceler, manevi danışmanlık hizmeti veren danışmanların farklı bakış açıları kazanmalarına aracılık edebilir. Böylelikle yaşamın manevi boyutu, felsefi açıdan temellendirilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı, manevi danışmanlığın felsefi temellerini araştırmak ve bu doğrultuda felsefi kaynaklara bağlı bakış açısının manevi danışmanlık alanına sağlayacağı katkıları incelemektir. Bu bağlamda çalışmada, pratik felsefi geleneğin temeline inilerek felsefenin ruhun bakımı için gerekli görüldüğünün ve maneviyatı yadsımayıp aksine kucaklayan bir düşünme etkinliği olarak yürütüldüğünün altı çizilmiştir.

Yukarıda betimlenen bu temel amaç doğrultusunda belirlenen alt amaçlar ise; ‘(i) Antik Yunan felsefesindeki ve İslam ahlak metafiziğindeki ruhun bakımına ve iyileştirilmesine ilişkin görüşlerin manevi danışmanlığa sağlayacağı olası teorik ve pratik katkılarının tespit edilmesi ve bu görüşlerin manevi danışmanlık alanına felsefi temel sağlayabilecek nitelikte olduğunun gösterilmesi; (ii) manevi danışmanlık uygulamalarının her aşamasında eleştirel düşünmenin etkin olarak kullanılmasının hem danışmanlık pratikleri hem de alan aktörü olarak manevi danışmanın yeterliliklerinin test edilmesi konusunda gerekli olduğunun ortaya çıkarılması; (iii) manevi danışman ve danışan arasında gerçek bir terapötik ittifak ve anlamanın oluşabilmesi için gerekli koşulların belirlenmesi; (iv) manevi danışmanlıkta teolojik kaynakların doğru anlaşılıp yorumlanması ve doğru

şekilde kullanılması için hermenötik-fenomenolojik yaklaşımın öneminin anlaşılması; (v) modern bireyin içinde bulunduğu manevi doyumsuzluğun ve varoluşsal sıkıntıların neden kaynaklandığının belirlenmesi; (vi) kötülük probleminin ve teodiselerin daha gerçekçi ve holistik bir perspektiften incelenmesinde felsefi düşünmeye duyulan ihtiyacın ortaya çıkarılması; (vii) teodiselerin manevi danışmanlara ve danışanlara sunacağı alternatif bakış açılarının betimlenerek tespit edilmesi' şeklinde belirlenmiştir.

3. Önem

Manevi danışmanlık, felsefeyle yakın ilişki içerisindedir. Bireye dair her şeyi konu edinen ve köklerini Antik Yunan'da bulan pratik felsefi gelenek, manevi ya da seküler tüm danışmanlık hizmetlerinde, danışanlar için yol gösterici ve rehberlik edici bir işleve sahiptir. Bu formuyla felsefe, *akıllıca iyi yaşama sanatı* olarak değerlendirilebilir ve danışanın daha mutlu bir hayata nasıl ulaşabileceğini konu edinir. Felsefi kaynakların manevi danışmanlık alanında kullanımı, danışmanlık sürecindeki danışanın yaşadığı içsel çatışmaların betimlenebilir, anlaşılabilir ve başa çıkılabilir olarak algılanmasına katkı sağlar. Söz konusu bu içsel çatışmalar, dinsel fenomenlere ya da varoluşsal açmazlara ilişkin olduğunda ise manevi danışmanlık ile felsefenin yolları tam anlamıyla kesişmiş olur.

Bu tez çalışmasının önemi, Türkiye'deki manevi danışmanlık ve rehberlik alan tarihinde (2022), manevi danışmanlığın felsefi temellerini araştıran din felsefesi bilim dalında *ilk tez* olmasından kaynaklanmaktadır. Felsefenin manevi danışmanlık uygulamasının tüm aşamalarında kullanılabilir olduğunu göstererek alanın teorik ve pratik boyutlarındaki gelişimine ve yenilenmesine aracılık etmesi de, hem din felsefesi hem de manevi danışmanlık ve rehberlik alanında bu çalışmanın önemini artırmaktadır. Bu doğrultuda, din felsefesi bilim dalından manevi danışmanlık ve rehberlik alan tarihine bilimsel bir *alan temellendirmesi* olarak dikkate değer bir literal katkı yapması da, *doktora tezi* düzeyinde manevi danışmanlığın felsefi temellerinin yer aldığı bu çalışmanın önemini artıran başka bir durumdur.

4. Yöntem

Bu tez çalışmasında, metodolojik açıdan veri toplama tekniği olarak *belgesel tarama tekniği* kullanılmıştır.[18] Çalışmanın veri toplanması aşamasında, *genel tarama* yaklaşımı kapsamında öncelikle konuya ilişkin yerli ve yabancı literatür taranmıştır. Bu doğrultuda felsefe merkeze alınarak teolojiden psikolojiye, sosyolojiden antropolojiye birçok yerli ve yabancı kaynaktan manevi danışmanlığın teorik temellerine ilişkin kuramsal veri elde edilmiştir. Aynı zamanda manevi danışmanlık alanıyla ortak noktaları olduğu düşünülen psikolojik ve felsefi danışmanlık gibi çeşitli danışmanlık uygulamalarına ilişkin literatür incelenmiş ve bu alanların literal birikiminden yararlanılmıştır.[19] Tez çalışması kapsamında, araştırılması hedeflenen olgular hakkında bilgi içeren yazılı kaynakların kaydedilmesi, analizi ve yorumlanması süreçlerinde ise *doküman analizi tekniği* kullanılmıştır.[20] Araştırmada ele alınan konular ve ilgili konular kapsamında örnekliğinden yararlanılan düşün insanlarının fikirleri ise temel ve alt başlıklandırma sistemiyle betimlenerek raporlaştırılmıştır.

5. Sınırlılıklar

Manevi danışmanlığın felsefi temellerinin araştırıldığı bu çalışma, *temellendirme* paradigması kapsamında Türkiye'deki manevi danışmanlık ve rehberlik alan tarihinde yapılmış ilk *alan temellendirme* çalışmasıdır. Manevi danışmanlık alanının felsefi açıdan temellendirilmesi yapılırken holistik bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmıştır. Fakat bu çabaya rağmen tüm bölümlerin ayrıntılı olarak ele alınması, bazı sınırlılıkları da beraberinde getirmiştir. Bu çalışmaya ilişkin söz konusu sınırlılıklar aşağıda verilmiştir:

(i) Türkiye'de manevi danışmanlık ve rehberlik alanı, oldukça yakın bir geçmişe sahiptir. Bu nedenle literatürde alanın isimlendirmesi ve sınırlarıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bu çalışmada, alan isimlendirmesi *manevi danışmanlık* olarak belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Bunun nedeni, söz konusu danışmanlığın sıfatı olarak *manevi*

[18] Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 229-238.
[19] Necati Cemaloğlu, "Veri Toplama Teknikleri: Nicel-Nitel", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Abdurrahman Tanrıöğen (Ankara: Anı Yayınları, 2014), 154-160.
[20] Yıldız Turgut, "Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel", *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Abdurrahman Tanrıöğen (Ankara: Anı Yayınları, 2014), 239.

kavramının *dini* olanı da kapsayan daha şemsiye bir kavram olmasından dolayıdır. Nitekim bireyler, kendilerini dinsel olanla değil manevi olanla ilişkilendirdiklerinde genellikle kurumsal bir dine bağlı olmadıklarını, ancak Tanrı'yla ya da diğer kutsal sembol ve/veya nesnelerle bağlantılı olduklarını ifade ederler.[21] Dolayısıyla maneviyat, semantik açıdan dinin oldukça önemli bir bileşeni olmasına rağmen belli bir dine inanmayan fakat yine de manevi değerlere sahip olan ve kendini dini değil ama manevi olarak tanımlayan bireylerin varlığı göz önünde bulundurularak, tezin isimlendirilmesinde ve içeriğinde *manevi danışmanlık* alan adı kullanılmıştır.

(ii) Manevi danışmanlık, psikolojik danışmanlık ve felsefi danışmanlıkla yakın ilişkili halinde olan bir alandır. Nitekim ruh sağlığı alanındaki tüm danışmanlık uygulamaları, danışman ve danışan ilişkisi bağlamında ele alındığında birçok ortak noktaya ve yöntemsel benzerliğe sahiptir. Hepsinin ortak noktası ise birey ve onun yaşamsal durumu ve sorunlarıdır. Bu bağlamda çalışma, *manevi danışmanlık türüyle* sınırlandırılmıştır.

(iii) Bu çalışma, bir alan temellendirme çalışması olduğu için manevi danışmanlığın alan temellendirmesiyle sınırlandırılmıştır.

(iv) Bu tez, din felsefesi bilim dalında yapılan bir temellendirme çalışması olduğu için manevi danışmanlığın temellendirilmesi *felsefi bir perspektifle* sınırlandırılmıştır.

6. Temel Kavramlar

- *Teoloji / Theology*: Dine ilişkin olgu ve fenomenleri sistematik şekilde ele alan ve bunu yaparken vahyin verilerini kullanan bir disiplindir. Tanrı'nın varlığını, temel niteliklerini, Tanrı'nın evrenle ve yaratılmış varlıklarla olan ilişkisini açıklamaya ve temellendirmeye çalışan teoloji, söz konusu temellendirme ve açıklama çalışmasında doğrudan doğruya inancı referans alır. Dolayısıyla teoloji, Tanrı'ya duyulan inancı tutarlı ve anlamlı biçimde yorumlamaya çalışan bir disiplindir. Bu araştırmada teoloji, din felsefesinden farklılığı göz önünde bulundurularak çalışmanın ilişkili olduğu yakın alan olarak konumlandırılmıştır.

[21] Bk. Scott Richards - Allen E. Bergin, *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy* (Washington: American Psychological Association (APA), 2005).

• *Felsefe / Philosophy*: Bilgelik sevgisi ya da hikmet arayışı anlamlarına gelen felsefe, var olan şeylerle ilgili olarak akla dayalı açıklamalar yapmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu anlamda felsefe, yaşamın değerini ve amacını sorgulayan, bireyin eylemlerinin dayanacağı genel ilkeleri aramaya yönelik gerçekleştirilen düşünsel bir aktivitedir. Varlık, bilgi, gerçek, adalet, güzellik, doğruluk, akıl ve dil gibi birçok konuda bilgi üreten felsefenin derin düşünme sanatı olduğu söylenebilir. Bu araştırmada felsefe, manevi danışmanlığın temellendirilmesinde kullanılan yakın alan olarak konumlandırılmıştır; pratik felsefi gelenek dikkate alınarak manevi danışmanlığın felsefi bir perspektiften temellendirilmesi yapılmıştır.

• *Din felsefesi / Philosophy of religion*: Dinin özünü, genel ilkelerini, çeşitli Tanrı tasavvurlarını, Tanrı-evren ilişkisini, Tanrı kanıtlamalarını, dini tecrübenin doğasını, ruhun ölümsüzlüğünü, akıl-vahiy arasındaki ilişkileri vb. ele alan felsefenin bir alt dalıdır. Din felsefesi, teolojiden farklı olarak sorgulayıcı ve eleştireldir. Din felsefesi, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, kapsamlı ve tutarlı analizler yapar. Bu araştırmada çalışmanın yapıldığı bilim dalı olan din felsefesi, yakın alan olarak konumlandırılmıştır.

• *Varoluşçuluk / Existentialism*: Geleneksel felsefenin öne sürdüğünün aksine özün var oluştan önce değil de, var oluşun özden önce geldiğini savunan, bireyin önce var olduğunu daha sonra kendisini tanımlayıp özünü yarattığını öne süren bir felsefe ekolüdür. Dolayısıyla bireyin özünü kendisinin belirleyeceğini, insan varlığının değişmez/özsel bir doğası olmadığını ve hakikatin öznel olduğunu belirten varoluşçuluk, kaygı, yabancılaşma ve hiçlik duygusu gibi varoluşsal sorunsalları düşünme nesnesi edinen felsefi bir akımdır. Bu araştırmada varoluşçuluk, bireyin özünü gerçekleştirme potansiyeline yaptığı vurgudan ve yabancılaşma, rastlantısallık, kaygı ve iç sıkıntısı gibi varoluşsal sorunsallar üzerinde önemle durmasından dolayı manevi danışmanlığa kaynak sağlayan alt araştırma alanı olarak konumlandırılmıştır.

• *Felsefi danışmanlık / Philosophical counseling*: Felsefi danışman tarafından sunulan felsefi düşünme araçlarıyla danışanın kendisini soruşturmasını ve bunun sonucunda kendisini anlamasını, kendisi hakkında bilgi edinmesini amaçlayan bir danışmanlık türüdür. Bu bağlamda felsefi danışmanlık, bireyin günlük yaşamında karşılaştığı sorunlarla başa çıkmasında felsefenin yardımı olacağı kabulünden hareket eden alternatif bir danışmanlık türü olarak bilinir. Bireylerin kendi dünya görüşlerini ve

temel kabullerini eleştirel bir biçimde sorgulamasına imkân tanıyan felsefi danışmanlık, herhangi bir konuda karar verme zorlukları, aile sorunları, mesleki tatminsizlik, boşanma, kürtaj veya aile üyelerinin birbirlerine karşı olan yükümlülüklerinin ahlaki geçerliliği gibi etik sorunlarla ya da yaşamın anlamsızlığı, kendini daha iyi anlama arzusu, ölüm, yalnızlık ve anlam arayışı gibi varoluşsal sorunlarla ilgilenir. Bu araştırmada, felsefi danışmanlığın bireyin kendisini tanıması için kullandığı felsefi kaynaklar, manevi danışmanlığın felsefi temellerini oluşturmada kullanılmış ve felsefi danışmanlık, yakın alan olarak konumlandırılmıştır.

- *Manevi danışmanlık / Spiritual counseling*: Zorlu yaşam olaylarına ve travmatik yaşam deneyimlerine sahip olan, manevi açıdan doyumsuzluk hisseden ve varoluşun anlamını arayan bireylerin kaybettikleri anlamı ve kontrolü kazanma süreçlerinde manevi referanslardan destek alınarak yapılan bir danışmanlık türüdür. Bu bağlamda hastalık, yaşlılık, engellilik, doğal felakete uğrama ve yoksunluk içerisinde bulunma gibi yaşamsal durumlarla manevi danışmanlık hizmetine başvuran danışanlara yönelik manevi değerler doğrultusunda verilen moral ve motivasyon hizmetleri, manevi danışmanlık kapsamında değerlendirilir. Bu araştırmada felsefi bir perspektiften temellendirilmesi yapılan manevi danışmanlık, felsefe bilim dalından yararlanan alt çalışma alanı olarak konumlandırılmıştır.

- *Anlama / Comprehension*: Bilişsel olarak olayların içeriğini, olaylar arasındaki ilişkileri, doğrudan ve aracısız sezgi ya da yaşanmış deneyim yoluyla bilme aktivitesidir. Birçok filozof tarafından üzerine düşünce üretilen ve bir tür bilme yetisi olarak da tanımlanan anlama; düşünme ve bilinç alanına giren birşeyi, herhangi bir düşünme faaliyeti göstermeden doğrudan ve aracısız olarak kavramayı ifade eder. Bu çalışmada anlama, genelde bireyler arası özeldeyse manevi danışman ve danışan arasındaki anlama sorunsalı ekseninde değerlendirilmiştir. Bireyin kendisini bilme gayreti ile Tanrı'yı ve varlığı bir bütün olarak kavrama çabasının, anlama sorunsalı bağlamında incelendiği bu çalışmada, manevi danışmanlıktaki terapötik süreçlerde manevi danışman ile danışan arasında gerçek bir anlamanın imkânı tartışılmıştır.

- *Yorumlama / Interpretation*: Herhangi bir metni, bir haberi, sözel ya da sözel olmayan yollarla farklı şekillerde ifade edilen bir mesajı, bilinmeyen veya anlaşılmayan bir eylemi inceleyip açıklayarak değerlendirme ve belli bir bakış açısından hareketle

anlamlandırma aktivitesidir. Bu araştırmada yorumlamanın/hermenötik yaklaşımın, manevi danışmanlığa konu olan danışan eylemlerinin anlaşılmasında ve danışanın sözel ifadelerinin ya da jestler ve mimikler gibi sözel olmayan ifadelerinin anlamlandırılmasında fonksiyonelleştirilebileceği belirtilmiştir. Tüm bunlar yapılırken manevi danışmanlıktaki diyalojik süreç göz önünde bulundurulmuştur. Ayrıca manevi danışmanlıkta kullanılan dini kaynakların doğru anlaşılması ve aktarılmasında da yorumlamanın/hermenötik yaklaşımın değeri üzerinde durulmuştur.

- *Eleştirel düşünme / Critical thinking*: Herhangi bir konu, olgu ve fikir üzerinde açıklık-seçiklik, tutarlılık, mantıklılık, şüphecilik ve doğru akıl yürütme gibi bazı ölçüt ve yöntemleri esas alan bir düşünme formudur. Doğru olmayan düşünme biçimlerini tanıyan, kanıtlara ve sonuçlara önem veren araştırma temelli bir form olarak eleştirel düşünme, tutarlı, rasyonel sonuçlara ve yargılara ulaşmayı amaçlayan, kendi düşünme sürecini sürekli denetim altında tutarak değişmeye ve kendi kendini düzeltmeye açık olan bir düşünme biçimidir. Bu araştırmada eleştirel düşünme, manevi danışmanlık alanına ilişkin yapılan tüm felsefi temellendirme çalışmalarında belirleyici rol oynamıştır. Aynı zamanda manevi danışmanlık sürecinde danışmanların danışan problemlerine yaklaşımlarında fonksiyonelleştirilmesi gereken bir düşünme formu olarak sunulmuştur.

- *Varoluşsal apori / Existential aporia*: Antik Yunan felsefesinde, bir düşünce faaliyetinde nesnenin kendisine ya da kavramsal boyutuna ilişkin aşılması güç çelişkileri tanımlamak için kullanılan teknik bir terimdir. Akıl yürütmelerde birbirine zıt hükümlerin eş değerliliği sebebiyle konunun çözümüne götüren yolun çıkmaz olması durumuna karşılık gelir. Bu araştırmada apori, literal anlamı daraltılarak modern bireyin içinden çıkılması güç olan varoluşsal açmazlarıyla ilişkili olarak kullanılmıştır. Ayrıca danışanın manevi danışmanlık hizmetine gereksinim duymasına neden olan *sonlu ve sınırlı varoluş* gibi bazı sorunsallar da varoluşsal aporiler olarak adlandırılmış ve betimlenmiştir.

- *Tanrı imgesi / God image*: Bireyin inandığı Tanrı'ya ilişkin bilincine yansıyan öznel imajıdır. Bu bağlamda, Tanrı imgesinin inanan bireyin içsel deneyimlerinin oluşturduğu öznel Tanrısına bağlı olarak biçimlenen bilişsel Tanrı tasvirlerinden oluştuğu söylenebilir. Bu araştırmada Tanrı imgesi, manevi danışmanlık sürecindeki danışanın zorlu yaşam olaylarını ve travmatik yaşam deneyimlerini değerlendirmede dini başa çıkma süreçlerini nasıl etkilediğini betimlemek üzere fonksiyonelleştirilmiştir.

- *Kötülük problemi / Problem of evil*: Tanrı'nın varlığına ya da en azından temel özelliklerine zarar verdiği düşünülen kötülüklerle ilgili bilişsel olarak anlaşılması ve yorumlanması zor bir problemdir. Bu araştırmada, teolojinin ve felsefenin temel problemlerinden olan kötülük problemi, manevi danışmanlıktaki terapötik süreçte danışanın gündelik hayatında tecrübe ettiği kötülükleri anlamlandırması ve yorumlamasıyla ilişkili olarak fonksiyonelleştirilmiştir.

- *Teodise / Theodicy*: Din felsefesinde kötülük ile mutlak iyi olan Tanrı kavramının nasıl bağdaştığını açıklama çabasını betimleyen teknik bir kavramdır. Başka bir anlatımla, kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunmak, kötülük problemi karşısında Tanrı'dan tarafa tavır almak anlamına gelir. Bu araştırmada, literatürdeki mevcut teodiseler eleştirel bir gözle değerlendirilerek manevi danışmanlık uygulamalarında danışanın sorunlarla başa çıkma süreçleriyle ilişkili olarak fonksiyonelleştirilmiştir.

- *Manevi danışman / Spiritual counselor*: Danışanın hayatında tecrübe ettiği evlilik, hastalık, hükümlülük, yaşlılık ve öğrencilik gibi yaşam durumlarında; yabancılaşma, yalnızlaşma, iç sıkıntısı ve ölüm gerçeği gibi varoluşsal sorunsallarda manevi/dini kaynakları kullanarak danışana yardımcı olmayı amaçlayan ve bu doğrultuda manevi danışmanlık hizmeti veren kişilere denir. Bu araştırmada manevi danışman, danışmanlık yapan alan uzmanı olarak konumlandırılmıştır ve tüm danışmanlık pratiklerine yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir.

- *Danışan / Client*: Tecrübe ettiği yaşamsal sıkıntılarına, varoluşsal sorunlarına çözüm arayışında olan ve bu doğrultuda alan uzmanı olan danışmandan profesyonel yardım alan kişiye denir. Bu araştırmada danışan, manevi danışmanlığa ihtiyaç duyan ve manevi danışmandan danışmanlık hizmeti alan kişi olarak betimlenmiştir. Ayrıca araştırmanın bütününde danışanların yaşamsal sıkıntılarına ve varoluşsal sorunlarına çözüm bulunabilmesi için felsefi kaynaklardan nasıl yararlanılabileceği incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE VE İSLAM AHLAK METAFİZİĞİNDE MANEVİ DANIŞMANLIK TEMALARI

Bireye dair her şeyi düşünme nesnesi edinen felsefe, manevi danışmanlığın da kendisinden yararlanabileceği bir yaşama sanatıdır. İlk olarak Antik Yunan felsefesinde manevi danışmanlığın imkânının tartışıldığı bu bölümde, Sokrates'in bilgeliği, Platon'un mağara alegorisi ve Aristoteles'in erdem etiği üzerinde durulmuş; daha sonra da Stoa ahlak öğretisindeki ve İslam ahlak felsefesindeki konuya ilişkin temalar incelenmiştir. Dolayısıyla zamanlar üstü etkileri göz önünde bulundurularak felsefedeki bu manevi danışmanlık temaları analiz edilmiş ve bu temalar modern bireye yararları çerçevesinde manevi danışmanlık alanıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir.

Düşünen ve eyleyen bir varlık olarak bireyin mutlu bir hayata nasıl ulaşabileceği sorunsalı, felsefenin olduğu kadar manevi danışmanlığın da üzerinde durduğu temaların başında gelir. Bu bağlamda Antik Yunan felsefesi, bireyin nasıl yaşam doyumuna ulaşabileceği, ruhun iyileştirilmesi için neler yapılabileceği ve erdem eksenli yaşamın bireye neler kazandırabileceği gibi konularda oldukça değerli kaynaklara sahiptir. Felsefi gelenekte ruhun nasıl iyileştirilebileceğinin sorgulanması, aynı zamanda ruhun hastalanabileceği varsayımını da içinde barındırır. Nitekim Platon, bedensel hazlara düşkünlüğün insan ruhunu kirleteceğini söyler. Benzer şekilde Aristoteles, erdemlerden uzak ve ölçüsüzce bir yaşamın insanı mutluluğa ulaştırmayacağının altını çizer. Stoa filozofları da, doğaya uygun olmayan tüm yaşam biçimlerinin insana zarar vereceğini belirtir.

Felsefi düşün, bireyin kendisini bilmesinin önemi üzerinde ısrarla durur. Bu bağlamda felsefi kendini soruşturma, bireyin kendine ilişkin farkındalık geliştirebileceği ve böylelikle düşüncelerine, duygularına ve sonuç olarak eylemlerine egemen olabileceği varsayımından hareket eder. Diğer danışmanlık türlerinde olduğu gibi manevi danışmanlıkta da bireyin kendini soruşturması ve kendini bilme çabası içine girmesi yani bildiğini sandığı kendisiyle gerçekte olduğu kendisi arasındaki gerilimi ortadan kaldırma doğrultusunda harekete geçmesi teşvik edilir.

Felsefe, bireye kendisini anlaması için çeşitli düşünsel araçlar sağlar. Sokrates'in felsefi mirasına manevi danışmanlık perspektifinden bakıldığında, manevi danışmanın danışanıyla kurduğu içten diyalog, mutlu ve dolayısıyla erdemli bir hayata nasıl ulaşılabileceğinin sorgulandığı bir yol arkadaşlığı gibi düşünülebilir. Nitekim bireyin ruh ve bedenden oluştuğunu, tıpkı beden gibi ruhun da iyileştirilmesi gerektiğini vurgulayan Sokrates, manevi danışmanlığın felsefi temellerinin incelendiği bu çalışmada üzerinde özenle durulan Antik Yunan filozofları arasındadır.

Temel konusu insan ve ona dair her şey olan felsefe, maneviyatı dışlamayan ve bu doğrultuda bireyin manevi boyutunu göz ardı etmeyen yani insanı bir bütün olarak değerlendiren ve bunu yaparken eleştirel düşünmeyi merkeze alan bir disiplindir. Nitekim felsefenin temel amaçlarından olan insanı tanıma çabası, onu maddi ve manevi tüm boyutlarıyla değerlendirmeyi gerektirir.

Manevi danışmanlığa felsefi perspektiften bakmak, manevi danışmanlara, Sokrates'in üzerinde durduğu *bilmediğini bilme* yaklaşımının bir danışmanlık yöntemi olarak kullanılabileceğini esinler. Bu bağlamda bilmediğini bilmek, manevi danışmanın danışana yönelik var olan kabullerini sorgulamasını sağlar. Danışanı *olmakta olan varlık* kategorisinde değerlendirebilen yani kendini bilme araçlarına felsefeyle bakan bir manevi danışman, danışanını gerçekten anlayabilir. Bu yaklaşım, manevi danışmanı bildikleriyle yetinmeye değil bilmediklerini bilme konusunda farkındalık kazanmaya yönlendirir.

Öte yandan manevi danışman, danışanıyla girdiği diyalojik süreçte Sokratik doğurtma yöntemini kullanabilir. Böyle bir danışman, danışanın kendini anlaması, manevi boyutunu değerlendirebilmesi ve herhangi bir inanç nesnesine niçin inandığını kavrayabilmesi noktasında onun düşünsel doğumuna aracılık eden ebeye benzetilebilir. *Felsefi kendini soruşturma*, danışanın kendisini ve varlığı anlamasına aracılık edebilir. Kendini bilme yoluna giren danışan, kendi öznel Tanrı imgesini ve kutsal algısını sorgulayabilir ve böylelikle doyum düzeyi daha yüksek bir manevi yaşantı için gerekli düşünsel araçların aktivasyonunu sağlayabilir.

Bilgelik sevgisi olarak felsefe, dünden bugüne bireyin mutlu bir hayata nasıl ulaşabileceğini konu edinmiştir. Bu doğrultuda erdemler, bireyin hem ruh sağlığını hem de beden sağlığını koruyan araçlar olarak dikkate değer bulunmuşlardır. Dolayısıyla

bireyi acılara, hastalıklara ve ölüme karşı daha güçlü bir duruma getiren erdemler, hem felsefenin hem de maneviyat eksenli danışmanlık uygulamalarının temel konularındandır. Bireyin dünyasal varoluşunu değerli kılmaya odaklanan felsefe, mutlu bir yaşam için erdemlerin rehberliğinden yararlanır.

Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi İslam geleneğinde de, bireyin kendini bilmesi, erdem eksenli yaşaması, tutkularını sınırlandırması ve ölçülü olması koşuluyla mutlu bir yaşama ulaşabileceği belirtilir. Görüldüğü gibi İslam ahlak felsefesi de, ruhsal iyileşme, üzüntülerden kurtulma ve ölümle başa çıkma gibi birçok yaşamsal ve varoluşsal konuda manevi danışmanlık alanına teorik çerçeve sağlayacak zengin bir felsefi temele sahiptir.

1.1. Manevi Danışmanlık ve Yaşama Sanatı Olarak Felsefe

Etimolojik olarak Yunanca, "seviyorum, peşinden koşuyorum, arıyorum" anlamına gelen *phileo* ve "bilgi, bilgelik" anlamına gelen *sophia* sözcüklerinden türetilen *philosophia* / felsefe, "bilgelik sevgisi"dir.[22] Burada bilgelik, en basit ifadeyle insan hayatının anlamına ve değerine ilişkin derin bilgidir ve bu bilginin, kendisine sahip olana mutluluk getireceği düşünülür. Buna göre, felsefenin konusunun genel olarak varlık, bir bütün olarak evren ya da insanın eylemlerini, yaşamını ve yazgısını temelden etkileyen her şey olduğu söylenebilir. Var olan şeylerle ilgili olarak rasyonel açıklamalar yapmayı amaçlayan felsefe, bireyin yaşamını, değerlerini ve amaçlarını sorgular. Aynı zamanda felsefe, bireyin şimdi ve buradasına katkı sağlayabilecek bir disiplin olarak geleceği şekillendirme potansiyelini de içinde barındırır. Çünkü felsefe, yeni düşünme biçimleri, yeni kavramlaştırmalar önerir ve bunu sadece bir alanda değil her alanda yapar. Örneğin; felsefe, kimya üzerine çözümleme yapabileceği gibi teoloji üzerine de çeşitli analizler yapabilir. Bu bağlamda ele alınan konunun daha önce kimler tarafından nasıl tartışıldığı ve şimdi felsefecinin bütün bu metinlerle kurduğu öznel ilişki içinde söz konusu sorunsala ilişkin kavramsal olarak nasıl bir yenilik getirdiği sorgulanır.[23] Bu sorgulamalar doğrultusunda düşünce üreten felsefenin her alanda etkin olarak varlığını hissettirdiği söylenebilir.

[22] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 332.
[23] Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", 146-147.

Analitik ve sentetik işleve sahip olan felsefe, analitik yönüyle çözümleyici, sentetik yönüyle de kurucu ve inşa edicidir. Bireylerin düşünme sürecinde tecrübe ettikleri tıkanmışlıkların merkezinde genellikle analiz becerileriyle ilgili eksiklikler vardır. Bu yüzden felsefenin en önemli işlevlerinden biri, analiz yapmaya imkân vermesidir. Sentetik yönüyle felsefe, parçalanmış ve çözümlenmiş malzemeden hareketle dünyayı yeniden yapılandırma, birlik ve bütünlük sağlama amacındadır. Platon, Aristoteles ve İbn Sina gibi filozoflar, felsefenin sentetik işlevsel kanadında yer alan filozoflardandırlar.[24] Felsefenin sentetik yönüyle öne çıktığı gelenek, insan eylemlerinin temelinde yatan ilkeleri, insanın yöneldiği amaçları konu edinirken bilgiyi salt kendisi için değil eylem için arar. Bu bağlamda felsefenin pratik yönü üzerinde duran Hadot, Plutarkhos'dan şu alıntıyı yapar: "Felsefi söylem hareketsiz heykeller yontmaz, (aksine) dokunduğu her şeyi etkin, etkili ve canlı kılmak ister. İlerlemeci atılımlar, lüzumlu eylemlere yol açacak yargılar, iyinin lehinde seçenekler esinler…"[25] Bu doğrultuda, teori ve pratiğin yani söylem ve yaşamın birbirini etkilediği düşünülür.

Birey, kendisi için mümkün olabilecek en iyi yaşam üzerine akıl yürüttüğü ve bu yaşama ulaşmaya dönük eylemsel tutarlılığa sahip olduğu ölçüde felsefeyle yaşar. Dolayısıyla bireyin neye inandığı ve nasıl yaşadığı birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. Hadot'a göre, felsefeyi yaşama sanatı olarak uygulamaya geçirenler, kişiliklerini, felsefi görüşlerin sorgulanması, eleştirilmesi ve üretilmesi aracılığıyla yeniden oluştururlar.[26] Bu bağlamda pratik felsefe, öncelikle yanıtlandığı düşünülen sorular üzerine yeni yanıtlar aramaya koyulur. "İnsan neden yeryüzüne atıldı ya da neden yaratıldı? Mutluluk nedir? Anlam var mıdır? Neden her şey olduğu gibi oldu? Acı neden var? Ben'in ve ben olmayanın neliği nedir?" gibi bitimsiz sorular üzerine düşünce üretmek felsefenin işidir. Bu doğrultuda felsefenin pratik boyutu, düşünceleri gerçek yaşama bağlama işleviyle ilgilidir. "Bir soruyu, düşünceyi, kavramı hatta bir kuramı anlamak, sadece zihnin soyut fikirleri ve mantıksal bağlantıları kavramasından ibaret bir mesele değildir…"[27] Eğer düşünceler,

[24] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 6-7.
[25] Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2017), 176.
[26] Alexander Nehamas, *Yaşam Sanatı Felsefesi*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002), 16-23.
[27] Fernando Leal - Rene Saran, "Sokratik Konuşma Üzerine Bir Diyalog", çev. Sabir Yücesoy, *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*, ed. Sabir Yücesoy (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 143.

gündelik hayatı etkileyerek ona yön verebiliyorsa o zaman felsefe, bir yaşama sanatı olarak bireyin hayatında fonksiyonelleştirilmiş demektir. Epiktetos, felsefenin herkes için olduğunu ve çok da pratik olduğunu şu sözlerle aktarır: "Felsefe uzun ve zahmetli bir yoldur, deniliyor. Aldanıyorsun dostum. Bu yol o kadar uzun değildir. Zira felsefe sana ne öğretmek istiyor? Doğaya uygun eylemek, arzularını muvazeneye koymak, düşüncelerini iyi bir tarzda kullanmak. İşin özü bu…"[28]

Felsefenin pratik boyutunu, Antik Yunan'dan örnekler getirerek açıklayan Ahmet İnam, bu dönemde felsefenin yaşamın içinden geldiğini, bir meslek ya da entelektüel bir aktivite olarak değil de bir hayat tarzı olarak var olduğunu vurgular. İnam'a göre, Antik Yunan'da felsefe okulları, bugün ki şekliyle dört duvar arasında bir derslikte değil birlikte yiyip içilen, şarkılar söylenen, jimnastik yapılabilen ve zaman zaman tanrı-tanrıça heykellerine dua edilen dolayısıyla kültürün, hikmetin ve hayat tarzının içselleştirildiği alanlarda yapılıyordu. Felsefe agorada, etkileşim içinde ve ortak bir yaşamın ürünü olarak yaşantılanıyordu. İnsanların birbirlerinin gözlerinin içine bakarak konuştuğu, birbirleriyle kavga ve/veya muhabbet ettiği ortamlarda ortaya çıkıyordu.[29] Dolayısıyla bu dönemde felsefe, yol gösterici işleviyle bireyin yaşamına dokunan pratik bir felsefeydi. Antik Çağ'da felsefe öğrenmek, bir yaşam biçimini öğrenmek ve onu uygulamaktı. Nitekim bu dönemde bir söylem, ancak bir yaşam biçimine dönüştürüldüğü ölçüde felsefi olabilirdi.

Antik dönemde yaşam için olan felsefe, modern zamanlarda, teorik ve akademik boyutuyla ön plana çıkmış bir felsefe anlayışına dönüşmüştür. Yaygın kanı doğrultusunda ötekileştirilmiş böyle bir felsefe anlayışı, yapay ve derinliksiz görünür. Bu bağlamda Nehamas, *akıllıca iyi yaşama sanatı* olarak ifade edilebilecek olan felsefenin, bireyi sürekli etkinliğe çağıran bir boyutu olduğunu vurgular ve "ruhları iyileştiren felsefeye ne oldu?" diye sorar. Ona göre felsefe bugün, bir zamanlar en iyi yaşam tarzını tesis ettiğinin düşünülmesinden kazandığı otoriteyi yitirme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Giderek kendi kabuğuna çekilmeye başlayan felsefe, teorik bileşenlerinin içinde sıkışıp kalmıştır. Hâlbuki felsefenin bir bütün olarak hayatın nasıl yaşanması gerektiği hakkında hâlâ söyleyecek çok sözü vardır. Nitekim felsefe insanlara yol gösterici işlevinden arındırılırsa

[28] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010), 688.
[29] Bk. Ahmet İnam, "Erosefe Üzerine Bazı Düşünceler", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, ed. Saygın Tuncay (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011).

yararlılığını da yitirir.[30] İnsanlar için yol gösterici olma işlevini kaybetmemek uğruna akademik ve teorik kaygılarını sınırlandıran *yaşam için felsefe*, bilmek ve eylemek arasındaki mesafeyi *eylemek* lehine belirsizleştirir.[31] Eyleme yönelik felsefe, kadim bilgeliğin izinden giderek bireyi mutluluğa, iyi yaşamaya götüren ve manevi olanı da kapsayan bir disiplin olarak algılandığında bireyin yaşamına etki edebilir.

Pratik boyutuyla felsefe, kadim filozof Sokrates için tanrısal olanın izlerini taşıyan, ruhun iyileştirici etkilerini ortaya çıkaran bir alandır. Felsefeyle uğraşanlar, bütün bedensel arzulardan korunurlar. Onları ne servetlerinin kaybı ne de makam ve şöhreti sevenlerde olduğu gibi itibarsızlık korkutabilir. Felsefe, ruhların cesaretini arttırır, onları kurtarmaya çabalar, gözlerin öğrettiklerinin de kulakların ve öteki duyuların öğrettikleri gibi aldatıcı olabileceğini gösterir. Felsefi düşünmeyle insan, bütün bilincini istediği yöne çevirebilir. Gerçek filozofun ruhu, üzüntülerin, korkuların ve tutkuların aşırılıklarının sebep olduğu hastalıklardan bu yolla korunur.[32] Sokrates'e göre her hazzın ve her acının bir tür çivisi vardır. Bununla ruhu tene çiviler, ruhu tene benzetir. Sonuç olarak ruhun tanrısal, arınmış ve yalın olanla ilgisi kalmaz. Hâlbuki felsefi düşün, tutkuları yatıştırır; aklın yol göstericiliğiyle davranmayı öğütler. Bu yolla ruh, gerçek ve tanrısal olanı doya doya deneyimler ve sanıya kulak asmaz. Sokrates'e göre tenden ayrılmış bir ruh, hiçbir zaman teni bırakırken dağılmaktan ve savrulmaktan, savrulunca da bir yerde bulunmamaktan korkmaz.[33]

Yukarıda da görüldüğü gibi Sokrates'in felsefeye ilişkin yaklaşımına bakıldığında, sağaltıcı ve rehberlik edici bir felsefi anlayış ön plana çıkar. Bu türden bir felsefe anlayışı, manevi danışmanlığın da kendisinden yararlanabileceği pratik bir yaşama sanatı olarak çözümlenebilir. Nitekim yukarıda sözü edilen 'tanrısal olanın izlerini taşıma, ruhun iyileştirici yönünü ortaya çıkarma, bireyin kendi bilincine hükmedebilmesini sağlama ve onu bu yönde cesaretlendirme, tutkuların aşırılıklarına karşı koruyucu olma ve gerçekliğin bilgisine ulaşmaya yönelik çaba harcama' felsefenin sağladığı danışmanlık

[30] Alexander Nehamas, *Yaşam Sanatı Felsefesi*, 190-191.
[31] Pratik felsefenin değeri ve maneviyata yüklediği anlam için bk. Alven M. Neiman, "Self Examination, Philosophical Education and Spirituality", *Journal of Philosophy of Education* 34/4 (2000), 571-590.
[32] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 57-59.
[33] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 60-61.

merkezli kazanımlardır. Tüm bu kazanımlar manevi danışmanlığın amaçlarıyla paralellik gösterir.

Çağdaş felsefeci David P. Ericson, bireyin kendisini ve hayatını anlayabilmesi, modern yaşamın ürettiği varoluşsal problemlerin nedenlerini keşfedebilmesi için zaman ve para harcamak ya da dünyaya psikolojik ilaçların etkisiyle bakmak yerine felsefeye kapılmanın kimi zaman çok daha iyi bir seçim olabileceğini söyler. Ona göre, bireylere kendi yaşamlarından sorumlu olduklarını düşündürmek, kendilik bilinci sayesinde sorunlarını açığa çıkarabilmelerinde ve bu sorunlara çözüm üretebilmelerinde onlara destek sağlamak felsefi düşünmenin pratikte uygulanmasıyla mümkün olabilir. Ericson, bireyin gelecek kaygısı şimdiki hayatını olumsuz yönde etkiliyorsa, Soren Kierkegaard'ı okumanın ve onun üzerine düşünmenin prozac kullanmaktan daha özgürleştirici olabileceğini iddia eder.[34] Nitekim doktor reçetelerinde Epiktetos'un "Mutluluk Öğretisi" nin ya da Aurelius'un "Kendime Düşünceler"inin önerildiğini düşünmek bile insan için umut vericidir. Bu bağlamda Walter Kauffman'ın kitaplara yönelik bakış açısını vurgulamak yerinde olur. Zira ona göre bir kitap okurken doğrudan doğruya bizimle konuşulduğunu, bize hitap edildiğini hissetmeyi öğrenmemiz gerekir. İyi bir kitap, şiir ya da bir deneme *sen*in bana seslenen ve yanıt bekleyen sesi olabilir.[35] Bu doğrultuda manevi danışmanlıkta kullanılan bibliyoterapi tekniğinde felsefi literatürden yararlanılabilir. Nitekim danışanların problemlerinin çözülmesine yardım etmek amacıyla zihin açıcı ve ruh iyileştirici olarak kitaplardan yararlanılması[36] kadim bir gelenek olarak yüzyıllardır uygulanmaktadır.[37]

Yukarıda çeşitli şekillerde değinildiği üzere felsefenin dolayısıyla bilgeliğe ulaşmaya yönelik yapılan alıştırmaların temel amacı, düşünme ve yaşama ilkelerinin zihinde ve ruhta özümsenerek varoluşsal alanda etkin kılınmasıdır. Bu amaç doğrultusunda kullanılan felsefi dilin açık ve anlaşılır olması beklenir. Bu bağlamda, Platon ve Sokrates geleneğinde *usta* ile *öğrenci* arasında kurulan canlı diyaloğun örnekliğinden

[34] David P. Ericson, "In Plato's Cave: Philosophical Counseling and Philosophers of Education", *Phılosophy of Educatıon Yearbook*, ed. Lynda Stone (A.B.D., 2000), 84.
[35] Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003), 36.
[36] Bk. "Bibliyoterapi" (Erişim 13 Aralık 2020)
[37] Fatıma Zeynep Belen, "Manevi Bakım ve Danışmanlıkta Bibliyoterapi: Bir Uygulama Örneği", ed. Ali Ayten vd. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/439.

yararlanılabilir.[38] Platon'dan aktarıldığı şekliyle Sokrates'in diyaloglarında kullandığı dil anlaşılabilir bir dildir. Sokrates, usanmadan öğrencilerle, çilingirlerle ve demircilerle konuşarak onlara sorular sormuş, sade bir dil kullanarak onların kendi uğraş alanları üzerinden diyaloğa başlamıştır. Burada Sokrates'in yaptığı, felsefeyi sokağa yani yaşamın içine çekerek onun gündelik dille bağlantısını kurmak, yaşayan dilin saf unsurlarından hareketle onu geliştirmektir.[39]

Felsefe, birey için anlaşılır olduğunda pratik hayatta varoluşsal bir değişmeye ve yenilenmeye aracılık edebilir. Nitekim Marinoff'a göre felsefi düşünme tarzını edinmek, yaşamsal bir ihtiyaçtır. Böyle bir yaklaşımda danışanlar, filozoflar aracılığıyla oluşturulmuş felsefi birikimden yararlanarak hatırlama ve içselleştirme yoluyla zorluklarla başa çıkabilirler, risk durumlarında doğru karar verme yetilerini geliştirebilirler; zaman zaman kurdukları çağlar üstü bir diyalog aracılığıyla kişisel yaşam felsefelerini güçlendirerek hayatlarına anlamlı bir amaç doğrultusunda yön verebilirler. Böylelikle felsefe, soyut ve teorik içeriğe hapsolmaktan kurtarılarak danışmanlık pratiğine kaynak sağlayan bir alan olarak günlük, kişisel, sosyal ve mesleki sorunlar üzerinde etkin olarak kullanılabilir. Marinoff, danışanların sorunlarının bireysel farklılıklar üzerinden değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda danışan için bazen prozacın, bazen Platon'un, bazen ise her ikisinin iyileştirici bir terapötik gücü olabileceğini savunur. Nitekim sorunlarının temelinde fiziksel rahatsızlığı olan bir danışanın doktora ihtiyacı varken, varoluşsal sorunlarla başa çıkmak zorunda olan bir danışana Platon iyi gelebilir.[40] Bu bağlamda manevi danışmanın, danışanının var olan sorunsallarını iyi analiz edip, onun öncelikle ne türden bir desteğe ihtiyaç duyduğunu tespit etmesi gerekir. Bu tespiti yapma yeterliliğine sahip bir manevi danışman 'danışanın manevi bir danışmanlığa mı gereksinimi var yoksa danışan iyi bir doktora mı yönlendirilmeli?' türünden manevi danışmanlık sürecine yön verecek danışmanlık öncesi sorulara yanıt bulabilir.

[38] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 109.
[39] Leonard Nelson, "Sokratik Yöntem", çev. Sabir Yücesoy, *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*, ed. Sabir Yücesoy (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 72.
[40] Lou Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer (İstanbul: Profil Yayınları, 2015), 16-24.

Filozofun ya da öğretmenin dünya üzerindeki görevinin insan yaşamını iyileştirmek olduğunu söyleyen çağdaş filozof Nussbaum, felsefenin insan hayatını daha iyi bir duruma getirebilecek çok sayıda kaynağa sahip olduğunu iddia eder.[41] Bundan dolayı manevi danışmanlık ekseninde, birey yaşamının felsefe aracılığıyla nasıl daha iyi duruma getirileceğinin araştırılması oldukça önemlidir. Felsefeciler, uzun zamandır kendilerini de sürece dâhil ederek, insan yaşamının karmaşıklığını anlamak ve betimlemekle ilgilenmişlerdir; mutluluk, seçim, arzu, düşünce, sevgi, inanç, bilgi, anlam, değer, maneviyat, iş, eğitim, politika, deneyim, arkadaşlık ve acı gibi birçok psikolojik içerikli kavram üzerine felsefi düşünce üretmişlerdir. Adı geçen bu kavramlar, aynı zamanda danışanın dönüşüm süreciyle ilgili oldukları için manevi danışmanlıkta da felsefeye duyulan ihtiyacın önemini vurgular niteliktedir.

Özetle, ruhsal bakımı mutlu bir hayat için ön koşul olarak gören pratik felsefi geleneğin antik mirastan yararlanarak varoluşsal anlam sorunlarıyla başa çıkmaya çalışan bugünün modern bireyine söyleyeceği çok sözü vardır, denilebilir. Genel bir bakışla felsefecileri manevi danışmanlık uğraşısının içinde konumlandırmanın sorunlu olabileceği düşünülse de, felsefenin köklerine geri dönmesiyle yani ruhun iyileştirilmesi, varoluşun anlamlandırılması ve sanılardan kurtulunması gibi eski amaçlarına kavuşmasıyla modern bireyi daha iyi bir hayata ulaştırabileceği varsayılabilir. Dolayısıyla danışana sunulacak olan manevi danışmanlık hizmetlerinde kullanılmak üzere çok sayıda felsefi düşünce rezervuarının bulunduğu, bilinir ve kullanılır olmayı beklediği söylenebilir. Bu nedenle çalışmanın bu ilk bölümünde, felsefenin manevi danışmanlıkla ilişkili olarak danışan hayatına nasıl katkı sağlayabileceği tartışılırken felsefenin teorik boyutundan daha çok pratik boyutu üzerine yoğunlaşılmıştır. Bu bağlamda, pratik felsefenin Antik Yunan düşüncesindeki yansımalarının üzerinde durularak Antik Yunan'da manevi danışmanlığın imkânı sorgulanmıştır.

[41] Margaret A. Miller, "Philosophy in the Public Interest An Interview With Martha C. Nussbaum", *Change*: *The Magazine of Higher Learning* 34/1 (Mart 2002), 39-43.

1.1.1. Antik Yunan Felsefesi Bağlamında Manevi Danışmanlığın İmkânı

Antik Çağ felsefesi ya da Antik Çağ Yunan felsefesi, M.Ö. 700'lü yıllarda başlayıp M.S. 500'lü yıllara kadar uzanan tarihsel dönemdeki felsefe tarihini kapsar.[42] Klasik İlk Çağ felsefesi olarak da adlandırılabilen antik felsefe, mitolojiden ya da çok tanrılı dinlerden kopuşla ve doğal olayların yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla başlamış fakat sonrasında yine teolojiye yaklaşmak durumunda kalmıştır.[43] Bu bağlamda felsefe, insan yaşamını yeniden şekillendirmeye ve farklı perspektiflerden varlığa bakma konusunda onu eğitmeye odaklanan ayrıca ruhun bakımını ve insanın manevi doyumunu önemseyen düşünsel bir disiplin olarak görülmüştür. Tezin bu bölümünde, danışanların ihtiyaçları doğrultusunda onlara maneviyat eksenli profesyonel yardım sağlamayı amaçlayan manevi danışmanlığın var olan bilimsel pozisyonu, antik felsefeyle ilişkilendirilerek incelenmiştir. Bu amacı gerçekleştirme çabası içerisine giren manevi danışmanlar için referans alınabilecek felsefi kaynaklar üzerinde durulmuştur. Tezin kapsamı doğrultusunda ağırlıklı olarak Sokrates, Platon, Aristoteles ve Stoik filozoflar, felsefenin pratik boyutu ekseninde manevi danışmanlıkla ilişkilendirilerek çözümlenmeye çalışılmıştır.

Antik Çağ'da felsefe, bir tür geri-dönüş eylemidir. Yani bilinçaltının yabancılaşmasından şiddetli bir ayrılış ve kendine, dolayısıyla hakiki özüne dönüş pratiğidir. Bu felsefi geri-dönüş; genel geçer olandan, alışkın olunandan ve temelsiz düşüncelerden bir kopuşu çağrıştırır. Bu kopuş, aslında hakiki olana bir geri dönüştür. Neredeyse tüm Antik Çağ felsefesi, 'ruhun kendine geri dönebilmesi ve asıl özünü yeniden bulabilmesi nasıl mümkün olabilir?' sorusunun yanıtını aramıştır. Sözü edilen bu geri dönüş, Platon'un mağara metaforuyla anlatmaya çalıştığı, gölgeler arasından sıyrılıp ışığa doğru yönelen bir dönüştür. Yani bu metaforik anlatı, kötü gidenden ve üzeri örtülmüş olandan vazgeçiş anlamında bir aydınlanmaya işaret eder.[44] Burada ifade edildiği şekilde *dönme* eylemini gerçekleştiren insan, kişisel yaşamında içsel huzura yani *eudaimoniaya*[45] ulaşır.

[42] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961), 11.
[43] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınevi, 1996), 41.
[44] Bk. Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016).
[45] *Eudaimonia* terimi Antik Yunan'da kullanılmış ve Aristoteles'in M.Ö. 4. yüzyılda yazdığı "Nichomakhos'a Etik" adlı eseriyle bilinirliği artmış bir kavramdır. *Eudaimonia* genellikle "mutluluk" olarak çevrilir. Fakat burada mutluluk, kendini tam olarak gerçekleştirmeyle gelen, huzur veren ve üstünlük

Dolayısıyla antik felsefenin, soyut bir sistem inşası olarak değil, insanı, özüne geri dönmeye davet eden pratik yönelimli bir çağrı olarak değerlendirilmesi yerinde olur. Söz konusu çağrı aracılığıyla insan, kendisine dayatılan karşısındaki pasif pozisyonundan sıyrılarak kendi özsel doğasına ulaşabilir.[46] Bu açıdan bakıldığında danışmanlık merkezli felsefi eğitimin, retorik ya da mantık gereçlerinin ruhların geri-dönüşünün emrine verildiği bir öğreti şeklini aldığı söylenebilir.

Bireyin kendilik bilinci geliştirmesinde ve bu doğrultuda kendini eğitmesinde felsefi düşün önemli bir araçtır. Fakat burada önerilen eğitim, manevi olanı dışarıda bırakmayan bir eğitimdir. Maneviyat yoluyla eğitilmek, manevi yaşamı yöneten ilkeler ve uygulamalar tarafından yönlendirilecek şekilde eğitim sürecine katılmaktır. Felsefenin görevlerinden biri olan insan eğitimi, bireyin manevi boyutunu dikkate almayı gerektirir. Öncelikle burada anlatılmak istenen, insanları bireysel ve toplu olarak kendileri hakkında eğitmenin dolayısıyla onlarda kendilerine ilişkin bir soruşturma başlatmanın oldukça önemli olduğudur. İnsan yaşamının birincil telosu olan kendini tanımanın amacı, danışanın kendisini sadece bedenen değil aynı zamanda ruhen/manen de anlamasını gerektirir. Fakat bugün maneviyatla ilgili olarak kullanılan dil, kavramın kendisini anlaşılmaz bir duruma getirmiştir. Bunda elbetteki kavramın mistisizmle kurduğu ilişkinin de payı büyüktür. Maneviyatın yirminci yüzyıldaki durumuyla ahlakın bu dönemde içine düştüğü durum benzerlik gösterir. Her ikisi de post-modern bir perspektiften ele alındığında, geçmişlerinin tüm duygusunu, iç tutarlılıklarını, baskın rasyonalitelerini ve geleneksel algılanışlarını kaybetme yolundadır. Bu çağda maneviyat, birçok renkten oluşmuş, ancak ayırt edilebilir bir deseni olmayan *patchwork** bir konsept haline dönüşmüştür.[47] Fakat maneviyata ve onun felsefi köklerine ilişkin söz konusu

sağlayan bir tür *iyi olma hali*dir. O nedenle zevk ya da hazla karıştırılmamalıdır. Aristoteles, *eudaimonia* yı, akıl, tefekkür ve erdemle bağlantılı olarak insanı diğer türlerden ayıran özelliklerle ve insanın kendisinin ve diğerlerinin iyiliği için gerçekleştirdiği aktif davranışla ilişkilendirerek tanımlar. Onun *eudaimonia* anlayışı adalet, nezaket, cesaret ve dürüstlük gibi ahlaki erdemlerin yanı sıra entelektüel erdemleri de kapsayan davranışlardan kazanılan mutluluğu içerir. (bk. Veronika Huta, "Eudaimonia", *Oxford Handbook of Happiness*, ed. S. David vd. (Oxford: Oxford University Press, 2013), 202.

[46] Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 192.

* Türkçe karşılığı 'kırkyama' olan *patchwork* kelimesi metin içinde maneviyat kavramının günümüzdeki algılanış tarzlarına yönelik eleştirel bakış açısını yansıtma amacıyla mecazen kullanılmıştır. Bu bağlamda kelimenin kırkyama olarak değil de *patchwork* olarak metinde yer almasında bir beis görülmemiştir. Çünkü *patchwork* kelimesi dilimizde el sanatlarıyla ilişkili olarak geleneksel kırkyama sanatının modern versiyonu için yaygın şekilde kullanılan, yerleşmiş bir kelimedir.

ilgisizliğin varlığı, maneviyatın danışanın hayatındaki önemine gölge düşürmez. Bu bağlamda Antik Yunan felsefi yazını, maneviyatla ilişkilendirilebilecek olan çok fazla literal malzeme içerir. Platon'un "Phaidros ve Euthyphron"u, Aristoteles'in "Nikhomakhos'a Etik"i, Marcus Aurelius'un "Meditasyonlar" adlı yapıtı ve Philo'nun eserleri bu bağlamda değerlendirilebilecek olan antik klasik eserler arasındadır.

Öte yandan Antik Yunan felsefesinin önde gelen isimlerinden biri olan Epiküros için felsefe yapmak, bireyi manevi olarak doyuma ulaştıran ve bu nedenle de yaşamın her döneminde gençlikte ve yaşlılıkta durmaksızın yapılması gereken bir aktivite olarak görülür. Ona göre, ruh sağlığını kazanma yollarından biri olan felsefi düşün, yaşlılara yaşam enerjisi verir; gençlerin ise geleceğe korkusuzca bakabilmesini sağlar.[48] Bu şekilde içeriklendirilen bir felsefe anlayışı, ahlakın, dolayısıyla da erdemlerin ruh için iyi olduğu ve bunların danışanın mutluluğuyla doğrudan bağlantılı olduğu kabulünden hareket eder. Söz konusu felsefi anlayış, danışanın psikolojik travma ve acılarını öncelikle ahlaki terimlerle yorumlayan bir yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla, danışanın acı çekmesinin birincil nedeninin bireysel ahlaki başarısızlık olduğu savunulur. Bu nedenle acılarla başa çıkma süreçlerinde öngörülen sağaltımın erdemlerle ilişkili olduğu düşünülür.[49]

Antik Çağ'da filozof olmak ve bir öğrenenler topluluğuna hitap etmek, bir *usta*nın öğrenenlerle doğrudan ilişki içinde olması anlamına geliyordu. Bu ilişkisellik, toplu halde gösterilen çabayı, karşılıklı yardımlaşmayı ve ruhani destek topluluğunu gerektiriyordu. Dolayısıyla Antik Çağ'da yapılan felsefe, günümüzde birçok filozof ve akademisyenin yaptığı gibi yalnız ve fildişi bir kulede gerçekleşmiyordu. O dönemde filozof olmak, modern dönem akademik yapılanmasındaki gibi derslere katılmak ve belli sayıda kredi almakla ilgili bir uğraş değildi; aksine bir yaşam tarzını benimsemekle ilgiliydi. Aynı zamanda filozof olmak bireysel çalışma ve derin düşünme gerektiriyordu. Bu bireysel çalışma sürecinde destekleyici bir topluluğun varlığı ise belirli amaçlara ulaşılmasında, rol modellerin sağlanmasında ve zorluklarla başa çıkma süreçlerinde oldukça önemli görülmekteydi.

---

[47] Paul Grosch, "Paideia: Philosophy Educating Humanity Through Spirituality", *International Journal of Children's Spirituality* 5/2 (2010), 229-38.
[48] Epiküros, *Menoikeos'a Mektup*, çev. Sinan Özbek (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 63.
[49] Dougal Blyth, "Suffering and Ancient Therapy: Plato to Cicero", *Perspectives on Human Suffering*, ed. Jeff Malpas vd. (New york: Springer, 2012), 131-154.

Antik Çağ'da felsefe, öncelikle anlamlı bir dünya arayışından daha çok anlamlı bir manevi yaşam arayışı olarak sunulmaktaydı. Böylesine bir felsefe anlayışı –bugün modern felsefeciler arasında yaygın olarak kabul görmese de- insanları manevi açıdan destekleyen bir yaşam biçimiydi. Bu bağlamda yer yer dinsel bir eğitim şeklini alan felsefi eğitimin amacı da öz kontrol sağlama, tutkuları sınırlandırma, açık sözlü ve dürüst olma gibi birçok erdemi bireye telkin ederek onun karakter oluşumuna yardımcı olmaktı. Bu doğrultuda antik zamanlarda yaşayan felsefecilerin bir kısmının, yaşadıkları dönemde çeşitli biçimlerde ortaya çıkan yaşamsal kaosun güçlü ve baştan çıkarıcı etkisiyle mücadele edip yaşlı ya da deneyimli bireylerden de destek alarak, genç neslin günlük yaşamın kuytularında gizlenen tuzaklara düşmesini önlemek için ellerinden geleni yaptığı söylenebilir.[50]

Antik felsefede önemli bir alan olan ve uzmanlık gerektiren retorik bilimi, diyalog aracılığıyla kelimeleri kullanarak insanları tedavi etmeyi ve varoluşsal sorunlarla başa çıkmayı hedefleyen bir metodoloji sunmaktaydı. Bu metodoloji, hem felsefenin bireyi dönüştüren bir deneyim olarak işlevselleştirildiği genel eğitimde hem de belirli varoluşsal problemler için bireyselleştirilmiş terapi düzeyinde aktif olarak kullanılmaktaydı.[51]

Yukarıda ele alınan düşüncelerden yola çıkılarak ruhun özüne nasıl dönebileceğini ve bireyin mutluluğa nasıl ulaşabileceğini tartışan tüm Antik Çağ felsefelerinin manevi danışmanlığın felsefi temelleri bağlamında dikkatle üzerinde durulması gerekir. Nitekim manevi danışmanlığın da amacı, danışmanlık süreci boyunca danışanın mutlu olmasında, yaşamsal sorunlarıyla başa çıkmasında ve manevi yönden doyuma ulaşmasında ona terapötik destek sağlamaktır. Manevi danışmanlığın teorik temelleri bağlamında Antik Çağ felsefelerinin varoluşsal sorunlarla başa çıkmaya ve danışanı ruhsal olarak iyileştirmeye yönelik kullandığı yöntemlerin oldukça pratik bir terapötik değere sahip olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda öncelikle Sokratik bilgelik üzerinde durmak gerekir.

[50] John L. Elias, "Ancient Philosophy and Religious Education: Education as Initiation into a Way of Life", *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, ed. Marian de Souza vd. (New York: Springer, 2006), 9-21.
[51] John L. Elias, "Ancıent Phılosophy and Relıgıous Educatıon", 9-21.

1.1.1.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Sokratik Bilgelik

Manevi danışmanlık hizmetlerine Sokratik perspektiften bakıldığında bu hizmet, danışan yaşamının temel sorunlarını bir bütün olarak anlamayı ve bu doğrultuda ona manevi açıdan terapötik destek sağlamayı amaçlayan diyalektik akıl yürütmenin yönlendirdiği bir diyalog süreci olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda Sokratik yöntem, manevi danışman ile danışanın samimi ve destekleyici bir şekilde gerçeği, bilgeliği, erdemi ve mutluluğu bulmak için diyalojik bir ilişkiye girmesini olumlar. Dolayısıyla manevi danışmanlık bağlamında Sokratik bilgelik daha tatmin edici, üretken, anlamlı ve mutlu bir yaşam sürdürmek isteyen her danışan için gerekli düşünsel zemini hazırlayabilir. Bu nedenledir ki manevi danışmanlığın felsefi temellerinin incelendiği tezin bu bölümünde, Sokrates'in bilgeliği ve bu bilgeliğin manevi danışmanlıkla ilişkisi tartışılmıştır.

Felsefe tarihine bakıldığında, kendisinden geriye yazılı hiçbir belge bırakmamış olan Sokrates'in nasıl birisi olduğuna ilişkin kesin bir bilgi yoktur. Bu bilgi eksikliği zaman zaman *Platonik Sokrates mi?* yoksa *Sokratik Platon mu?* sorusunun sorulmasına neden olmuştur. Nehamas'a göre, Sokrates, ironisinden ve kendisine dair sessizliğinden dolayı bir muammadır.[52] Sokrates'in gerçekte kim olduğunu bütünüyle kavrama olasılığı bulunmayan modern birey Platon aracılığıyla günümüze ulaşan bilgiler eşliğinde Sokrates'in bilgeliğinden yararlanarak kendi yaşamına dair bilinçli farkındalık geliştirebilir. Bu nedenle felsefeyi bir tür yaşama sanatı olarak değerlendiren Sokrates'in düşüncelerinin manevi danışmanlığın felsefi temelleri bağlamında incelenmesi alana önemli bir literal katkıdır.

Maneviyat eksenli danışmanlık hizmetlerinde, danışanın ruhsal yönünün de bakıma ve desteğe ihtiyaç duyduğu kabulünden hareketle, onun ruhsal doyumu için manevi kaynaklardan beslenilmesi üzerinde özenle durulur. Bu bağlamda, düşüncelerinden istifade edilebilecek bir filozof olan Platon, ilk kez *ruh bakımı yapmak* ve *ruha bakmak* ifadelerini "Sokrates'in Savunması" adlı eserinde kullanır.[53] Ona göre insan ruhunun eğitime, bakıma ve tamamlanmaya ihtiyacı vardır. Platon'un "Lakhes" diyaloğunda Sokrates, "ruhun eğitiminde kim daha ustadır? Ruha kim iyi bakıp, onu gözetebilir?"[54]

[52] Alexander Nehamas, *Yaşam Sanatı Felsefesi*, çev. Cem Soydemir, 82-83.
[53] Bk. Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes (Ankara: Milenyum Yayınları, 2013).
[54] Platon, *Lakhes*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 44.

diye sorarak bir tartışma başlatır. Sokrates, dünyasal olanın kaygısıyla meşgul olan insanı, ruhunu ihmal etmemesi konusunda uyandırmaya çalışır ve ona kendi ruhuna yönelmesini önerir. Bu bağlamda Sokrates, insan bedeninin bir bütün olarak ele alınmasının gerekliliği üzerinde durur. Ona göre, bedenin iyi olabilmesi için ilkin ruhun iyi olması gerekir. Bundan dolayı öncelikle bir bütün olarak insanı tanımak sonrasında insan için sağaltıcı teknikler geliştirmek gerekir. Sokrates bu konuda, "gerçekten, bedene ve bütünüyle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir. Baştan gözlere sızdıkları gibi ruhtan bütün bedene sızarlar. Bu yüzden başın ve bütün bedenin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir," der.[55] Sokrates'e göre, iyi yaşamanın ilk koşulu iyi ve kötü şeyler hakkında bilgi edinmektir. Bu bilgiler sayesinde birey, epistemik özerkliğe ulaşabilir. Nitekim bireyin başkalarından emanet aldığı değerler onu iyi bir yaşama ulaştırmakta yetersiz kalır. Bireyin kendi aklına güvenmemesi, onu doğru şekilde kullanmayı öğrenememesi ve başkalarının doğrularını sınamaksızın kendi doğruları gibi kabullenmesi, kalıcı mutluluk getirmez.[56]

Sokrates'e göre, hakikate ve gerçekliğe ilişkin deneyimleri olmayan insanlar sağlıksız düşünceler üretirler. Bu sağlıksız düşünceler, ruhsal yapıdaki boşluğun göstergeleridirler. İnsanlar açlık ve susuzluk gibi bedensel yapıdaki boşluğu ayırt edebilirlerken çoğu zaman ruhsal yapıdaki boşluğu fark edemezler. Bu durum, aşağıdan ortaya getirilen fakat yüksekliğin tamamını görmediği için kendisini ortada olduğu halde en yüksekte sanan adamın içinde bulunduğu durumla paralellik gösterir. Sokrates bu hususu şöyle ifade eder:

> *Bilgeliğe ve erdeme ilişkin hiçbir deneyimleri olmayan ve kendilerini daima yiyip içmeye ve bu türden şeylere adayanlar aşağı doğru, sonra tekrar ortaya doğru sürüklenir, hayatları boyunca ileri geri salınıp dururlar böylece, asla bunları aşamamışlar, gözlerini gerçek yüksek bölgeye çevirememişlerdir. Ne oraya sürüklenmiş ne gerçek şeylerle gerçekten doyurulmuş ne de değişmez ve saf zevki tatmışlardır. Daima yer üzerine çevrilmiş olan gözleri ve sofralar üzerine eğilmiş kafalarıyla sığırlar gibi otlayıp çiftleşerek ziyafet çekerler. (...) Ruhlarının gerçek*

[55] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 33.
[56] Joerg Hardy - Margarita Kaiser, "Expert Knowledge and Human Wisdom: A Socratic Note on the Philosophy of Expertise" *Topoi* 37/1 (March 2018), 79-89.

olamayan ve nefsine hâkim olamayan kısmını gerçek olmayan şeylerle doyurmak için beyhude yere çabalamaktadırlar.[57]

Sokrates'e göre, tutkuların ve zevklerin rehberliğiyle sürdürülen hayat aslında bir tür ölümdür. Arzularını tatmin etmek için yaşayan birey, dipsiz bir fıçı gibidir. Zevkler, onu tatmin etmek yerine doyumsuz ve açgözlü birisi haline getirir. Sahip olmak, hep daha fazlasını istemeyi gerektirir.[58] Sokrates'in insan ruhunun bakımını bedensel arzuların sınırlandırılmasıyla ilişkilendirdiği bu felsefi düşünceleri, manevi danışmanlık hizmetlerinde referans alınarak danışanı manevi benlik gelişimine yönlendiren dini değerlerin felsefi temelleri bağlamında değerlendirilebilir.

Yukarıda görüldüğü gibi Sokrates'in temel ilgi alanı insandır. O, insanın iyi bir yaşama nasıl ulaşabileceğini sorgularken, mutluluğa ulaştıran bilginin kendisinde olduğunu iddia etmez. Bu nedenle muhatabına hazır reçeteler sunmaz. Onun bilgeliğinin en belirgin özelliği hiçbir şey bilmediğini bilmesidir. Bu bağlamda, *bilmediğini bilme* erdemi patolojik anlamda kalıcı bir bilgisizlik durumuna değil aksine ilerlemeye ve ruhun yükselişi için çaba sarf etmeye özendiren, sürekli öğrenmeye ve yenilenmeye açık olmayı gerektiren bir kabullenme durumuna karşılık gelir. Sokrates, ölüm korkusunu da *bilmediğini bilmeme erdemsizliğiyle* ilişkilendirerek şunları söyler:

Ölüm korkusu, gerçekte bilge olmadığı halde kendini bilge sanmak değil midir? Bilinmeyeni bilmek iddiası değil midir? İnsanların korkularından dolayı en büyük kötülük sandıkları ölümün en büyük iyilik olmadığını kim söyleyebilir? Bilmediğimiz bir şeyi bildiğimizi sanmak gerçekten utanılacak bir bilgisizlik değil midir? (...) Ben kötülük olduğunu iyice bildiğim şeylerden korkarım ama iyi mi yoksa kötü mü olduğunu kestiremediğim şeylerden ne korkar ne de kaçınırım.[59]

Sokrates'e göre ölüm, ya büsbütün bir bilinçsizlik halidir ya da birçoklarının dediği gibi ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya göç etmesidir. Ona göre, ölüm bir bilinçsizlik durumuysa yani uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir şey ise o zaman ölüm ne bir kazanç ne de bir kayıptır. Fakat ölüm böyle bir hiçlik değil de insanı bu dünyadan

[57] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı (İstanbul: Metrapol Yayınları, 1989), 347.
[58] A. C. Sponville vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 8.
[59] Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 186.

başka bir dünyaya götüren bir yolculuksa ve bütün ölenler, başka bir dünyada yaşıyorlarsa o zaman ölümün insan için büyük bir iyilik olduğunu düşünmemek için hiç bir neden yoktur. Ayrıca iyi bir insana ne hayatta ne de öldükten sonra hiçbir kötülük gelmez. Onu ve onun gibileri Tanrı daima korur.[60] O nedenle insan, ölüme ilişkin sanılarından kurtulmalı yani bilmediğini bilmelidir.

Sokrates'in felsefi yöntemi, manevi danışmanlık tekniği olarak bir bilgiyi doğrudan aktarmayı içermez. Danışan, bu bilgileri ancak kendisi bir çaba karşılığında edinebilir. Bu doğrultuda danışanların kendi hakikatlerini keşfetmelerinde Sokratik sorgulama yöntemi araçsallaştırılabilir. Çünkü bilgi ruhun derinlerinde gizlidir ve gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Anlatılan odur ki; Tanrı Apollon'un kâhin aracılığıyla Sokrates'e verdiği görev diğer insanların bilgisizliklerinin farkına varmalarını sağlamaktır. Bu görevi yerine getirebilmek için o, öğrenmenin ve gelişmenin ön koşulu olarak hiçbir şey bilmediğini itiraf ederek diyaloglarına başlar. Bir anlamda kadim bilgeliğin *bildiğini bilme, bilmediğini bil,* çağrısına kulak vererek hiçbir şey bilmeyen birisinin tavrıyla karşısındakine sorular sorar. Sokrates'e özgü ünlü alaycılık işte burada aktive olur. Sokrates, bu alaycılıkla karşısındakinden bir şey öğrenmek istiyormuş gibi yaparak onun bilgi sahibi olduğunu iddia ettiği şey üzerine belki de gerçekte hiçbir şey bilmediğini keşfetmesini sağlamaya çalışır.

Manevi danışmanlık hizmetlerinde danışman, diyalog kurduğu danışanların kendilerini incelemelerini, inançlarını sorgulamalarını sağlayarak onlarda bir tür farkındalık yaratmaya çabalar. Ancak bilmediğini bilen danışan, bu alçakgönüllü yaklaşım aracılığıyla yanlış yargılarından ve başkalarından devralınmış temelsiz sanılarından kurtulabilir. Sokratik yöntemde sorular aracılığıyla danışanın kendisinden şüphe etmesine neden olan çelişkili ve rahatsızlık verici durum aslında olması arzulanan bir durumdur. Çünkü danışan kendisiyle yüzleşmeksizin bilgeliğe uzanan yolda yürüyemez. Bu yüzleşme ise danışanın kendi iç sesine kulak vermesini gerektirir.

Sokrates'in ısrarla üzerinde durduğu ve bir yaşam tarzı olarak benimsediği *bilmediğini bilme* erdemi, manevi danışmanlık bağlamında yorumlandığında, hem manevi danışmanın mesleki yeterliliklerini geliştirmesinde hem de danışanın kendisini ve içinde

[60] Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, 203-204.

bulunduğu hayatı doğru anlamasında etkin olarak kullanılabilir. Danışanına dair her şeyi bildiği iddiasında olmayan bir manevi danışman, bildikleriyle yetinmektense bilmediği birşeyler olabileceği düşüncesiyle danışanına yönelir. Bilmediğini bilen bir danışan ise mevcut *kavramsal şemaları*nın kendisini her zaman doğru ve gerçek olana götürmeyebileceği bilinciyle yenilenmeye açık hale gelebilir.

Sokrates, diyaloglarında insan yaşamının temel değerleri üzerinde durur. Ölçülülük, cesaret, adalet, sevgi, eğitim ve din bu değerlerden bazılarıdır. Sokrates'in önemsiz şeylerle ilgili olduğunda bile iyi bir yaşamla bağlantılı olarak bilgelik atfettiği şey, etik konularda bazı görüşlere sahip olma durumu değildir. Nitekim o da, herkes gibi neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair bir takım inançlar beslemektedir. Onun asıl amacı kişinin kendi görüşlerini doğru şekilde ifade edebilmesine, temellendirebilmesine ve böylelikle bu görüşleri başkalarına aktarabilme becerisi kazanmasına aracılık etmektir. Bu doğrultuda Sokrates'in sahip olduğu bilgi, ömür boyu sürdürdüğü *elenchus** pratiği aracılığıyla kazandığı bilgidir.[61]

Sokrates'in kullandığı diyalektik yöntemin amacı, diyalog kurduğu bireyde yeni kavrayışlar uyandırmaktır. Kavrayış, duyu algılaması aracılığıyla edinilen bilgiden farklıdır. Örneğin; kayın ve meşe ağaçları arasındaki farkın duyular aracılığıyla edinilen bilgisi yaprakların, yemişlerin ve kabukların farklılığına işaret edilerek bir kişiye aktarılabilir. Kavrayış ise dışardaki şeylerin algılanmasından kaynaklanmaz. Kavrayışa her birey, düşünüm yoluyla kendi içinde ulaşır.[62] Konuya ilişkin temel Sokratik kurallardan biri şöyledir: "Genel bağlamlara ilişkin kavrayışlara ancak somut deneyim ele alınıp analiz edilerek varılabilir; bu çaba sonucunda somut deneyimle bağlantılı genel bilgi açıklık kazanır ve bağımsız olarak ifade edilebilir. Yeterince açık bir değer kavrayışı, ona karşı etkide bulunan korku gibi kuvvetleri aşabilir."[63] Manevi danışmanlık hizmetlerinde danışanın mevcut düşüncelerinin, duyguları ve eylemleri üzerinde etkili olduğu kabulünden hareket edildiğinde, Sokratik felsefi sorgulama yoluyla danışanın

* *Elenchus,* temellendirilmemiş, sanı düzeyinde kalan düşüncelere yönelik Sokrates tarafından uygulanan çürütme yöntemidir.

[61] Alexander Nehamas, *Yaşam Sanatı Felsefesi*, 144.

[62] Gustav Heckmann, "Altı pedoojik önlem: Sokratik Konuşmanın Temelinde Yatan Gerçek Anlayışı", çev. Sabir Yücesoy, *Sokratik Konuşma Tarih-Uygulama-Kuram*, ed. Sabir Yücesoy (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 119.

[63] Heckmann, "Altı pedoojik önlem", çev. Sabir Yücesoy, 119.

kendilik bilinci geliştirerek hayatındaki problemli durumlarla başa çıkabilmesi ve kendi çözümünü yine kendisinin bulabilmesi mümkün olabilir. Böylelikle kendisiyle yüzleşen danışan, kendi duygularının ve düşüncelerinin kaynağını doğru analiz ederek mutlu bir hayat idealine ulaşma yolunda ilerleme kaydedebilir.

Manevi danışmanlık seanslarındaki terapötik görüşmeyi destekleyici tutumlar arasında sayılan ve danışanda kendini anlama düzeyinin artmasına yardımcı olan *yüzleştirme tekniği*,[64] tıpkı Sokrates'in karşısındakini uyandırmak amacıyla kullandığı diyalektik yönteme benzemektedir. Sokrates gibi manevi danışman da, danışmanlık seanslarında danışanın kendisini tanımasına aracılık eder. Böylelikle danışan, kendi gerçekleriyle yüzleşme yoluna girerek ve kendisine dair bilinç geliştirerek içsel büyümenin ve yapısal davranış değişikliğine giden yolun ilk adımını atmış olur.

Sokrates'in, diyalog kurduğu kişilerin kendileriyle yüzleşmelerine aracılık ederek onların doğru bildiklerinin aslında yanlış olabileceğini ya da yanlış bildiklerinin aslında doğru olabileceğini anlamalarını sağlama çabası, yukarıda da adı geçen yüzleştirme tekniği kapsamında bir manevi danışman için model alınabilecek bir yaklaşımdır. Manevi danışman, Sokratesçi sorgulama yöntemini kullanarak danışanın kendisi için sorun oluşturan durumlar üzerine yeniden düşünmesini sağlayabilir. Bu doğrultuda hareket eden manevi danışman, danışanın düşünsel doğumuna aracılık eden *ebe*ye benzetilebilir. Bu ebelikte danışman, yine Sokrates'i model alarak danışanına hazır çözümler sunmak yerine söz konusu çözümleri danışanın kendisinin bulmasına yardımcı olabilir. Çalışmanın geldiği bu noktada manevi danışmanlık bağlamında Sokratik doğurtma yönteminin incelenmesi yerinde olur.

1.1.1.1.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Sokratik Doğurtma Yöntemi

Manevi danışmanlıkta danışanın kendisini ve çevresini daha iyi anlamasında yol gösterici olan Sokratik diyaloğun önemli bir bileşeni olarak Sokratik doğurtma yöntemi, manevi danışmanda bulunması gereken eğitsel, kişisel ve iletişimsel yeterliliklere referansla ele alınabilir. Manevi danışmandaki bu yeterliliklerden biri de, *aktif dinleme*dir.[65] Manevi

[64] Zuhal Ağılkaya Şahin, *Manevi Bakım ve Danışmanlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017), 284.
[65] İlhan Topuz, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerinde Temel Nitelik ve Yeterlilikler", *M.D.R.*, ed. Ali Ayten vd., 1/248-249.

danışmanlık hizmetlerinde aktif dinleme, danışmanın danışanı anlayabilmesi, onun önceliklerini ve gereksinimlerini doğru analiz edebilmesi ve bu doğrultuda danışanına en uygun manevi danışmanlık tekniğini uygulayabilmesi noktasında oldukça önemlidir. Danışanını etkin şekilde dinleyen bir manevi danışman, Sokrates'in yaptığı gibi muhatabına doğru sorular yönelterek onun kendisini açmasını sağlayabilir. Bu şekilde ilerleyen bir manevi danışmanlık ilişkisi, danışanın kendi sorunlarını fark edebilmesinde ve bu sorunlara farklı perspektiflerden bakarak onlarla başa çıkabilmesinde etkili olabilir. Manevi danışmanlıktaki diyalojik ilişkide, manevi danışman danışanına hazır çözüm önerileri eşliğinde öğüt veren alan aktörü değildir. Onun yapmaya çalıştığı daha çok danışanının kendi kendisine yardım etmesini sağlayabilecek terapötik iletişim kanallarını açmaktır. Böyle bir teknikle danışanına yaklaşan bir manevi danışman kurduğu içten diyalogla, danışana yönelttiği doğru sorular aracılığıyla ve etkin olarak kullandığı beden diliyle terapötik anlamaya yönelik yeterliliğini arttırabilir.

Danışanın kendi sorununu tanımlamasında ve kendisine ilişkin iç görü geliştirmesinde ona destek olmak manevi danışmanlığın yakın amaçlarındandır.[66] Bu bağlamda Sokrates, yüzyıllar öncesinde karşısındakiyle kurduğu diyalogsal süreçte kullandığı yöntemleriyle modern dönemin danışmanlarına rol model olabilir. Nitekim Sokrates'in felsefi söyleminde çok önemli bir yeri olan *kendini bil* telkiniyle aktive edilmek istenen iç görü kazanımı, danışanın manevi danışmanlığa ihtiyaç duymasına neden olan sorunlu durumların anlaşılmasında ve bu sorunlarla başa çıkma süreçlerinde gereklidir. Böylelikle danışanın kendisiyle yüzleşmesi ve kendi hayatına dair doğru kararlar alabilmesi kolaylaşabilir.

Sokrates'in doğurtma/ebelik yöntemiyle bağlantılı olarak öncelikle belirtilmelidir ki, Sokrates'in bugün bilinen anlamıyla sistematik şekilde danışanın sağaltımı üzerine hizmet veren bir manevi danışman gibi davrandığı düşünülemez. Nitekim etkili bir manevi danışmanlık hizmetinde olması gereken gizlilik, empati ve koşulsuz saygı onun diyaloglarında tam olarak karşılığını bulmaz. Sokrates, diyalog öncesinde hazırlık yapmaz ve gizlilikle ilgili herhangi bir kaygısı da yoktur. Diyalog sürecinde karşısındakinden daha çok kendisi konuşur. Sokrates'in kaygıları, cesaret, dindarlık ve sevgi gibi etik kavramlar üzerine olduğu için onun ilgilendiği konuların kapsamı oldukça

[66] Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 68.

sınırlıdır. Oysa modern danışmanlar daha spesifik danışan sorunlarıyla uğraşırlar. Nitekim bugün sistematik şekilde yürütülen danışmanlık hizmetleri, istekli danışanlarla alanda eğitim almış danışmanlar arasında gerçekleşir. Dolayısıyla modern manevi danışmanların hizmet verdiği ortamla Sokrates'in içinde bulunduğu ortamın birbirinden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Ancak tüm bu yapısal farklılıklara rağmen hem kullandıkları yöntemler hem de benimsedikleri amaçlar açısından Sokrates ile modern dönemdeki manevi danışmanlar arasında benzerlikler bulunabilir. Şöyle ki: Sokrates kendisini, karşısındakilerin kendilerini bilmelerine ve kendi düşüncelerini doğurmalarına aracılık eden bir *ebe* statüsünde görür. Tıpkı bir manevi danışman gibi Sokrates de, karşısındakilerin kendilerini anlamalarında ve kendi sorunlarına çözüm bulmalarında onlara rehberlik eder. Hem danışman hem de Sokrates, görüşmelerinde diyalogsal yöntemi kullanırlar. Ne Sokrates ne de manevi danışmanlar, tüm yanıtların kendilerinde olduğunu iddia ederler. Bu doğrultuda, her ikisi de diyalog yoluyla iyi bir yaşama ulaşma yolculuğunda muhataplarına destek olmayı ve onların ruhsal iyileşmelerine katkı sağlamayı amaçlarlar. Ayrıca her ikisi de bireyin iyicil doğasına sonsuz bir güven beslerler ve temel motivasyon kaynakları insana duydukları sevgidir.[67] Bu bağlamda diyalog süresince karşısındakine odaklanan, doğal davranan, muhatabının zihinsel ve ruhsal sağaltımını gerçekten önemseyen Sokrates, diğer seküler danışmanlık türleri gibi manevi danışmanlık uygulamalarında da, rol model alınabilecek bir filozoftur. Bu noktada felsefi ebeliğin işlevselliği konusuna biraz daha yakından bakmak gerekir.

Sokrates'in bilgi kuramında sağlam bilgiye ulaşmanın en güvenilir yolu, diyalog aracılığıyla düşünsel bir ebe gibi davranarak tanım doğurtmaktır. Sokratik yöntemde danışana yöneltilen doğru sorular aracılığıyla düşüncelerin dile dökülmesi ve kavramlaştırılması amaçlanır. Böylelikle tezlerin hem dilsel hem de düşünsel olarak açıklığa kavuşturulması sağlanır; daha sonra söz konusu tezlerin sınanması aşamasına geçilir. Bu şekilde diyalog ilerledikçe eksik ve hatalı görüşler düzeltilir ve sorgulanmamış inançların, düşüncelerin elenmesi sağlanır. Böylelikle danışanların kendilerine ait düşünce üretmelerine yardımcı olunur. Sokratik yöntem, söz konusu danışanların

[67] Bk. Tim Lebon, "Socrates Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue" *Philosophical Counselling* (Erişim 18 Mart 2019).

kendilerini ifade etmelerini ve akla uygun şekilde özerkleşmelerini olanaklı kılar.[68] Bu bağlamda, Sokrates'in adıyla anılan doğurtma yönteminin ya da ebelik sanatının aktif olarak kullanıldığı diyaloglar, bugünkü manevi danışmanlık uygulamalarında danışanın kendi düşünme becerilerini geliştirebildiği ve kendi üzerine bilinçlenme alıştırmaları yapılabildiği bir ortam sağlar.

Marinoff , "büyük bir sorunla boğuşuyorsanız, kendi bilgeliğinizi ortaya çıkarmanız için sizinle birlikte çalışacak bir çeşit felsefi ebeye ihtiyacınız olabilir,"[69] der. Ona göre bu ebenin görevlerinden biri, gerçekten gebe olunan fikirler ile gerçekte zararlı oldukları halde doğru düşüncelermiş gibi kendilerini sunan *pathologos* adı verilen fikirleri birbirinden ayırmaya yardımcı olmaktır.[70] Burada Marinoff'un pathologosla ifade etmek istediği, danışanın bilincine kök salmış yanlış inançlardır. Bu yanlış inançlar, yanlış zihinsel kodlamalar danışanın yaşamının çeşitli zamanlarındaki kritik anlarda kendisine dair yapılan negatif eleştirel ifadelerle şekillenirler. Bu yanlış ve yıkıcı inançların, doğru ve yapıcı inançlarla değiştirilmesi gerekir. Pathologoslar, Sokrates'in soru-cevap yöntemi kullanılarak danışan tarafından anlaşılır hale getirilebilirler; danışana kendisi hakkında yeni bir anlayış kazandıran keşif sürecinin tetikleyicisi olabilirler. Dolayısıyla bir manevi danışmanın da gerekli görülen noktalarda faydalı sorular yoluyla danışanın pathologoslarının ortaya çıkarılabilmesinde *felsefi ebe* rolünü üstlenmesi yerinde olur. Bu bağlamda manevi danışman, danışanın kişisel felsefi iç görüsünün aktive edilmesine destek sağlayarak unutulmuş ve ihmal edilmiş olan *kendini-soruşturma* tekniklerinin yeniden hatırlanmasına kılavuzluk edebilir. Böylelikle manevi yönelimli danışmanlık uygulamalarında danışanın kendisine zarar veren, yanlış ve yıkıcı dini inançlarının da tespit edilmesi sağlanabilir.

Sokrates'in doğurtma yöntemi yani sorular aracılığıyla gerçeği buldurtma yaklaşımı, bireyi, düşünme becerilerini geliştirmeye sevk eder. Nitekim Gadamer'e göre, sorgulamak bir çeşit *açmak* ve *açığa çıkarmak*tır. Sorular yöneltme sanatı, arkası gelmeksizin sorgulama yani düşünme sanatıdır. Söyleşi sanatının ilk şartı, öteki kişinin

[68] Gısela Raupach Strey, "Ahlak Dersinde Sokratik Yöntemin Önemi", çev. Sabir Yücesoy, *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*, ed. Sabir Yücesoy (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 178.
[69] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 79.
[70] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 153.

bizimle birlikte olduğunun güvencesidir. Platon'un diyaloglarında tekrarlanan evetler, böyle bir güvencenin dışavurumudur. Bu rutinin olumlu yanı, konunun söyleşi sırasında gelişen iç mantığıdır. Bir söyleşiyi yürütmek demek, aynı zamanda diyalogdaki kişilerin yöneldikleri konu tarafından yönetilmesine izin vermek demektir. Bu durum, diyalog esnasında kişinin diğer kişiyi argümanlara boğmasını değil, öteki kişinin düşüncelerini dikkate almasını gerektirir. Kavramları ortak anlamlar inşa ederek şekillendirme sanatı olarak Sokratik diyalog sırasında konuşulan dil, soru-cevap, verme-alma, birbirine yönelik amaçlarla konuşma ve birbirinin niyetini görme sürecinde anlam iletiminin gerçekleşmesini sağlar.[71]

Sokrates'in ebeliği, her insanın içinde iyilik arzusunun var olduğuna duyulan inançla şekillenir. Sokrates'e göre hiç kimse bilerek kötü olmaz ve bilmek erdemli olmakla eşdeğerdir. Bu bağlamda filozofa düşen görev ise neyin gerçek iyilik olduğunu ve gerçek değerin ne olduğunu karşısındakine buldurtmaktır. Sokrates bu yüzden ebedir.[72] Ona göre, çoğu insan eylemlerinin altında yatan nedenleri düşünmeksizin alışkanlıkları doğrultusunda davranır. Hâlbuki insana yakışan kendi düşüncelerine ve eylemlerine, dolayısıyla da tüm hayatına eleştirel yaklaşabilme yetisini geliştirmektir. Zira insan, eleştirel düşünmeyle eylemlerinin temelinde yatan sanılara, inançlara ve yargılara daha objektif yaklaşabilir ve böylelikle yaşamını kontrol altına alabilir. Nitekim doğurtma yöntemini kullanan Sokrates'in asıl amacı, karşısındakini disiplinli, tutarlı bir düşünme sürecine doğru yöneltmek ve onun kendi doğrularını yine kendisine buldurtmaktır. Sokrates'in diyaloglarının neredeyse tamamına yakın kısmında hissedilen bitmemişlik ve tamamlanmamışlık duygusunun sebebi budur.[73]

Öte yandan Sokratik diyalog, teorik ya da dogmatik bir sunum olmaktan çok uzaktır. Diyalog boyunca temel amaç muhataba bir öğretiyi benimsetmek değil onu felsefi akıl yürütmeye teşvik etmektir. Bu doğrultuda Sokrates karşısındakiyle diyaloğunda, onun kendi çelişkileriyle yüzleşmesini sağlamak için hiç bir şey bilmediği iddiasında bulunarak ona her hangi bir fikri empoze etmeye çalışmaz. Manevi danışmanlar da, Sokrates'in

[71] Hans George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsameddin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 2/148-150.
[72] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 44.
[73] Talip Kabadayı, "Herkes İçin Sokratik Yöntem", *Antik Yunan da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, ed. Saygın Tuncay (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011), 35.

tutumuna paralel şekilde danışanın mevcut durumuna yönelik en iyi olanın ne olduğunun bilgisine sahip olduklarını iddia etmezler ve ona herhangi bir konuda herhangi bir fikri dayatmazlar. Danışan için neyin iyi olduğu ancak hem manevi danışmanın hem de danışanın her ikisinin de işbirliği içinde yürüttükleri diyalog sürecinde kendiliğinden ortaya çıkar.

Platon, "Euthyphron" adlı yapıtında Sokrates'in Euthyphron ile *dine uygun olan* üzerine girdiği diyaloğu anlatır. Bu diyalogda Sokrates dine uygun olan ve dine uygun olmayan üzerine Euthyphron'u, temel inançlarını ve tanrılara yüklediği anlamları sorgulamaya sürükler.[74] Burada Euthyphron'a unuttuğu gerçekliğin bilgisini hatırlatan Sokrates, doğurtma yöntemini aktif olarak kullanır. Euthyphron'u, bildiğini sandığı ama aslında bilmediği dinin/dini olanın gerçek doğasını araştırmaya ve bunun üzerine yeniden düşünmeye yönlendirir; onun düşünsel bir doğum gerçekleştirmesi için çaba sarf eder. Sokrates'in burada yaptığı öncelikle Euthyphron'un inançları üzerine eleştirel düşünebilmesini sağlamaktır.

Sokrates'e göre doğurtma süreci, doğuran için oldukça sancılı bir bilişsel süreçtir. Bu bağlamda Sokrates'in diyaloglarından birinde Theaitetos, mevcut sorunlara ilişkin çözüm arayışında olduğunu fakat olası çözümlerin de kendisini tatmin etmediğini itiraf ettiğinde Sokrates'in ona yanıtı şu şekilde olmuştur: "Bu duyduğun acılar, benim aziz Theaitetosum boşluğun değil, gebeliğin acılarıdır."[75] Sokrates'e göre gerçekliğin bilgisine ulaşabilmek yani doğum yapabilmek, tıpkı fiziksel doğumda olduğu gibi zorlu bir süreçtir. Ona göre gebe olanlar, kuşku sancılarıyla kıvranırlar. Fakat ebelik bir sanat olarak icra edildiğinde bu sancıları yatıştırabilme potansiyelini içinde barındırır. Söz konusu gebelik süreci, doğum sancıları ve sonuçta doğurtulması hedeflenen öz düşünceler, manevi danışmanlık bağlamında yorumlanacak olursa manevi danışmanın *Sokratik ebe,* danışanın ise kendini bilme, olup biteni anlama ve böylelikle ruhu için sağaltıcı olanı keşfetme yolculuğuna çıkmış bir *gebe* olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, danışanın gebeliği -Sokrates'ten alınan ilhamla- ufkunda güneş görünen, engebeli yollardan yürünerek ulaşılan bir farkındalık süreci olarak değerlendirilebilir. Sokratik doğurtma yönteminin aktivasyonuyla danışanın kendisini yeniden bilişsel açıdan

[74] Bk. Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011).
[75] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 189.

doğurabileceği umut edilebilir. Bu umut, her koşulda danışanın sağlıklı düşünceler doğuracağını garanti etmese de, insandaki kendini yenileme potansiyeli göz önünde bulundurulduğunda, her zaman aktif tutulması gereken bir umuttur.

Sokrates'e göre ebelik yapacak kişilerin, doğum yapmış ve artık belli bir aşamaya gelerek doğurganlığını tamamlamış olan kişiler arasından seçilmesi gerekir. Sokrates, yaşadığı toplumda ebe statüsünde olan kadınlarda bulunması gereken özellikleri aynen doğurtma alegorisine uygular. Ona göre, doğum yapmamış olan kısır kadınların doğum yaptırması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde sorgulayarak ve sancı çekerek düşüncelerini temellendirmemiş olan kişilerin de bilişsel doğum yaptırması mümkün değildir. Ona göre hâlâ doğurganlığı süren kişiler de doğurtamazlar. Sokrates'in *doğurtanlar doğuramazlar, doğurma sürecindekiler de doğurtamazlar* düşüncesindeki temel vurgu felsefi ebelerin tüm düşünsel süreçlerini tamamına ulaştırdıkları için artık yeni düşünsel keşifler yapamayacaklarına ilişkin değildir. Zaten bilmediğini bildiğini söyleyerek yol alan Soktates'in de bunu kastetmesi olası değildir. Dolayısıyla burada Sokrates tarafından asıl anlatılmak istenen, ancak kendi üzerinde tecrübe edilmiş bir sanatın başkalarına hakkıyla uygulanacağına ve doğum yaptıracak olan düşünsel ebelerin belli bir erginliğe ulaşması gerektiğine ilişkindir.

Sokratik ebelik yöntemi, manevi danışmanlık ekseninde şöyle yorumlanabilir: Ruhsal olgunluğa sahip, insani ve iletişimsel yeterlilik açısından kendisini geliştirmiş kişiler ancak manevi danışmanlık görevini ideal düzeyde yapabilirler. Dolayısıyla danışanın kendini bilme ve bu yolla kendini dönüştürme, ruhunu iyileştirme, bilişsel yanılgılarına son verme yolculuğunda ona rehber olan manevi danışmanın daha öncesinde bilişsel doğurma sürecinden geçmiş olması yani tecrübi bilgiye sahip olması, danışanın başa çıkmak zorunda olduğu sorunları gerçekten anlayabilmesinde oldukça etkilidir. Çünkü Sokrates'in vurguladığı şekliyle "görgü (tecrübi bilgi) olmadan bir sanatı öğrenmek mümkün değildir."[76]

Sokrates'in yukarıda betimlenen bu düşünceleri, modern danışmanlık teknikleri bağlamında manevi danışmanlığa felsefi temel sağlayacak niteliktedir. Bu bağlamda, kendi hayatında tecrübe etmediği sıkıntılar üzerine danışanına manevi danışmanlık

[76] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 190.

yapmak durumunda kalan, hatta zaman zaman danışanının sorunlarına kendisini yabancı hisseden bir manevi danışmanın danışmanlık görevini hakkıyla yapıp yapamayacağı konusu, teknik olarak üzerinde durulması gereken önemli bir mesleki sorunsaldır. Konuyla ilgili olarak Klessman, Jung'dan ödünç aldığı *yaralı şifacılar* metaforunu kullanır. Ona göre, şifa verici yetenekleri gelişmiş olanlar, her zaman güçlü ve neşeli olanlar ya da yardıma muhtaç olarak hayattan geçmemiş olanlar değil, tam tersine acı ve ıstırap çekenler, acizliği, güçsüzlüğü ve çaresizliği tatmış olanlardır.[77] Nitekim manevi danışmanın kendi acısı, onu danışanının acısına karşı daha duyarlı kılabilir; dolayısıyla kendi yardıma muhtaçlığını hatırlayan danışman, danışanının tecrübe ettiği sıkıntılara empatik bir tutumla yaklaşabilir. Psikiyatr Sayar, bu konuyla ilgili olarak asıl şifacının Tanrı olduğunu ve Tanrı'nın ışığıyla, bireyin kendi ruhunda iyiliği aktive ederek yaralarını iyileştirmesinin yolunun başkalarına şifacı olmaktan geçtiğini belirtir.[78] Bu bağlamda bir şifacı olarak manevi danışman, hem danışanına şifa veren hem de bu verdiği şifa aracılığıyla kendisi de şifa bulan kişidir.

Sokrates, ebelik sanatına dair konuştuğu diyaloglarında ebenin yeterlilikleri üzerinde durur. Ona göre gebeliğin olup olmadığını ebe, diğerlerinden daha iyi bilir. Ebeler, ilaçlarıyla ağrıları uyarmaya veya arzuya göre ağrıları yatıştırmaya ve zor doğumlarda doğurana bütün imkânlarıyla yardım etmeye, gerek gördüklerinde çocuğu düşürtmeye yetkilidirler. Ayrıca onlar, en iyi çocukları meydana getirmek için hangi kadının hangi erkekle birleşmesi gerektiğini de çok iyi bilirler.[79] Bu bağlamda Sokrates ebe pozisyonundaki kendisi için manevi danışmana yol gösterecek biçimde şöyle söyler: "(…) öyleleri de vardır ki gebe olmadıklarına karar veririm; düşünceme göre böylelerine hiç yararım dokunamaz; onlara bütün hayırseverliğimle aracılık ediyor ve kimlerin dostluğundan yararlanabileceklerini, Tanrı'ya şükür çok iyi kestirebiliyorum. Bunlardan birçoğunu Prodikos'a, birçoğunu da Tanrı'nın lütfunu görmüş başka bilge adamlara gönderdim."[80] Burada Sokrates, herkes için verebileceği bir reçetenin olmadığını, zaman zaman bazıları için kendisinin değil de başka bilge insanların daha etkili olabileceğini söyler. Benzer şekilde manevi danışmanlık uygulamalarında da danışman, farklı bir

[77] Klessman'dan akt: Zuhal Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 83.
[78] Kemal Sayar, *Her şeyin Bir Anlamı Var* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2009), 29.
[79] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 190.
[80] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 192.

alanda hizmet almasının daha uygun olduğu kanısına vardığı danışanlar için Sokrates'in yaptığı gibi bir yönlendirme girişiminde bulunabilir. Fakat manevi danışmanın bu yönlendirmeyi yapabilmesi için öncelikle psikoloji, sosyoloji, teoloji ve felsefe gibi alanlarda yeterli düzeyde formasyon sahibi olması gerekir.

Sokrates'in *gebe metaforu*na, manevi danışmanlık açısından bakıldığında değişenin, dönüşüm geçirenin ve böylelikle gerçek benliğini doğurma yoluna giren kişinin yani gebenin aslında danışanın kendisi olduğu düşünülebilir. Tamamı metaforik bir dille şekillenen doğurtma yönteminde Sokrates, gerçek bilgiye ulaşma hususunda aracılık eden kişiyi ebeye, bu bilgiye ulaşma sürecine giren kişiyi gebeye, ortaya çıkan bilgileri de dünyaya gelen çocuklara benzetir. Bu bağlamda Sokrates'in bu metaforik anlatımı dikkate alındığında, danışana yardımcı olmayı amaçlayan manevi danışmanın ebe pozisyonunda olduğu söylenebilir. Bu ebe, manevi danışmanlık süreci boyunca danışanın bilişsel yanılgılarını ve zararlı inançlarını dönüştüren manevi bir rehber olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda manevi danışmanlığa ihtiyaç duyan danışan, hayatın zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmaya çalışan ve kendi özünü keşfetmeye gönüllü olan bir gebe olarak betimlenebilir. Doğurtulan çocuklarsa, manevi danışman ve danışan arasındaki terapötik ilişkisel süreçte dünyaya gelen yeni sağaltıcı bilişsel düşünce yapılanmaları olarak yorumlanabilir. Eğer danışanda kendisine zarar veren düşünceler varsa bu düşüncelerden kurtulma yani çocuğu düşürtme eylemi de yine manevi danışmanın yani ebenin görevi olarak değerlendirilebilir.

Sokrates'e göre, fiziksel ebelik sanatına kıyasla ruhsal alanda yapılan ebelik aktivitesi daha üstündür. Çünkü bedensel doğurtmayı yapan ebeler, bazen gerçek çocukların değil yalancı ceninlerin doğmasına sebep olabilirler. Öyleyse ebeler için en önemli ve güzel görev, gerçek olan ile gerçek olmayanı ayırt etmektir. Bu bağlamda Sokrates, kendi ebelik sanatını şöyle anlatır:

> *Benim doğurtma sanatım da ötekiler türündendir. Aradaki ayrım şudur ki, sanatım sadece kadınları değil erkekleri de doğurtur ve doğum sırasında dikkat erkeklerin vücutlarına değil, ruhlarına yöneltilmiştir. Fakat sanatımın en özgün yanı ise gencin ruhunun ortaya koyduğu ürün boş ve aldatıcı bir şey midir yoksa katışıksız ve gerçek bir şey midir, bunu kesin olarak araştırmak ve ortaya çıkarmak yetisidir. Öyle ya ben şu noktada ebelere tümüyle benzerim: Bilgelik konusunda ben de ebeler gibi*

kısırım, daima başkalarına soru sorduğum, kendim ise hiçbir konu hakkında hiçbir zaman kendi düşüncemi söylemediğim için birçokları beni suçlu görürler ki bu tamamıyla doğrudur. Bunun nedeni şudur: Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. (...) Benimle temas edenler, ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa tümü, sohbetimizin devamı sırasında Tanrı'nın yardımıyla başkalarının da tanık olduğu gibi kendilerinde şaşırılacak ilerlemeler gösterirler. Bununla birlikte benden hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır. Bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca kendi içlerinde bulur ve onu meydana koyarlar.[81]

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere Sokrates, doğurtma eylemi içindeyken kendi düşüncelerini karşısındakine zorla kabul ettirmekten kaçınır; muhatabını düşünmeye ve sorgulamaya yönlendirir. Onun görevi, karşısındakinin içinde zaten var olan ama çok derinlerde gizlenen bilgiyi ortaya çıkarmaktır. Sokrates'in karşısındakinin düşüncelerini yine kendisine sorgulatmaksızın onu kendi düşüncesine çekme tehlikesinden özenle kaçınması ve muhatabının gebeliğine gerçekten inanarak onunla diyalog kurması, bu bağlamda Tanrı'yı da ondan yardım dileyerek terapötik sürece katması, manevi danışman için model alınacak niteliktedir. Nitekim manevi danışman da tıpkı Sokrates gibi idolleştirilme tehlikesinden kaçınmak için kendi düşüncelerini ve inançlarını danışanına telkin etmemelidir. Bu şekilde yapılandırılan bir terapötik diyalog, danışanı ruhsal ve düşünsel açıdan geliştirebilir; onun kendi sorunlarına özgün ve kalıcı çözümler getirmesine aracılık edebilir.

Öte yandan Sokrates'in ebeliğinde, doğurtanın doğuran karşısında herhangi bir üstünlüğü yoktur. Çünkü birinin hatırladığını öteki hatırlama yolunda ilerlemektedir. Bu düşünce, doğurma sürecinde olan kişi için yani manevi destek arayan danışan için oldukça özgüven verici ve umut aşılayıcıdır. Nitekim Kierkegaard'a göre ebedi mutluluğa, bireyin kendisinde var olan potansiyel gücün aktive edilmesiyle ulaşılabilir. Sokrates, bu yüzden bir ebe olarak "arabacının atın yükünü çekemeyeceği, ancak ata kendi yükünü çekmesi için kamçısıyla yardım edebileceği gibi" [82] hep gündemde kalır.

[81] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 191-192.
[82] Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 16.

Sokrates'in doğurtma yöntemini kullanırken anlaşılır olma gayreti, manevi danışmanlarda bulunması gereken 'anlaşılır bir dille konuşma' yeterliliği bağlamında ele alınabilir. Sokrates, karşısındakiyle kurduğu diyalog sürecinde yeri geldikçe sorduğu soruları tekrar tekrar açıklar; eğer hâlâ anlaşılamıyorsa bu kez mevcut soruları farklı şekilde ifadelendirme yoluna gider. Bu bağlamda tıpkı Sokrates gibi manevi danışmanın da danışan üzerindeki etkisine, kullandığı sözel ve bedensel dile, ses tonuna ve konuşma kalıplarına özen göstermesi ve danışanın tüm gebeliği boyunca onun tarafından gerçekten anlaşılır olmaya çabalaması gerekir.

Sokrates'in kullandığı doğurtma metaforu, hem ebenin hem de gebenin işbirliğini ve karşılıklı güvenini sembolize eder. Sokratik diyalogda oluşan güven ve saygı atmosferi güçlü bir terapötik ilişkinin doğmasına zemin hazırlar. Bu şekilde kurulan bir manevi danışmanlık ilişkisi, danışanın değişebileceği, kendisini yenileyebileceği ve sonunda kendisinden memnun olarak mutluluğu elde edebileceği bir terapötik iyileşmeye dönüşebilir.[83]

Sokratik ebe pozisyonunda olmak, aslında bilmemenin radikal bir kabulüyle mümkündür. Manevi danışmanlar için Sokrates daha çok bildiği için değil aksine bilgisizliğinin üzerinde ısrarla durduğu için değerli bir modeldir. Karşısındakinin bilmediğini bilmesini sağlayan Sokrates, diyalog sonunda onun daha çok bilir duruma gelmesine aracılık eder. Ayrıca Sokrates'in doğru akıl yürütmelerle bilgiye ulaşma çabası ve bu doğrultuda tanım arayışı, karşısındakinin görüşlerinin yüzeysel olmamasını sağlamanın iyi bir yoludur. Sonuç olarak, kendilik bilinci gelişmiş ve doğru düşünme yöntemlerini içselleştirmiş bir danışan için zorlu yaşam olayları ve travmatik yaşam deneyimleriyle başa çıkabilmek daha kolaylaşabilir.

1.1.1.2. Felsefi Bir Erdem Olarak Kendini Bilmek

İnsan evrende var olan şeyler hakkında bilgi sahibi olabilir; bilimsel olarak çeşitli ilerlemeler gösterebilir ve dünyanın her yanından haber alabilir. Fakat insanın kendisini tanıması, kapasitesini ve sınırlarını bilmesi aynı oranda mümkün olmayabilir. Hâlbuki bireyin gelişmesi ancak kendi varlığının bilincine varmasıyla ve kendi olanaklarını

[83] N. Joel Steinmetz, "Life Coach as Midwife: Reflections on a Socratic Metaphor Coaching", *An İnternational Journal of Theory, Research and Practice* 5/1 (2012), 43-54.

kavramasıyla mümkündür. Bireyin kendini bilmesi için öncelikle kendini düşünme nesnesi edinmesi, yani başka bir anlatımla kendisini sorunsallaştırması gerekir. Ancak bu türden bir sorunsallaştırma sayesinde birey kendini tanıyabilir. Kendini bilmek, *içte olanı görme*yi gerektirir. İçte olanı görmek ise açıklamayı ve serbestleştirmeyi kapsayan, bireyin kendisiyle yani davranışıyla, güdülenim sistemiyle ya da bilinçdışıyla ilgili önemli şeyleri keşfettiği bilişsel bir süreçtir.[84] Bu süreç boyunca kendi güçlü yanlarının ya da zayıf taraflarının farkına varan birey, eylemlerinin nedenlerini anlayarak ve gizil yönlerini farkederek kendisine dair memnuniyetsizliklerini giderebilir; olumlu yanlarını takdir edebilir. Böylelikle bireyin kendini bilme girişimi değerli bir bilişsel farkındalığa gebe olabilir.

Rolla May felsefesinde bireyin kendini bilme süreci, *benlik bilinci geliştirme* kavramlaştırmasıyla betimlenir. Ona göre benlik bilinci denilen şey, yani bireyin kendisini dışarıdan izliyormuşçasına ayrı bir varlık olarak değerlendirebilme yetisi, insana özgü bir niteliktir. Hatta zaman zaman insana verilmiş bir armağan olarak bile yorumlanabilir. Birey kendisi ile dış dünya arasında bağlantı kurabilme yeteneği sayesinde kendisine başkalarının ona baktığı gibi dışarıdan bakabilir; geçmişten bir şeyler öğrenip geleceğine yön verebilir. Kim olduğunu ve aslında kim olmak istediğini anlayabilir; kendi benliğinin diğer insanlarla olan ilişkilerinden doğduğunu ama bu ilişkiler ekseninde sıkışıp kalmaması gerektiğini kavrayarak kendi kendisini yeniden biçimlendirebilir. Bunun için birey önce kendi özüyle bağlantı kurabilmeli ve iç deneyimlerini anlamlandırabilmelidir.[85]

Kadim öğretilere göre insanın hem maddi hem manevi açıdan iyi bir yaşama ulaşabilmesi için iç görü geliştirmesi yani kendini bilmesi gerekir. Fakat bu kendini bilme süreci, çok da kolay olmayan bir farkındalık geliştirmeyi gerektirir. Nitekim José Saramago, "Defterler" adlı eserinde, bireyin kendine dair iç görü kazanmasının oldukça zor olduğunu "deriz ki kafası karışmışlara, 'kendini bil', sanki kendini bilmek beşinci ve en zor insan aritmetiği işlemi değilmiş gibi…" sözleriyle ifade eder.[86] Bu doğrultuda kendini bilme çabası içerisine giren birey için can yakıcı sorular gündeme gelir: 'Hangi kendini

[84] Irvin Yalom, *Grup Psikoterapisinin Teori ve Pratiği*, çev. Ataman Güngör - Özgür Karaçam (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 73.
[85] Rolla May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1997), 87-89.
[86] José Saramago, *Defterler*, çev. Nesrin Akyüz (İstanbul: Kırmızıkedi Yayınevi, 2014), 151.

bileceksin? Kendin ne kadar kendinsin? Salt kendine dair olanı bilebilir ve kendini gerçekleştirebilir misin?' Nitekim modern yaşamda bireyin kendisini gerçekleştirmek için yapması gerekenler, kendisine dayatılan hedefler ve değerler doğrultusunda belirlenmektedir.[87] Bu bağlamda Kierkegaard, mizacını çokluğa dönüştüren ve bu nedenle de gerçek mizacını unutan insandan bahsederken ona "herkesin maskesini çıkarıp atmak zorunda kalacağı bir gece yarısı vaktinin geleceğini bilmiyor musun? (…) Yoksa ondan dehşete kapılmıyor musun?"[88] diye sorar. Kierkegaard'a göre mizaç çokluğu şeklinde ifade edilen kendini bilmeme durumu, kendini bildiği yanılgısına saplanan modern birey için kadim bir soruyu akla getirir: *Kimsin sen*? Bu bağlamda, felsefi bir erdem olarak kendini bilmek, modern bireyin varoluşsal sorunlarına cevap bulabilmesi için temel gelişimsel ödevlerinden biridir.

Felsefi kendini-sorgulama, kendini bildiğini, tanıdığını düşünen birey için bu kendim dediğinin neliğinin araştırılmasını gerektirir. Felsefi iç görüsü gelişmiş birey, kendini değerli bulduğunda bu değerliliğin belirleyici ölçütlerinin neler olduğu üzerine düşünür ya da kendisini değersiz bulduğunda neye göre değersiz olduğunu sorgular. Böylelikle birey, kültürel, toplumsal ve dinsel birçok kalıbın kendi üzerinde kurduğu belirleyici gücün farkına varabilir. Bu doğrultuda bireyin kendisine dayatılan yapay kendiliği ile otantik kendisi arasında seçim yapabilme olasılığı doğar. Bireyin yaptığı tüm tercihlerin nedenleri üzerine düşünmesi, kendisini tanımlarken kullandığı kavramları analiz etmesi ve eleştirel bir perspektifle kendi varlığını yeniden değerlendirmesi felsefi kendini bilme sürecinin aktivasyonuyla sağlanır.

Felsefi bir erdem olarak kendini bilmenin somut olaylar karşısında doğru değerlendirmeler yapabilmeyi kolaylaştıran bir iç eylem olduğu düşünülebilir. Nitekim kadim bilge Epiktetos, insanın kendisini bilmesinin varlığı anlamasında ve doğru eylemi seçmesinde etkili olabileceğini esinler. Ona göre insan kim olduğu ve ne amaçla dünyaya geldiği üzerine akıl yürütmezse dünyanın ne olduğunu, onu kimlerle paylaştığını, nelerin iyi ya da nelerin kötü, nelerin güzel ya da nelerin çirkin olduğunu, doğru ve yanlışın ne olduğunu bilemez. Böyle bir insan ne doğaya uygun arzulara sahip olabilir ne de

[87]Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 42.
[88] Soren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 163.

aşırılıklarından kurtulabilir. O, hem kör hem sağır olarak yaşamını sürdürür.[89] Epiktetos'a göre insanın bu körlükten ve sağırlıktan kurtulabilmesi için kaçınılmaz olarak kendisi üzerine düşünmesi gerekir.

Birey, kendi isteklerini ve isteksizliklerini bilmiyorsa yani kendini tanımıyorsa bu, onun kendi hayatını yönlendirebilme yetisini aktive edememesine bağlı olarak, onu işlevsiz bir varlık haline getirir; kendisini mutsuz ve güvensiz hissetmesine neden olabilir. Ancak ruhsal ve zihinsel egzersizlerle insan tutkularının kölesi olmaktan kurtulabilir; kendine dair edindiği bilgiyle, altüst edici heyecanlarını veya hatalı zihinsel imgelemlerini kontrol altına alabilir. Bu bağlamda manevi düşünsel egzersizlerle ilişkilendirilebilecek olan felsefi iç görü uğraşısı, her bireyin içinde gömülü olarak duran sevincin açığa çıkmasına aracılık edebilir. Böylelikle birey, eudaimoniaya yani içindeki tanrısallıkla uyumdan kaynaklanan mutluluğa ulaşabilir.[90]

Bireyi, eudaimoniaya ulaştırma potansiyelini içinde barındıran *kendini bilme* sürecinde edinilmek istenen bilginin, Antik Yunan'da bir keşfin ya da bir zanaatın bilgisi olarak görüldüğü söylenebilir. Delphoi tapınağının girişinde yazan *kendini bil* yazısı, bireyi hem düşünsel hem de eylemsel açıdan bilinçlenmeye yönlendirir. Bu bağlamda denilebilir ki: bireyin kendini bilmesi ancak süreç içinde yavaş yavaş gerçekleşebilir. Bu süreç, gel-gitlerin yaşandığı, kendine dair bilinmeyen boyutların tekrar tekrar gündeme gelebildiği dinamik bir süreçtir. Dolayısıyla değişen, yenilenen bir varlık olarak insan, hayatı boyunca kendisi tarafından sürekli bilinmeye ihtiyaç duyar. Bu noktadan hareketle kendini bilme sürecindeki bireyin felsefi bir prensip olarak kendine dikkat etmeyi, ihtimam göstermeyi öğrenmesi gerekir. Çünkü yaşamak, bir tür kendine özen gösterme zanaatıdır[91] ve kendini bilmek isteyen birey, kendini her şeyiyle düşünme nesnesi edinmelidir.

Foucault'a göre, Yunanca ve Latince metinlerde *kendini bil* buyruğu daima kendine dikkat etme ilkesiyle bütünleşmiştir. Kendini bilme prensibini işleme sokan, kendine dikkat etme ihtiyacıdır. Bireyin kendisiyle ilgilenmesi kuralı, yalnızca kent düzeninin

[89] Müslim Akdemir, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 122.
[90] Frédéric Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2016), 219-221.
[91] Michel Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om Yayıncılık, 1999), 8-9.

temel bir ilkesi değil, aynı zamanda toplumsal ve kişisel davranış biçiminin ve yaşama sanatının temel kurallarından biridir.[92] Dolayısıyla kendini bilmek için önce yapılması gereken bireyin kendini sorunsallaştırmasıdır. Ancak bu ön koşul gerçekleştirildikten sonra bireyin kendisinin neliği üzerine aydınlanmasından söz edilebilir.

Öte yandan "büyük ve üstün insan, kendi kendini bulmaya çalışır"[93] diyen Konfüçyüs de, tıpkı Sokrates gibi kendini bulma yolunda önce kaybedilen ya da unutulan bir kendiliğin olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunur. Nitekim bu konuyla ilgili olarak Platon da, "yoksun olduğunu bilmeyen kimse ne diye kendinde olmayanın peşine düşsün?"[94] der. Sokrates, Philebos ve Protarkhos'la diyaloğunda haz ve acı üzerine konuşurken, "dolmak ümidinde olan kimse hem hafıza yoluyla haz duyar, hem de boş olduğu için ıstırap çeker öyle değil mi?"[95] diye sorar. Onun bu düşünceleri kendini bilme sürecindeki birey için boş olmanın yani bildiklerinin sınanmamışlığının bilincine varmanın elemine ve dolma umudunda olmanın yani kendini bilmenin ilk adımlarını atıyor olmanın sevincine işaret eder.

Birey, kendini bilme eksikliği içinde faydasız hazlar ve yanlış acılarla, gerçek korkularla değil kurgulanmış asılsız korkularla boğuşuyor olabilir. O nedenle bir bilinç eksikliği içerisinde farkında olmadan kendini yine kendine mahkûm edebilir. Bu konuyla ilgili olarak Kierkegaard, asıl aradığının kendi benliği olduğunu idrak etmezden önce hazzın sınırsız denizlerinde ve bilginin derinliklerinde boşuna bir liman aradığını, bir hazdan öteki hazza uzanmanın yanıltıcı coşkunluğunun ardından gelen derin iç sıkıntısını tecrübe ettiğini vurgular. Ona göre bu durumda yapılacak ilk şey, göklerin krallığını arayıp bulmaktır. Fakat Kierkegaard'a göre göklerin krallığına götüren ilk adım, bireyin başka hiçbir şeyi bilmezden önce kendisini bilme sürecine girmesidir. Birey ancak kendini içe dönük olarak anladıktan sonra huzurlu bir hayata kavuşabilir. Kierkegaard hakiki idrakin -Tanrı'nın dünyayı yoktan var etmesi gibi- cehaletle başlayacağını emreden Sokrates'in

[92] Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, 28-29.
[93] Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 105.
[94] Platon, *Şölen*, çev. Selahattin Eyüboğlu - Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 42.
[95] Eflatun, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil (İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), 50-51.

ironisinden beslenen bireyin, kendini bilmediğinin farkındalığıyla kendini soruşturma sürecine girmesinin onu özüne ulaştırabileceğini esinler.[96]

Platon'un, Sokrates ile Alkibiades'in diyoloğunu anlattığı "I. Alkibiades"te Sokrates, insanın kendisiyle ilgilenmesinin ne olduğu üzerinde durur. Bir insanın kendisiyle ne zaman ilgilenmiş sayılacağını, insanın kendine ait şeylerle ilgilenmesinin kendisiyle ilgilenmekle aynı şey olup olmadığını sorgulamaya girişir. Alkibiades'e insanın ayaklarıyla ilgilenmesinin ayakkabılarla ilgilenmesiyle aynı şey olmadığını düşündürerek onu, kendine ait bir şeyle ilgilenirsen kendinle ilgilenmiş olmazsın, sonucuna ulaştırır. Dolayısıyla Sokrates insanın, sahip olduklarına dair edindiği bilgiyle değil, kendi olmasını sağlayan özüne dair edindiği bilgiyle kendini bilebileceğini ilham eder. Alkibiades'e şöyle sorar: "Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir ve o 'kendinin ne olduğunu bil' yazısını Delphoi tapınağına yazan yaramaz bir kimse miydi? Yoksa bu herkesin elinde olmayan güç bir şey midir?"[97] Sokrates'e göre insan kendisinin ne olduğunu bilmeden kendisiyle nasıl ilgileneceğini de bilemez. Kendisinin ne olduğunu bilmesi ise sahip olduklarını bilmenin ötesinde özünü bilmesidir; eşdeyişle kendini bilmek ruhunu bilmektir.

Sokrates'e göre, Alkibiades'in bedenini seven kimse, Alkibiades'i değil, Alkibiades'e ait bir şeyi seviyordur. Hâlbuki asıl Alkibiades'i sevmek, onun ruhunu sevmektir. Bir insanın bedenini seven kimse beden solunca ondan uzaklaşıp gider. Ama bir insanın ruhunu seven kimse, ruh iyi ve güzel olmaya çalıştıkça o insandan vazgeçip gitmez. İnsan da kendisini bilmek isterse ruhun erdemine yani bilgeliğin bulunduğu yere bakmalıdır. Sokrates'e göre ruhta bilgi ile aklın bulunduğu yer tanrısaldır. Öyleyse tanrısal şeyleri görebilen kimse, kendinin ne olduğunu daha kolay anlayabilir. Sokrates bu konuyu "demek ruhun erdemini bilmek için Tanrı'ya bakarak insana ait şeylerin en güzel aynasını bulmuş olacağız ve böylece kendimizi en iyi olarak görmüş, kendimizin ne olduğunu en iyi olarak bilmiş olacağız"[98] sözleriyle ifade eder. Bu bağlamda kendini bilmek, *ben*e yönelik özenli bir arayışa dönüşür. Burada vurgu, benliğe ilişkin bilgi ve ruha gösterilen özen üzerinedir. "Alkibiades diyaloğunda ruh, kendisiyle bir ayna ilişkisi içindedir; bu ilişki hafıza

[96] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 169.
[97] Eflatun, *1. Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Hürriyet Yayınları), 113-115.
[98] Eflatun, *1. Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, 125.

kavramıyla bağlantılıdır ve diyalog ruhtaki gerçeği keşfetme yöntemi olarak kabul görür."[99]

17. yüzyıl filozoflarından Baruch Spinoza insanın bilgelik etiğiyle, mutluluğa ve içsel özgürlüğe giden yolda ancak kendisini keşfederek yürüyebileceğini söyler. Bu keşif, insanın duygularını koşullandıran sebepler ve sonuçlar zinciri üzerine düşünmesiyle gerçekleştirilir. Ona göre her insanın, kendisini mutlu ya da mutsuz kılan, ona uygun düşen ya da düşmeyen, sevincini arttıran ve kederini azaltan şeyleri keşfetmek üzere kendini tanımaya gereksinimi vardır. Bireyin kendilik bilgisi, müşterek hayat bakımından da önemli bir kazanımdır. Çünkü bu yolla her türlü şiddetin kaynağı olan üzüntülerin boyunduruğundan kurtulma imkânına sahip olunur.[100] Spinoza, kendini tanımanın erdemli yaşamın ön koşulu olduğunu söyler ve erdemin birinci ilkesinin de kendi varlığını korumak olduğunu belirtir. Ona göre kendi varlığını korumak aklın düsturuna uyarak kendini bilmekle sağlanır. Her kim kendisini bilmezse, bütün erdemlerin temel ilkesini ve bunun sonucu olarak bütün erdemleri de bilemez.[101] Varoluşçu filozof Tillich'e göre, Spinoza'da erdem bireyin yalnızca gerçek doğası doğrultusunda hareket etme gücüdür. Koşulsuz olarak erdemden yola çıkmak ve aklın rehberliğinde hareket etmek, bireyin öz varlığını ya da gerçek benliğini onaylamasıyla aynıdır. Kendini onaylama, kendini bilmenin alt başlığı olarak bireyin kendi doğasıyla ters düşerek benliğini küçültmesinin ontolojik olarak zıddıdır.[102]

1.1.1.2.1. Manevi Danışmanlık Ekseninde Kendini Bilmek

Manevi danışmanlık uygulamalarında, danışanın kendi yaşamını yönetebilme gücüne erişebilmesi onun içsel doğasının kendisi tarafından keşfedilmesiyle mümkündür. Kendine dair keşif sürecine giren danışan, gerçek benliğini kavrayarak yaşamını yönetebilir; sağlıklı, üretken ve mutlu yaşayabilir; özsaygısını nasıl geliştirebileceğini ve yeteneklerini nasıl en iyi şekilde kullanabileceğini öğrenir. Kendi içsel doğasına kendini dile getirme özgürlüğünü tanıyan danışan, bu farkındalığın yol göstericiliğiyle ilerleyerek olası birçok kimlik ve kişilik sorunlarına karşı psikolojik bağışıklık kazanmış olur.

[99] Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, 48.
[100] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 196-199.
[101] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Dost Yayınları, 2011), 662.
[102] Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014), 46-48.

Andreas Mussenbrock'a göre, birey kendi üzerine düşünmeyi ihmal ettiği için çözmekte zorlandığı sorunlarla karşılaşır. Ancak kendini bilme sürecine giren insan, kendine dair yaptığı keşiflerle dışarıdan ve içeriden gelen yıkıcı güçlere karşı kendisini güçlendirebilecek bir öz bilinç geliştirerek anlam ve yönelim krizini aşabilir.[103] Dolayısıyla manevi danışmanlık hizmetlerinde, hem manevi danışmanın hem de danışanın *benlik bilinci* konusunda kendilerini geliştirmelerinin aralarındaki terapötik süreci olumlu yönde etkileyeceği söylenebilir.

Kendini bilmenin bir erdem olarak görüldüğü Antik Yunan'da, kadim filozof Sokrates'in kendisine ilişkin yaptığı *at sineği* benzetmesinin bugünün çağdaş insanına çok şey söylediği düşünülebilir. Şöyle ki: Platon, "Sokrates'in Savunması"nda, Sokrates'in kendisini Tanrı tarafından Atina'nın başına gönderilmiş bir at sineğine benzettiğini aktarır.[104] Sokrates, sadece Atina halkının başına gönderilmiş bir at sineği değildir. Bu metaforik ifade, onun kendi başına yine kendisinin sarmış olduğu bir at sineği olarak tasavvur edilmesine de izin verir. Böyle bir metaforik bağlamda, onun hem at hem de at sineği olduğu söylenebilir. Sokrates'in kendini bilme konusunda kendisini hiçbir zaman rahat bırakmamış olması bu çözümlemenin gerekçesi olarak sunulabilir. Nitekim Sokrates, sürekli kendisiyle uğraşan, eylemlerini ve düşüncelerini sorgulamadan duramayan bir filozoftur. Kendisinden yüz yıllar sonra bugün onun üzerine düşünenler için de hâlâ bir at sineği olarak görevini yerine getirmektedir.

Yukarıda alegorik olarak sunulan hatta içten içe övülen *at sineği olmaklık* manevi danışmanlık uygulaması bağlamında yorumlanabilir. Manevi danışman zaman zaman danışanın at sineği olabilirken, danışman ve danışan eşgüdümlü olarak kendilerinin de at sineği olabilirler. Manevi danışmanın kendi kişiliğini bir bütün olarak tanıma çabası, yani kendine at sineği olması durumu, onun kendi güçlerini ve sınırlarını farketmesini sağlayan psikolojik bir sürece karşılık gelir. Bu bağlamda manevi danışmanlık ilişkisinde gerçek bir anlamadan söz edilebilmesi için manevi danışmanın, kendisine getirilen problemle ilişkili olarak 'bu problemin benimle ilgisi nedir, kendimde bu problem ne kadar mevcut ve ben bu bağlam içinde danışanımı gerçekten anlayabiliyor muyum?' gibi manevi danışmanlık sürecine ilişkin soruları kendisine sorarak, kendi danışmanlık

[103] Andreas Mussenbrock, *Felsefeyle Terapi*, çev. Nafer Ermiş (İstanbul: Büyülüdağ Yayınları, 2013), 12.
[104] Bk. Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, çev. Niyazi Berkes, 189.

yeterliliklerini ve iç görüsünü sınaması gerekebilir. Danışmanın ancak kendisini anlayabildiği ölçüde danışanını anlayabileceği kabulünden hareket edildiğinde, onun kendisine ilişkin *benlik-bilinci* geliştirmesinin ne kadar önemli olduğu bir kez daha anlaşılmış olur.[105] Manevi danışmanın *danışanına at sineği olması* durumu ise danışanın kendisine ve tüm hayatına ilişkin farkındalık geliştirmesi için gerekli görülen bir tür *bilişsel uyandırma* ve *unuttuklarını hatırlatma uğraşısı* olarak içeriklendirilebilir.

Hümanist psikolog Maslow'a göre kendini bilme, kendini geliştirmenin ve gerçekleştirmenin tek değil ama en önemli aracıdır. Birey, kendine dair edindiği bilgiyle, güçlü yanlarını olduğu kadar zayıf yanlarını ve geliştirilmesi gereken yönlerini de keşfedebilir.[106] Yalnız bu keşfin yapılabilmesi için öncelikle varoluşçu filozof Tillich'in ifadesiyle *olmak cesareti* gerekir. Cesaretle kendini bilme yolculuğuna çıkan danışan için bir manevi danışmanın yoldaşlığı güdüleyici olabilir. Bu bağlamda manevi danışmandan beklenen, danışanın kendi hayatı üzerinde etkin olabilmesinde ve kendini tanıyabilmesinde ona rehberlik etmesidir yani onunla bir tür gelişimsel yoldaşlık ilişkisi kurmasıdır.

Yukarıda sözü edilen bu yoldaşlıkla danışanın ahlaki görüşlerinin, varoluşunu şekillendiren inançlarının ve hayata dair temel kabullerinin zemininde ne tür değerlerin yattığı netleştirilebilir; danışanın kimliğini sağlıklı bir şekilde yeniden oluşturabilmesi ve doğru bir yaşam felsefesi kurgulayabilmesi kolaylaştırılabilir. Manevi danışmanlık görüşmelerinde, danışanda kendilik bilincinin geliştirilmesine aracılık edilerek onun manevi açıdan iyileşmesine, tecrübe ettiği kaygının ve stresin azaltılmasına destek sağlanabilir. Bu bağlamda, danışan kadar manevi danışmanın da kendisini düşünsel ve eylemsel açıdan tanıma gayretinde olması ve rehberlik ettiği danışanıyla arasındaki ilişkiye dair 'ben ne yapıyorum?' sorusunu sürekli olarak kendisine sorması danışmanlık ilişkisi için terapötik açıdan yararlı olabilir. Bu sorgulama, manevi danışmanın kendisini yenilemeye istekli olduğunun göstergesidir.

Temel pratik sorularla dürüstçe yüzleşerek edinilen kendilik bilgisi, danışanın nasıl bir manevi hayattan tatmin olacağı sorusunun da yanıtının bulunmasına yardımcı olur.

[105] Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 66.
[106] Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2018), 9-10.

Danışan kendi üzerinde iyileştirici etkisi olacak tutumları ve inançları ancak kendini tanıdıkça fark edebilir. Kendini bilmek, en derin inançlara dair yansıtıcı *öz-sorgulama* ve *öz-değerlendirme* yoluyla bilişsel farkındalık kazanmayı içerir.[107] Bu bağlamda manevi danışman, danışanın aşırı basitleştirilmiş veya normalleştirilmiş öz-düşüncelerinin yani sabit sosyal normların, geleneksel kabullerin ve kendilik kavramının sınırlarının sorgulanmasına aracılık ederek onun 'ben kimim?' sorusunu aşamalı olarak yanıtlamasına destek olur. Böylelikle danışanın temel dini kabulleri, geleneksel inançları ve ön yargıları üzerine düşünmesi sağlanır. Örneğin; Tanrı'yı baskın olarak öç alıcı ve cezalandırıcı olarak imgeleyen fakat yine de Tanrı'ya güvenmek isteyen bir danışanın Tanrı'ya dair mevcut olumsuz düşüncelerini 'seven, merhamet eden, zor durumda kulunun yardımına koşan' şeklinde olumlu imgelere dönüştürebilmesi için öncelikle mevcut Tanrı algılarının oluşmasına neden olan etkenleri tespit etmesi gerekir.

Yukarıdaki bağlam dikkate alındığında kendini bilmek, daha doğrusu kendini bilme ihtiyacı hissederek bu terapötik sürece girmek, danışanın manevi doyum sağlayabileceği kaynakların anlaşılmasını da kolaylaştırır. Nitekim kendilik bilgisinin gelişimiyle danışanın maddi ve manevi sorunlarını daha net anlayabilmesi ve bu sorunlara gerçek çözüm yolları bulması sağlanabilir. Ancak burada dikkatle üzerinde durulması gereken konu, danışanın kendine dair benlik bilinci geliştirme sürecinin dinamik bir yapıda olduğu ve danışanı kolay yoldan 'ben buyum' sonucuna ulaştıramayacağıdır. Nitekim birey, *olmakta olma* boyutuyla her zaman kendisinde değişimi potansiyel olarak taşıyan bir varlıktır. Hadot'a göre, insanın benliğinin dönüşümü nihai bir dönüşüm değildir. Her seferinde yeniden fethedilmeyi ister.[108]

Bireyde bulunan kendi üzerine düşünme yetisi, aslında bir ömür boyunca onun neyi neden yaptığını, neye neden inandığını sorgulamasını sağlayacak bir yetidir. Jopling'e göre, bireyin öz-bilgisini edinmeye çalıştığı kendisi, zengin ve karmaşıktır; asıl kimliğin tanımlanması ve değerlendirilmesi tükenmezdir, çünkü bireyin kendine dair yaptığı açıklamalarda, şimdi yakaladığından daha fazla yakalanabilecek bir şeyler her zaman vardır.[109] Bu bağlamda manevi danışmanın danışanın özerkliğine saygı duyması ve

[107] Davıd A. Joplıng, "Philosophical Counselling, Truth and Self-Interpretation", *Journal of Applied Philosophy* 13/3 (1996), 297-310.
[108] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 46.
[109] Bk. Davıd A. Joplıng, "Philosophical Counselling, Truth and Self-Interpretation".

danışanın kendisini yine kendi gözünden yorumlamasına izin vermesi gerekir. Danışanın özerkliğine duyulan saygı, onun bazen kendi kendisini aldatmasına göz yummayı gerektirse bile manevi danışman, danışana kendi bakış açısını dayatmamalıdır.

Çağdaş felsefeci Marinoff'a göre bireyin kendisi hakkında keşfettiği her şey hoş olmayabilir. Bu türden irdelenmiş bir hayat sürmek, zaman zaman bireyde rahatsızlık hissi uyandırabilir. Fakat bireyin kendini bilme çabası, uzun dönemde işe yarayabilir.[110] Bu bağlamda, danışmanlık hizmetinde felsefi iç görü kazanımının önerilmesi, danışanın öz değerlendirme odağını ötekinden kendisine çevirmesine, yani güç odağını öteki-merkezli olandan öz-merkezli olana kaydırmasına yardımcı olur. Bireyin yaşamının tüm boyutlarının felsefi açıdan incelenmesi ruhsal çatışkıların, inançlardaki tutarsızlıkların ve eylemsel hataların düzeltilmesini teşvik eder.[111]

Manevi danışmanlıkta, felsefi kendini soruşturmanın işlevselleştirilmesiyle danışanın hem bilişsel hem de manevi yönünü geliştirmesine, ruhsal ve duygusal yaşamı üzerinde kontrol sağlamasına, daha özgün kararlar alabilmesine ve kendisine dair güven duygusu beslemesine yardımcı olunabilir. Ayrıca danışanın kendini tanıma sürecine ilişkin manevi danışman tarafından yapılan aktif davranışı pekiştirici olumlu değerlendirmeler önemlidir. Örneğin; manevi danışmanın, danışanın kendi varsayımlarını ve değerlerini tatmin edici bir şekilde inceleyebildiğine, böylelikle kendi iç görüsünü geliştirdiğine ve kendisini anlama konusunda beceri kazandığına dair danışanına geri dönüt vermesi gibi durumlar, danışanın kendisine olan güvenini arttırır. Onun çaresizlik, şaşkınlık ve depresyon hissini azaltır; kendisini başkasının desteğine muhtaç olan edilgen bir varlık olarak değil, etkin bir birey olarak görmesini sağlar.

1.1.1.3. Manevi Danışmanlık Bağlamında Platon Felsefesi

Felsefe tarihinin ilk büyük sistem kurucu filozoflarından olan Platon, Antik Yunan'daki birçok filozof gibi doğru ve ahlaki bir hayat tarzı kazandırabileceği gerekçesiyle *yaşam için felsefe*yi insanlara öğretmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda onun felsefesinin ruhun dönüşümüne ve insanlığın hizmetine adanmış bir felsefe olduğu söylenebilir.

[110] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 114.
[111] Peter Raabe, "The Life Examined in Philosophical Counselling", *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice* 5/1 (Spring 2002), 20-27.

Platon'da felsefe, bir yaşam biçimi olarak kendini sunar. Varlığın anlamının sorgulandığı modern zamanlarda Platon felsefesi, kafası karışmış modern bireyi, bilgelik aşkına, erdeme ve dolayısıyla *eudaimonia*ya götüren alternatif bir yaklaşım olarak görülebilir. Eudaimonia, iyileştirici özelliği olan ve manevi açıdan sevinç getiren bir tür mutluluk halidir.[112] Varoluşçu filozof Tillich, eudaimonia kavramını, *ilahi yardımla ve mutlu sonla tamamlanma* olarak yorumlar. Burada mutluluk, bizzat amaç olmayıp kendisiyle birlikte ulaşılan nailiyetin arkadaşıdır.[113]

Hadot, Platon için felsefenin yalnızca teorik bilgelik olmadığını, daha çok manevi bir yaşam tarzı olduğunu söyler. Nitekim Platon felsefesinde insan, ruhani alıştırmalar aracılığıyla evrenle uyumlu hale gelerek Tanrı'yla bütünleşebilir. Bu bağlamda Hadot, Platon'a referansla şu tavsiyelerde bulunur: Birey, bilinçdışı dürtülerini örneğin; içindeki öldürme ya da taciz sahnelerini andığında uykuya hazırlanma alıştırması yapabilir. Düşlerinde böylesi sahneler görmemek için akşamları iç konuşmalar ve yüce konulu araştırmalar aracılığıyla ruhunun mantıklı yanını uyarmaya çalışabilir. Ayrıca içgüdüleriyle savaşan birey arzularını dizginlemek ve öfkesini dindirmek için meditasyon yapabilir. Bu kadim bir uygulamadır.[114]

Öte yandan benzer şekilde zorlu yaşam olaylarıyla karşılaşan birey, başına gelen olumsuz durumlarda neyin iyi ve neyin kötü olduğunu her zaman bilemeyeceğini, üzülmenin bir getirisi olmayacağını, hayata dair hiçbir şeyin bu kadar önemsenmeye değmeyeceğini, bazen her şeyi olduğu gibi kabul etmenin insan için en doğru seçenek olduğunu kendi kendisine defaatle söyleyerek ruhunun mantıklı yanını uyarmaya dönük egzersizler yapabilir.[115] Bu egzersizlerle hem manevi farkındalıklar kazanılabilir, hem de ölçüsüz duygular üzerinde kontrol sağlanabilir. Bu bağlamda Platon'un eserleri, mahkûmlar ve madde bağımlıları gibi manevi açıdan destek arayan danışanlara verilen manevi danışmanlık hizmetlerinde, danışanı aşırı tutkuların zincirlerinden kurtarmak için kullanılan manevi kaynaklara ek olarak *felsefi manevi kaynaklar* bağlamında değerlendirilebilir.

[112] Stephen J. Costello, "The Spirit of Logotherapy", *Religions* 7/3 (2016) 2-12.
[113] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 42.
[114] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 74.
[115] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 74.

Platon'un eserlerindeki diyaloglarda kullanılan diyalektik yöntem, danışanların bütünsel bir dönüşüm geçirmelerinin beklendiği ruhsal bir alıştırmadır. Onun diyaloglarındaki temel amaç, bireyi bilgilendirmek değil, onu eğiterek değişimin ve dönüşümün gerçekleşmesine yardımcı olmaktır. Dolayısıyla Platon'da felsefe, mağara benzetmesinden de anlaşılacağı üzere eğitim adı altında yapılan bir *dönme* ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hem müşahede hem de görme faaliyeti olarak ifade edilir. Ayrıca Platon'da felsefe ancak bizzat yapıldığında ne olduğu kavranılan bir faaliyet olarak sunulur.[116] Platon için eğitim, iyi bir hayat sürdürebilmek için ruhu özgürleştirerek zihni arıtmak demektir. Diyalog yoluyla toplanan bilgi sadece teorik bir değere sahip değildir aynı zamanda bireylerin erdemli bir dönüşüm geçirebilmelerinde etkili olduğu için pratik bir değere de sahiptir.

Platon'a göre gerçek bir diyaloğun kurulabilmesi için gerekli olan koşullar, manevi danışmanlıktaki diyalogsal ilişkide gerekli görülen koşullarla paralellik arz eder. Platon için diyaloğun ön koşulu, tıpkı çağdaş manevi danışmanlıkta olduğu gibi muhatapların birbiriyle diyalog kurmayı gerçekten istemesidir. Böyle bir diyalogda muhataplardan birisi, diğerine kendi gerçeğini dayatmaz; empatik iletişim aracılığıyla kişi kendini aşmaya ve kendisinden bağımsız bir gerçekliği keşfetmeye yöneltilir; diyalog boyunca rasyonel ve evrensel değerlerle hareket edilmeye çalışılır. Böylelikle muhataplar kendi görüşlerinin ötesine geçebilir ve kendilerini çevreleyen düşünsel engelleri yıkabilirler.[117] Bu bağlamda Platoncu diyalog, manevi danışmanlıkta danışanın kendi bireysel bakış açısından çıkarak evrensel bakış açısına yükselmesi, şeyleri *bütün*ün ve *iyi*nin perspektifinden görmesi, böylece kendi dünya görüşünü ve kendi iç tutumunu dönüştürmesi için araçsallaştırılır.[118] Genel olarak bakıldığında, Platon'un diyaloglarının tüm bu özellikleri manevi danışmanlık hizmetlerine felsefi temel sağlayacak niteliktedir.

Manevi danışmanlıkta danışan, ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak ele alınır. Burada ruh, danışanın manevi boyutunu kapsayan ve bakıma ihtiyaç duyan soyut bir gerçeklik olarak değerlendirilir. Platon'un "Phaidon" adlı eseri, ruhun ölümsüzlüğü üzerine felsefi tartışmaları içerir. Platon bu eserinde, Sokrates'in diyalogları aracılığıyla ruhun ölümsüz

[116] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 31.
[117] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 70-71
[118] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 177.

olduğu görüşünü temellendirir. Sokrates gibi Platon için de bireyin en temel görevi, bu ölümsüz olan ruha özen göstermektir. Çünkü ruhun iyiliği ve esenliği, mutlu bir hayatın temel koşuludur. O nedenle insan, hayatı boyunca ahlaki ve manevi değerlerin bilgisini edinmeli ve bu bilgi doğrultusunda eylemlerini şekillendirebilmelidir. Platon için ruhun akli boyutu bedenle kıyaslanamayacak derecede değerlidir. Beden, insanı tutku, arzu ve korku duygularıyla yanılsamaya ve anlamsızlığa sürüklerken, ruh onu tanrısal olana götürür. Ruhun övülen parçası ise derinlikli düşünmenin aktive edildiği akılsal olan bölümüdür.[119]

Platon'da ruh, sadece akılsal boyuta değil bedensel ihtiyaçların karşılanmasını içeren arzu duyan boyuta da sahiptir. Demek ki ruhta *akıl, tin* ve *iştah* gibi üç bölüm söz konusudur. Platon, ruhun en yüksek ve üstün parçası olan aklı, işte bu noktada insanın daha büyük veya bütünsel iyiliğini gözetmesi bakımından över. Bu bağlamda ruhun, bireyi bu dünyaya, yani bedensel olana yönelten bir parçası olduğu gibi onu manevi olana, yani idealar dünyasına ve felsefi tefekküre yönelten bir parçası da vardır. Eğer ruhun bütün parçaları uyum içinde işlevlerini yerine getirirlerse insan mutluluğa ulaşır.[120] Platon'a göre, "ruh kendi iradesiyle erdem yolunda büyük değişikliklere uğradığı zaman tanrısal erdemle birleşip kendisi de belirgin biçimde tanrısallaşır ve böylelikle kutsal bir yolda daha üstün bir yere gelmek üzere bulunduğu yeri değiştirir; aksi olursa yaşamını bunun tersi yönde değiştirir."[121]

Platon felsefesinde tam olarak ne olduğu anlaşılmayan bazen ruh olarak bazen idea olarak sunulan ama gerçekte hep kapalı kalan Tanrı, insanın ve toplumun mutluluğu için olmazsa olmaz bir varlık olarak görülür. Nitekim Platon, "Yasalar" adlı eserinin onuncu kitabında, *Atinalı*'nın dilinden Tanrı'nın var olanlarla ilişki halinde olan bir Tanrı olduğunu, küçük-büyük ayrımı yapmaksızın insana ilişkin her şeyle ilgilendiğini ıspatlamaya çalışır. Konuya ilişkin olarak şunları söyler: "Nasıl ki birisini tedavi etmeye çalışan bir hekim, bütün bedeni dikkate almak zorundaysa ya da dümenciler, komutanlar ve yöneticiler sorumluluklarında olduğu herkesi düşünmek zorundalarsa bunların en üstünü olan Tanrı

[119] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 399.
[120] Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017).
[121] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, 904e.

da, tüm var olanları ayırt etmeksizin düşünmektedir. Çünkü bütünün kurtuluşu ve mükemmelliği için gerekli olan budur."[122]

Platon, Pythagorasçıların aksine her şeyin ölçüsünün insan değil Tanrı olduğunu ve Tanrı'yla dost olmak isteyen insanın ise olabildiğince ona benzemesi gerektiğini belirtir. Ona göre Tanrı, kendine benzediği için içimizden ölçülü olanı sever. Bu bağlamda, Platon felsefesinden yola çıkılarak bireyin Tanrı'yla birlikteliğinin onun psikolojik sağaltımı için gerekli olduğu söylenebilir. Nitekim Platon bu konuya ilişkin olarak, kurban kesmenin, her zaman dua, adak ve her türlü tapınma ile tanrılara yakın olmanın mutlu bir yaşam için en güzel, en iyi ve en etkili yol olduğunun altını çizer.[123]

Platon, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı gibi manevi temalarda umut verici bir söylemi dillendirir. O, "Phaidon" diyalogunda Sokrates'in dilinden ölümü arzu edilir bir yeniden varoluş durumu olarak nitelendirir.[124] Platon, bedenin ruhun komutasında olması gerektiğini ve ruhun her zaman tanrısal olana yakın durduğunu yazar. Beden öldüğünde ruh kendisine benzeyene, tanrısal olana, ölümsüzlüğe ve bilgeliğe doğru yol alır; bundan böyle tanrıların yanında yaşar. Fakat tutkuların ve bedensel hazların peşinden gidildiğinde ise ruh kirlenir. Felsefe, ruhun kirlenmesini engeller ve onu sakinleştirir; arzuları dizginler; bireyi hakikate ve tanrısal olanı deneyimlemeye davet eder. Bu doğrultuda felsefe, bireyin bedensel bağlardan kurtularak ölüme hazırlanmasını sağlar.[125]

Öte yandan Platon'un ölüm olgusuna yaklaşımı, özellikle modern dönemdeki ölümcül hastalıklarla ya da yaşlanmayla birlikte yoğunlaşan varoluşsal ölüm korkusuyla başa çıkma süreçlerinde danışanlara manevi destek sağlayabilir. Bazı danışanlar, genellikle ölüm hakkında konuşmaktan ya da ölümle yüzleşmekten kaçınmayı tercih ederler. Bu türden danışanlara yönelik yapılan manevi danışmanlık hizmetlerinde, ölümün bir daha var olmamacasına tümden bir yok olmayı değil sadece bedenin yok olmasını içerdiğini iddia eden Platon felsefesinin önemli bir manevi kaynak olarak kullanılabileceği söylenebilir.

[122] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, 408-409.
[123] Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna - Saffet Babür, 716cd.
[124] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 54.
[125] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 78.

Manevi danışmanlık bağlamında ruhun değil bedenin öldüğü düşüncesi, danışanların sadece hastalıklarından ve bedensel engellerinden ibaret olmadıklarını onlara hatırlatır. Bu hatırlatma onların maddi olandan manevi olana doğru odak değiştirmelerine neden olabilir; böylelikle danışanların bir dereceye kadar acıyla başa çıkabilmeleri ve ölümü anlamlandırabilmeleri sağlanabilir.[126] Bu durumdaki danışanlara verilen manevi danışmanlık hizmetlerinde asıl kalıcı olanın yitip gitmeyeceği sadece başka bir varoluş âlemine doğmak için mevcut varoluşsal durumundan ayrılması gerektiği düşüncesi Platoncu felsefeye referansla temellendirilebilir. Dolayısıyla Platon felsefesinin manevi boyutu, manevi danışmanlık hizmetlerinde biyolojik ölümün bir yeniden diriliş olarak değerlendirilmesine imkân tanır.

Sonuç olarak, Platon felsefesinin, tanrısal olanın değerine, ruhun ölümsüzlüğüne, ölümün iyicil bir yaşama geçiş olarak görülebileceğine, erdemli hayatın mutluluğa götüreceğine ve buna benzer birçok manevi temaya yaptığı vurgudan dolayı manevi danışmanlık hizmetlerine katkı sağlayabilen bir felsefi kaynak olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda Platon'un ünlü mağara alegorisi de, manevi danışmanlık bağlamında yorumlanabilir bir alegoridir.

1.1.1.3.1. Mağara Alegorisi ve Manevi Danışmanlık İlişkisi

Platon'un mağara alegorisi, idealar âlemi ve görünüşler âlemi kavramlarıyla ontolojinin; akledilir dünya ile duyulur dünya kavramlarıyla da epistemolojinin konusudur.[127] Tezin bu bölümünde mağara alegorisine dair alternatif bir bakış açısı geliştirilerek Platon'un bu çok yönlü alegorisi, manevi danışmanlık bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Bölüm içerisinde Platon'a söylemediği bir şeyi söyletmekten özenle kaçınıldığı için bu alegoriden *ilham alınarak* hareket edildiğinin altının çizilmesi yerinde olur. İşte bu ilhamla söz konusu alegorinin anlatıldığı bölüm boyunca ele alınan kavramlar, danışmanlık ilişkisi açısından değerlendirilmiştir.

Platon'un mağara alegorisinde, mağaradaki ellerinden ve ayaklarından zincirlenmiş, sanılarının esareti altındaki bireylerin aslında tüm insanlık olabileceği kabulünden

[126] Vaughana Feary, "Spirituality and Philosophical Practice: Counseling with Clients in Crisis", *Philosophical Practice* 9/3 (Kasım 2014), 1415-1425.
[127] Cevdet Kılıç, "Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 585.

hareket edilmiştir. Söz konusu alegorideki mağaradan kurtulmuş insan, filozofa karşılık gelirken bu bölümde yapılan çözümlemede manevi danışmana karşılık gelmektedir. Ayrıca bölüm boyunca, çağlar öncesinden gelen Platon öğretisinin bugünün gerçekle gölgeyi ayırt edemeyen modern bireyine söyleyeceği çok şey olduğuna duyulan inanç ve Platon'un kullandığı sembolik iyileştirici terapötik dilin bireyin dünyadaki durumunu ve dönüştürülebilir pozisyonunu açıklayabileceği düşüncesi, temel motivasyon kaynağını oluşturmuştur.

Platon, "Devlet" adlı eserinin yedinci kitabında, Sokrates'in Glaucon ile girdiği diyalogda mağara alegorisini anlatır. Sokrates, Glaucon'dan bir çeşit yer altı mağarasında yaşayan insanlar hayal etmesini ister. Bu insanlar, çocukluklarından bu yana ayaklarından ve boyunlarından prangalandıkları için hep aynı noktada kalmış, sadece önlerine bakabilen ve kafalarını çevirmekten alıkonulmuş insanlardır. Arkalarında yüksek bir yerde yanan ateşten çıkan bir ışık ve ateşle mahkûmlar arasında uzanan bir yol ve bu yolun üzerinde alçak bir duvar vardır. Bu duvarın üzerinden duvar araç gereçlerini taşıyan insanlar gelip geçer. Sokrates, Glaucon'dan böyle bir mağarayı hayal etmesini istedikten sonra şöyle sorar: "Bu adamlar, ateşten gelip önlerindeki mağara duvarının üzerinde oynayan gölgeler dışında başka bir şey görürler mi sence, ister kendilerine ait bir şey olsun, ister başkalarına?"[128] Sokrates'e göre söz konusu bu mahkûmlar, gerçekliğin gölgelerden ibaret olduğunu zannederler. Zamanın akışı içinde bu mahkûmlardan birisi prangalarından kurtarılsa, derhal ayağa kalkmaya, kafasını etrafına çevirmeye, yürümeye ve gözlerini ışığa dikmeye zorlansa bütün bunları yapmak ona acı verir ve ışığın parlaklığından, göz kamaştırıcılığından dolayı evvelce gölgelerini gördüğü nesneleri seçemez olur. Birisi ona daha önce gördüğü şeylerin tamamen bir aldanma, bir yanılsama olduğunu ama şimdi gerçekliğe daha yakın olduğunu söylese, o kişi daha önce gördüğü gölgelerin şimdi kendisine gösterilen nesnelerden daha gerçek, daha açık ve kesin şeyler olduğunu düşünür ve ışığın kendisine bakmaya zorlanırsa, bu güçlü ışık onun gözlerini acıtır.

Öte yandan süreç içinde mağaranın dışındaki varlık durumuna, yani aydınlığa alışmaya başlayan insan, nihayet güneşin kendisine bakabilir hale gelir. Zamanla güneşi sudaki yansımasından ve yabancı bir yerdeki imgelerinden ayırt edebilir. Daha sonra yaşadığı

[128] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 253.

ilk yeri ve mahkûm arkadaşlarını tekrar aklına getirdiğinde, geçirdiği dönüşümden dolayı kendini mesut sayıp mağarada kalanlara acır. Artık mağaradakilerin değer atfettikleri, övgüde bulundukları unvanlar onun için hiçbir şey ifade etmemeye başlar. Fakat sonrasında mağaradan çıkan mahkûmun mağaraya geri dönmesi sağlansa ve o, mağaradakilere dışarıda bambaşka bir hayatın olduğunu anlatmaya çalışsa, diğer mahkûmlar onun dışarıdaki yolculuğundan gözleri bozulmuş olarak döndüğünü söyleyerek ona kulak asmazlar.[129] Mağaradakilerin zincirlerinin farkında olamayacak derecede duvardaki gölgelerini seyre dalmış olmaları onların gölgeleriyle özdeşleşmiş olmalarından kaynaklanır.[130] Bu bağlamda Sokrates, görüş gücüyle anlaşılan dünyayı, mahkûmların mağarasına benzetirken, yukarı çıkışı ve yukarıdaki şeylerin seyredilmesini de ruhun akılla kavranan alana yükselmesi olarak yorumlar.

Portekizli yazar Joe Saramago, Platon'dan esinlenerek ismini "Mağara" koyduğu romanında, çağdaş zamanlara uyarlanabilen Platonik mağaralardan söz eder. Saramago, ilgili eserinde Platon'un metaforik mağarasıyla tüketime endeksli çağdaş bireyin içerisinde yaşadığı modern mağaralar arasında paralellik kurar. Bunlar öyle mağaralardır ki; modern birey duvarlara baka baka, kendisine dayatılan steril ve konforlu hayatı, mutlu olduğu sanısıyla yaşamaya devam eder.[131] Bu bağlamda modern dünyanın prangalarının bireyin gerçek huzura ulaşmasını engellediği düşünülebilir. Konforlu yaşam tarzının, sonluluk ve ölümlülük duygularından kurtulması için bireye sunduğu eğlencelerle, tutkularla, bağımlılıklarla ve oyalanmalarla aslında bireyi bir çeşit mağara hayatına mahkûm ettiği düşünülebilir.[132] Bu doğrultuda insanın içerisinde sıkışıp kaldığı hatta kendini yine kendisine mahkûm ettiği bir değil birçok mağaranın varlığından söz edilebilir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Saatleri Ayarlama Enstitüsü"[133] adlı romanında da, bir yalanı sanki gerçekmiş gibi yaşayan insanlar, Platon'un gölgeleri gerçekliklermiş gibi algılayan mahkûmlarına benzetilebilir. Ayrıca çağdaş yazarlardan George Orwell'ın distopik bir eser olarak kaleme aldığı "1984" adlı kitabında[134] anlattığı toplumsal yapı da, Platon'un mağarasını hatırlatır niteliktedir. Bu bağlamda verilen örneklere bakıldığında,

[129] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 254.
[130] Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 43.
[131] Bk. José Saramago, *Mağara*, çev. Sıla Okur (İstanbul: Kırmızıkedi Yayınevi, 2014).
[132] Huston Smith, "Manevi Yol Hakkında Mülahazalar", *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 68-69.
[133] Bk. Ahmet Hamdi Tampınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015).
[134] George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Celal Üster (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2016).

Platon'un mağara alegorisinin zamanlar üstü olduğu söylenebilir. Nitekim Platon da mağara metaforunu, insanın mevcut durumlarının bir alegorisi olarak ele alır.

Bireylerin inançları ve istekleri tedavi edilmesi güç saplantılara dönüştüğünde ya da dışarıya kapalı bir ideolojiye, bir sisteme evrildiğinde, Platonik bir mağarada esaret dolu bir hayat başlar. Bu bağlamda Adam Morton, grup ideolojisine sahip bazı insanlardan bahseder. Bu insanların, uzaydan gelen bir takım yaratıkların, yeryüzünü ortadan silecek bir felaketten onları kurtaracağına dair garip inançları vardır. Bu insanlar, kendilerine sunulan ve onların temel kabullerinin aksini iddia eden her kanıtı, ya inançlarını destekleyecek biçimde yeniden yorumlama çabasına girerler ya da bu kanıtların kendilerini kandırmaya yönelik bir tutum olduğunu öne sürerek onları reddederler. Böyle bir durumda inançların oluşturduğu sistemin bütününün, onun doğru olmadığını gösteren kanıtlara karşı bir tür bağışıklığa sahip olduğu söylenebilir. Sistemin denetimi içinde kalan bir grup üyesi, gerçekte grubun inançları yanlışlarla dolu olsa bile yalnız kendilerinin doğru olduğunu ve ötekilerin yanıldığını düşünmenin rahatlığını yaşar. Sistemin pençesinden kurtulmayı başarmış biriyse, bir anda gözleri açılmış gibi ani bir serbest bırakılma hissine kapılır ve mağaradan kurtulup özgürleşebilir. Buradaki derin felsefi kaygı, tıpkı mağaradakilerde olduğu gibi bireyin bu ve benzeri türden kapalı inanç tuzaklarına yakalandığının farkına varamamasına ilişkindir.[135] Morton'a göre birey, yalnızca gerçekliğin gölgelerini görebildiğinde ilkel düşünme biçimlerinin tutsağı haline gelir. Bu gölgelerden uzaklaşmadığı sürece de güneşin ve dışarıdaki dünyanın gerçek doğasını anlayamaz ve sonuç olarak inandıklarına ve hissettiklerine mahkûm olur; onlar karşısında nesneleşir. Bu bağlamda Morton, bireyin söz konusu esarettenden kurtulabilmesi için alternatif bir çıkış yolu arayışına girerek "peki mağaranın dışına hangi yoldan çıkılabilir?" [136] diye sorar.

Sokrates'e göre insanın mağaradan kurtulabilmesi için öncelikle eğitilmesi gerekir. Fakat ona göre bu eğitim, kör gözlerin içine görüş gücü konuyormuş gibi doğru bilginin, ona sahip olmadığı düşünülen insanın içine yerleştirilmesiyle gerçekleşmez. Her insanın, ruhunun derinlerinde bulunan bir öğrenme gücü vardır. Eğer insan ruhu, çocukluktan itibaren işlenmişse ve yemek-içmek gibi zevklerle ruhun görüşünü baş aşağı çeviren

[135] Adam Morton, *Pratikte Felsefe*, çev. Mukaddes İlgün (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 30-32.
[136] Morton, *Pratikte Felsefe*, 330-331.

açgözlülükten, onu özüne yabancılaştıran kurşun gibi ağır yüklerden uzaklaştırılmışsa, gerçek ve iyi olan şeylere doğru bir dönüşüm geçirebilir. O zaman aynı insan, yüce şeyleri görmede çok daha keskin bir bakışa sahip olabilir ve ruhsal anlamda iyileşerek mağaradan kurtulabilir.[137]

Görüldüğü üzere mağara benzetmesi daha çok, insan doğası üzerine eğitimsiz olma halinden gerçek bir eğitimi içselleştirmiş olma haline geçişi anlatan bir genellemedir. Mağaradaki insan bir düş dünyasında yaşıyor gibidir. Çünkü o, ister uykuda ister uyanık halde olsun, tıpkı düş gören bir insan gibi, benzeri, otantik olanla; kopyayı da kopyanın aslıyla karıştırmaktadır. Düşler her şeyden önce açıklıktan yoksundurlar, çünkü bir düşte beliren görüntüler, herkesin de bildiği gibi, uyanık, bilinçli yaşantının görüntülerinden daha az açıktırlar, çoğunlukla karanlık ve belli belirsiz bir biçimde ortaya çıkarlar. İkinci olarak düşler, bilinçli yaşamda aralarında hiçbir ilişki kurulamayan öğeleri biraraya getirdikleri için tutarsızlık sergilerler. Üçüncü olarak ise düşler, bilinçli yaşamın deneyimlerinden çok daha kısa ömürlüdürler. Hepsinden önemlisi de, dış dünyadan kopuk olan düşlerin gerçeklikle bir ilgisi yoktur.[138]

Mağara alegorisinin amacını, içerdiği dönüş fiiliyle felsefenin aslında var olan her şeyin kaynağına yönlendiren bir özgürleşme ve zincirlerden kurtulma faaliyeti olarak eğitimsel içeriği oluşturur. Burada ifade edilen dönüş fiili, bilişsel bir faaliyetin konusu değildir. Platon düşüncesindeki teorik ve pratik faaliyetlerin birbirinden ayrılamaz olduğu, dönme ve görme eylemlerinin birliğinde bulunur. Buradaki görme edimi, sonradan kazanılmış bir görme yetisi olarak değil de bireyin ruhunda zaten var olan görmenin açığa çıkarılışı olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla gerekli olan, kendisinde potansiyel olarak bulunan görme yetisini gün yüzüne çıkarması için bireyin yönlendirilmesi ve doğru yere dönmesi gerektiği noktasında harekete geçirilmesidir. Bu harekete geçirme, yardıma muhtaç durumda olan, doksa/sanı mağarasında zincire vurulmuş bir şekilde bulunan mahkûma bir nevi el uzatmadır. Burada gören, göz değil ruhtur. Dolayısıyla mahkûmiyet yaşayan ve daha sonra dönerek gören ve özgürleşen de ruhtur.[139]

---

[137] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 259-260.
[138] Ahmet Cevizci, "Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi", *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 25/1 (1994), 70.
[139] Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 43-45.

Sokrates'e göre mağaradan kurtulan ve böylelikle hürleşen insan, tekrar mahkûmların arasına dönmelidir. Söz konusu alegoride Sokrates, filozofun ruhsal uyanışı tecrübe etmiş, karanlığı görmüş ve ondan kurtulmuş insan olarak devlet yönetiminde etkin olmasının gerekliliğine vurgu yaparak şöyle söyler:

> *Siz diğerlerinden daha iyi ve daha eksiksiz bir eğitim aldınız ve siz her iki yaşam biçimini paylaşmaya daha yetkinsiniz. Öyleyse sırayla aşağıya, diğerlerinin yaşadıkları yere gitmeli ve kendinizi oradaki karanlık şeyleri gözlemlemeye alıştırmalısınız. Çünkü bir kere alıştığınızda karanlık şeyleri orada yaşayanlardan çok daha iyi kavrayacak, idollerin her birinin ne olduğunu ve onların neyin vasıtasıyla birer görüntü haline geldiğini bileceksiniz, çünkü siz güzelin, adilin ve iyinin gerçeğini gördünüz.*[140]

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Sokrates, mağara alegorisinde devletin kimin tarafından yönetileceğini tartışırken aslında alttan alta insanı ve onun doğasını tartışmaktadır. Bu bağlamda Sokrates'in anlatısı, manevi danışmanlıkla ilişkili olarak yorumlanabilir. Mağara benzetmesi, danışanı kendisinden uzaklaştıran ve onun doğru akıl yürütmelerde bulunmasını engelleyen sosyo-kültürel kalıplar, bilişsel çarpıklıklar ve dini yanılgılar ekseninde yorumlanabilir. Bu doğrultuda danışanın hatta manevi danışmanın çeşitli mağaralarının olabileceği düşünülebilir. Bu mağaralarda karanlığa gömülüş, insanın gerçekliğin farkına varamadığını ve gölgeleri dolayısıyla yanılsamalarını gerçeklermiş gibi algıladığını yani sanılarına esir olduğunu imler. Burada söz konusu edilen karanlıktan kurtulma aşaması, hemen gerçekleşiveren bilişsel bir yükseliş gibi algılanmamalıdır. Çünkü ışığa çıkarak zincirlerinden kurtulan mahkûm, öncelikle ışığa bakmakta zorlanır. Yani manevi danışmanlıkta danışanın alışık olduğu ve gerçek sandığı bilişlerinden kurtulması zaman alabilir. Platon'a göre mağaranın dışına çıkan insan, bu yenidünyaya yani daha önce tecrübe etmediği bir varoluşsal kavrayışa alışma sürecinde gerilim yaşar. Manevi danışmanlıkta danışanın kendi yanılsamalarından kurtulma sürecinde deneyimlediği benzer türden bir gerilimin onun psikolojik iyi oluşunu sağlayan içsel aydınlanma için gerekli olduğu düşünülebilir. Yani danışan, ancak kendisiyle yüzleştikten sonra gölgelerin, gerçekliğin kendisi olmadığını fark eder. Bu

[140] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 260.

farkındalık aynı zamanda danışana, derin düşünme aracılığıyla varlığı anlamlandırma yolunu açar.

Platon'un alegorisinde mağaradan kurtulan mahkûmun pozisyonu, manevi danışmanlıktaki danışmanın konumuyla ilişkilendirilecek olursa, öncelikli olarak manevi danışmanın karanlığı tecrübe etmişliğinin altının çizilmesi gerekir. Burada söz konusu edilen karanlığın, danışmanın kendi yaşamında deneyimlediği zorlu yaşam olayları ile travmatik yaşam deneyimlerine ve varoluşsal sorunlarına karşılık geldiği düşünülebilir. Bu bağlamda danışmanın mağaranın karanlığındaki mahkûmiyet tecrübesinin yani başına gelen yaşamsal zorlukların danışanın sıkıntılarının gerçekten anlaşılmasında etkili olduğu söylenebilir. Benzer şekilde manevi danışmanın danışanın hayatına girişi, mağaraya dönüş metaforuna uyarlanabilir. Mağaraya dönen danışmanın gölgelerin gerçekliğini sorgulayarak danışanında farkındalık uyandırmaya çalışması, iyi bir hayata ulaşabilmesi için danışanına verdiği desteğe referansla okunabilir. Bu bağlamda Sokrates'in diyalektik yönteminden alınan esinle denilebilir ki; gerçekliğin bilgisi danışana dışarıdan verilemeyeceği için danışan ancak içinde var olanın uyandırılması yoluyla kendi kendisini dönüştürebilir. Dolayısıyla manevi danışmanlıkta danışmanın danışana dışarıdan öğütleyici bilgi aktarımı, Sokratik diyaloğun ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda, danışman-danışan arasında etkin bir terapötik iletişimin kurulmasını engeller.

Öte yandan alegorik olarak analiz edildiğinde, mağaradaki insan yani danışan, prangalara vuruludur ve onun bu prangalardan kurtulabilmesi için önce esaret altında olduğunun farkına varması gerekir. Bu farkındalık, mağarada zincirlenmiş sonra kurtularak dışarıya çıkmış, aydınlanmayı tecrübe etmiş ve diğerlerinin ruhlarını uyandırmak için geri dönmüş olan kişinin yani manevi danışmanın yardımıyla sağlanabilir. Burada manevi danışmanı bekleyen tehlike ise bir prototip ve bir biçimlendirici olarak algılanma olasılığıdır. Nitekim manevi danışmanlık ilişkisi, danışmanın kendini merkezi konumda tutarak danışanı edilgen kıldığı bir ilişki değildir. Bu bağlamda manevi danışmanın danışanla kurmuş olduğu terapötik ilişkinin bir formatlama işlemine dönüşmesinden özenle kaçınmak gereklidir.

Mağara alegorisinde mahkûmun kurtulması gereken karanlık, ışığa dönmüş ve onu görmüş olan insanın yol göstericiliğiyle mahkûmun kendisi tarafından aşılması gereken

bir karanlıktır. Psikiyatr Mustafa Merter'in "Dokuz Yüz Katlı İnsan" adlı eserindeki *karanlık orman* metaforu, Platon'un mağara alegorisinde mağaradan kurtulan ve sonra mahkûmları aydınlatmak için yeniden mağaraya dönen danışmanı hatırlatır niteliktedir. Şöyle ki: Karanlık bir ormanda yolunu kaybeden insan, hiç beklenmedik bir anda ormanın biraz daha aydınlık bir köşesinde bir başka insanla karşılaşır. Bu insan, güler yüzle ve güvenilir bir tavırla kaybolan kişiye alternatif yollar sunar. Kaybolanın karşısına çıkan deneyimli insan, daha önce bu yollarda kaybolmayı tecrübe ederek sonra yolunu bulmuş, ormanı tanıyan ve ormana dair olası tehlikeleri bilen kimsedir.[141] Aslında o bir tür manevi danışmandır.

Kierkegaard da, Platon'un mağarasında yaşayan insanlara paralel olarak keder dolu bir hayatı *bodrum katı*nda yaşamayı tercih eden insanlardan söz eder. Ona göre insan; ruh ile bedenin, sonsuz ile sonlunun, özgürlük ile gereksinimlerin sentezi olduğu halde bodrumda kalarak, sadece duyular kategorisinde yaşar ve burada yaşamakla da kalmayıp bu bodrum katını gerçekten sever ve yuvası beller.[142] Görüldüğü üzere Kierkegaard'ın ifade ettiği şekliyle bodrum katı, metaforik olarak bir tür ruhuna yabancılaşma ve özünden uzaklaşma mekanıdır. Burada yanılsamalar içinde kendi potansiyeline yabancılaşan insan, varlık binasının zeminini mesken tutar.

Mussenbrock, danışmanlık bağlamında mağarada olmanın neliğini sorgularken Annegret olarak adlandırdığı bir danışanın mağarasından söz eder. Bir danışan olarak Annegret, görüntüler dünyasına mahkûm bir şekilde, kendisinin değil başkalarının yönergesiyle yaşamaktadır. Ama başkalarının da kendisi gibi mahkûm bireyler olduğunu aklından bile geçirmez ve bu gölgeler içindeki varlığını tek gerçeklikmiş gibi algılayarak, kendine ve diğerlerine ilişkin yanlış bilişsel yargılarda bulunarak varlığını sürdürür. Mussenbrock'a göre, öncelikle Annegret'in onu bu karanlıktan dışarı çağırabilecek ve ışığı ilk tecrübesinde ona yoldaşlık edecek bir rehbere ihtiyacı vardır. Işığı gördükten sonra oraya kalıcı olarak yerleşebilmesi için de yeniden o eski, bildik ve ışıksız mağaraya dönerek

[141] Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 299-300.
[142] Soren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter (İstanbul: Fabula Kitap, 2016), 164-165. (Modern düşünceyle şekillenen ve kendi özüne yabancılaşan çağdaş bireyin mevcut durumunu daha iyi anlamak için Platon'un *mağarası*, Kierkegaard'ın *bodrumu* ve Merter'in *zemin katı* ekseninde paralel okumalar yapılabilir).

aldatıcı görüntüleri zihnindeki aydınlıkla gerçekçi bir şekilde yeniden yorumlayabilmesi gerekir.[143]

Platon, mağara alegorisinde mağaranın içine vuran güneş ışığından söz ederken içeride bulunan mahkûmların sadece ışığın sebep olduğu gölgeleri fark ettikleri için ışığın kendisini görememelerinin, ışığın varlığından bir şey eksiltmeyeceğini ima eder. Nitekim ışık, tüm görkemiyle oradadır ve insan onu görebilme potansiyeline her zaman sahip olduğu için mağaranın içindeki karanlık kurtulunulabilir bir karanlıktır. Platon'un mağarasının aslında umuda açılan bir çıkışı vardır. Bu çıkış yolunu bulabilmek için insanın öncelikle tüm varlığıyla ışığa doğru dönüp bakabilmeye cesaret etmesi gerekir. Ayrıca ışığı gören kişinin diğerlerine de ışığı gösterme gibi bir sorumluluğu vardır. Bu bağlamda, manevi danışmanlıktaki terapi sürecinde, danışanın bilişsel sınırlılıklarından kurtulmasında ona yoldaşlık etmenin danışmanın sorumluluğu olduğu düşünülebilir. Ancak manevi danışman için de, tam bir olmuşluktan ve tamamlanmışlıktan söz edilemeyeceği unutulmamalıdır. Çünkü danışmanın da varoluşsal yolculuğu ve insan olmasından kaynaklanan devinimsel durumu devam etmektedir. Ancak kendisiyle yüzleşen, sürekli yenilenen ve zincirlerini kırarak mağaradan kurtulan bir manevi danışman, danışmanlık yeterliliklerine sahip olarak danışanın hayatında gerçek bir terapötik etki yaratabilir.

Öte yandan mağara alegorisini manevi danışmanlık bağlamında analiz etmek, tüm danışanların hatta manevi danışmanların kendilerini ve önceliklerini sorgulamalarının gerekli olduğunu düşündürür. Bu sorgulama, onların kendilerini ve yaşamlarını dönüştürmelerine ve manevi doyum sağladıkları bir düzlemde daha nitelikli yaşamalarına yol açabilir. Mağara alegorisi, danışanın görünüş dünyası ile gerçeklik dünyası arasındaki bilişsel ayrımın farkına varması noktasında da etkin olarak kullanılabilir bir alegoridir. Bu bilişsel farkındalıkla danışan, hayatında strese, depresyona ve/veya umutsuzluğa yol açan faktörlerin hangi Platonik dünyaya ait olduğunu yani görünüşler dünyasına mı yoksa gerçeklikler dünyasına mı ait olduğunu belirleyebilir.

[143] Platon'un mağara metaforunun danışmanlık uygulamalarında nasıl kullanıldığına ilişkin bk. Andreas Mussenbrock, *Felsefeyle Terapi*, çev. Nafer Ermiş (İstanbul: Büyülüdağ Yayınları, 2013), 51-53.

Yukarıdaki bağlamda danışanlar, dış dünyanın varlığından habersiz olarak mağarada yaşamalarına neden olan sorunlarının çoğunun görünüşler dünyasına ait olduğunu, kalıcı olmadığını ve bakış açılarını değiştirdiklerinde bu sorunların bir kısmının aşılabilir olduğunu kavrayabilirler. Örneğin; ekonomik kayıplarından dolayı psikolojik sorun yaşayan danışan, mantıklı bir sorgulamayla umutsuzluğunun nedeninin ekonomik kazanç konusundaki modern saplantıdan kaynaklandığını, yani modern mağaraların karanlığında kaldığını keşfedebilir ve bu farkındalıkla düşünsel ve eylemsel boyutta dönüşüm geçirebilir.[144] Benzer şekilde ibadetlerinden manevi doyum sağlayamayan ve dinin sağaltıcı boyutunu hayatında hissedemeyen bir danışan, temel sorununun Tanrı'ya ilişkin yanlış imgelerinden kaynaklandığını, yani aslında bilişsel sanılarını gerçeklikle karıştırıyor olduğunu fark edebilir. Dolayısıyla Platon'un mağara alegorisi, danışan için birçok mağaranın var olabileceği, fakat bu mağaralarda yaşamanın bir kader olmadığı ve söz konusu mağaranın/mağaraların duvarlarının aşılabilir bilişsel imkânlar taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Mağara alegorisi, manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan danışanın mevcut pozisyonuyla metaforik olarak ilişkilendirildiğinde 'zincire vurulmuşluğun sosyo-kültürel kalıpların dezavantajlı konumuna; gölgelerin, bilişsel çarpıklıklara; güneşin, kendini bularak aydınlanmaya; mağaradakilere gerçekliğin bilgisini anlatabilmek için geri dönüşün, bilişsel farkındalığı artırma çabasına' gönderme yaptığı söylenebilir. Bu nedenle Platon'un mağara alegorisinin, kalıcı metaforik motiflerinin çok değerliliğinin ötesinde, gerçekliğin bilgisine dair bir farkındalık uyandırmayı amaçlamasından dolayı tüm zamanlara uyarlanabileceği söylenebilir. Mahkûmiyetinin bilincine varma, yanılsamadan kurtulma ve güneşe bakabilme gibi ifadeler aracılığıyla danışan, görünenin arkasında kalan gizli bölmeye girmeye davet edilir. Bu bağlamda Platon, bireyi kendini dönüştürmeye cesaretlendiren kadim bir felsefe dersi verirken aynı zamanda felsefeyi bir değişim, bir yaşam tarzı ve bir bilgelik arayışı olarak işlevselleştirir.[145] Dolayısıyla onun felsefi düşünceleri, manevi değerlerin öncülüğünde erdemli yaşamaya yönelik bir çağrı olarak yorumlanabilir.

[144] Feary, "Spirituality and Philosophical Practice", 1413-1425.
[145] Melanie Reinhart, "The relevance of Plato's cave allegory for modern times: an exploration", *Academia.edu* (Erişim 11 Mayıs 2021).

1.1.4. Manevi Danışmanlık Bağlamında Erdem Etiği

Maneviyat ile etik arasındaki yakın ilişki, bireyin içsel motivasyonlarını ve deneyimlerini etkilemesi bakımından önemlidir. Bu nedenle manevi yaşam, etik karakterde kalıcı bir değişiklik ve kısmen de aklın işleyişinde bilişsel bir dönüşüm sağlamayı amaçlar. Maneviyat kavramı, dinden farklı bir şey olarak ele alındığında dini olmayan manevi geleneklerin varlığından da söz etme imkânı doğar. Burada Konfüçyüsçülük, Taoizm, Zen Budizminin bazı biçimleri ile Stoacılık ve Epikürizm gibi bazı felsefi akımlar da manevi-felsefi gelenekler içerisine yerleştirilebilir. Bu manevi-felsefi geleneklerde, dinin olmazsa olmazı olan merkezi kült olgusuyla karşılaşılmaz. Fakat yine de tüm manevi akımların etik ve metafizik temellerini sağlayan bir doktrini varsaydığı söylenebilir. Bu doktrinler, genellikle topluluk gerektiren bir geleneğin parçası olarak aktarılırlar ve maneviyat yönelimli içsel bir dönüşümü amaçlarlar.[146]

Yukarıda da görüldüğü üzere maneviyatın sadece teolojik içerikli bir fenomen olduğu varsayımı tartışmalıdır. Yani kurumsal bir dine mensup olanlar gibi herhangi bir dine mensup olmayanlar da, çeşitli maneviyat algılarına sahip olabilirler ve ortak bir zeminde buluşabilirler. Bu bağlamda onları ayıran faktörlerden daha çok birleştiren faktörler bulunabilir. Örneğin; teist bireyler ile ateist bireyler, farklı nedenlerden dolayı da olsa nezaket, hoşgörü, kanaat ve merhamet gibi birçok erdeme belli ölçülerde değer verebilirler. Tanrı'ya bakış açıları birbirinden farklı olan bu her iki yönelimin de üzerinde hemfikir olabileceği şey, çağdaş toplumlardaki maneviyat eksikliğinin büyük bir kayıp olduğudur. Dolayısıyla ateist etik ve teist etik, değerler ekseninde manevi olanı içerir.[147] Bu doğrultuda manevi danışmanlık hizmetlerinin sadece belli bir dine mensup olan danışanlara özgü olmadığı söylenebilir. Herhangi bir dine bağlılık hissetmeyen ama manevi yollarla doyurulma ihtiyacı duyan herkes için manevi danışmanlık alanı, teorik düzeyde alternatif bir danışmanlık alanı olarak görülebilir.

Felsefi içerikli konular, özellikle de ahlak felsefesiyle ilgili olanlar, gerçekte danışmanlığın her alanında etkili olurlar. Konuya manevi danışmanlık perspektifinden bakıldığında ise manevi danışmanların, danışma sürecinin aktif katılımcıları olduğu

[146] Jeremiah Carey, "Spiritual, But Not Religious?: On The Nature of Spirituality and İts Relation to Religion", *International Journal for Philosophy of Religion* 83/3 (2018), 261-269.
[147] Geoff Crocker, "On Atheist Spirituality", *Journal for the Study of Spirituality* 5/2 (2005), 178-184.

söylenebilir. Örneğin; yardımın doğası ve etik karar verme süreçleri gibi manevi danışmanlığın ilişkisel yönleri, danışmanların danışmanlık hakkında temel bilgi birikiminin ötesine geçen bir etik anlayışı gerektirir. Bir manevi danışmanın mesleki formasyonunu güçlendirecek biçimde bilgi tabanını felsefi düşünceleri içerecek şekilde genişletmesi, onun manevi danışmanlık seanslarında etik kararlar verme kapasitesini arttırır. Bu tür düşüncelere yönelim, aynı zamanda manevi danışmanlığın özünü araştırmak için yani danışmanlığın uğraşı alanının ne olduğunu ve bir manevi danışmanın bir birey ve bir profesyonel olarak kim olduğunu anlamak için geniş bir perspektif sunar. Söz konusu bu perspektif, manevi danışmanlık eğitimi müfredatı ve danışmanlık uygulamaları için sağlam bir etik, kültürel ve felsefi temel sağlayabilir.[148] Dolayısıyla sosyal hizmet ortamlarında, kamu hizmeti veren yerlerde, hastaneler ve hapishaneler gibi belirli kurumlarda görev yapacak alan uzmanları olarak manevi danışmanların bireylere ve gruplara nasıl kişisel ve duyarlı hizmet sunacaklarını bilmeleri ve bu bildiklerini pratikte de uygulamaları yani etik ilkeler doğrultusunda hareket etmeleri beklenir.[149]

Hanan Alexander, maneviyatla, eğitim ve etik arasında derin bir bağ olduğunu söyler. Bu bağlamda o, modern dünyada yükselen araçsalcılığa ve narsisizme karşı konulabilmesi için *akıllı maneviyata* / *Intelligent spirituality* ihtiyaç olduğunu belirtir. Böyle bir maneviyat anlayışı etikle yakından ilişkili olmalı ve insan yaşamının tamamını gözeten bütüncül / holistik bir yaklaşımla şekillendirilmelidir. Ayrıca uygulamalı erdem örnekleriyle pragmatik, belirli bir geleneğin değerlerini diğer geleneklerin gerektirdiği değerlerle bütünleştirmek anlamında sentetik olmalıdır. Bu tür uygulanabilir maneviyat anlayışları 'özgür iradeye saygı, eleştirel düşünmeye teşvik ve yanılma payının olabileceğini kabul etme' gibi üç temel etik kritere sahiptir. Bu doğrultuda Alexander, gerçek maneviyatın içimizde, aramızda, ya da ötemizde değil, bu üçünün entegrasyonunda olması gerektiğini vurgular.[150]

[148] Robert Urofsky - Dennis Engels, "Philosophy, MoraI Philosophy and Counseling Ethics: Not an Abstraction", *Counseling and Values* 47/2 (2003), 118-30.
[149] Havva Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi: Farklı Ülkelerin Dini Danışmanlık Eğitim Örnekleri Üzerinden Bakış Açısı Odaklı Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 402.
[150] Hanan Alexander'den akt: Kevin H. Gary, "Spirituality, critical thinking, and the desire for what is infinite", *Studies in Philosophy and Education* 25/4 (Temmuz 2006), 315-326.

Manevi danışmanlık hizmetlerinde etkin olarak görev yapan manevi danışmanların, Alexander'ın üzerinde durduğu etik kriterlere sahip olmaları beklenir. Bu doğrultuda manevi danışman adaylarına verilen mesleki formasyon eğitimi, onları eleştirel düşünmeye ve farklılıklara saygı duymaya özendirerek hem kendilerinin hem de danışanlarının sosyo-kültürel bağlamını iyi analiz edebilmelerini sağlar. Nitekim manevi danışman ve danışan farklı oranlarda da olsa toplumsal değerlerden ve temel ahlaki kabullerden doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenerek çeşitli ön kabullere sahip olurlar. Onlar bu ön kabullerle hareket ederken gerek bilinçli gerek bilinçsiz şekilde felsefi gelenekten beslenirler. Bu doğrultuda ahlak felsefesi üzerine yapılan araştırmalar, insanlığın temel konularına derinlikli bakılabilmesini, başkalarıyla bağlantı kurulabilmesini ve danışmanlık uygulamalarının temellerinin anlaşılabilmesini olanaklı kılar. Manevi danışmanlık bağlamında çeşitli değer sistemlerinin araştırılması, danışanların insani ve manevi boyutlarıyla dikkate alınmasını gerektirir. Böylelikle danışanların hayatlarının anlamının ve amacının ne olduğuna dair mevcut algılarının ve yaşam felsefelerinin düzenlenmesine yardımcı olunabilir; danışanların değer yönelimlerinin netleştirilmesi yoluyla onların kendi yaşam hedeflerini belirleyebilmelerine aracılık edilebilir. Bu doğrultuda danışanların daha iyi bir yaşama ulaşmalarını amaçlayan manevi danışmanlık uygulamaları, danışanların erdem eksenli düşünmelerine ve eylemelerine yardımcı olmanın ve bu yolla onların manevi açıdan doyuma ulaşmalarının alternatif bir yolu olarak değerlendirilebilir.

Manevi danışmanlıkta bilinçli olarak ahlaki bir bağlam oluşturmanın çeşitli terapötik kazanımları vardır. Danışanlarda daha fazla iç uyumun oluşması, kişisel ve sosyal bütünleşmeye götüren gerçekçi bir bakış açısıyla birlikte yaşam için bir anlam ve amaç inşa edilmesi, yaşam deneyimlerinin ahlaki ve manevi olarak değerlendirilmesi ve böylelikle yaratıcı ve sorumlu kararlar alınabilmesi, bu kazanımlar arasında değerlendirilebilir. Dolayısıyla ahlaki konularla ilişkili olarak değerlerin incelenmesi, manevi danışmanlığın temel ilgi alanlarındandır. Çünkü danışan tarafından danışmanlık sürecine taşınan zorlu yaşam olayları ve kişisel çatışmalar, danışanın içinde bulunduğu ahlaki bağlamla iç içe geçmiştir.

Felsefenin temel disiplinlerinden olan etik, ahlak üzerine sistemli bir şekilde düşünme, soruşturma ve ahlaki hayata dair bir araştırma ve tartışmadır. Etik, temelde ne yapılması,

neyin peşine düşülmesi ve başka insanlara nasıl davranılması gerektiği gibi konularda bireylere rehberlik etmeyi amaçlar. Bu bağlamda etik, neyin iyi ve doğru, neyin kötü ve yanlış olduğunu araştıran, birey hayatının gerçek amacının ne olması gerektiğini soruşturan, ahlaklı ve erdemli bir yaşayışın hangi unsurları içerdiğini irdeleyen bir felsefe dalıdır.

Etik, kuramsal ve uygulamalı olarak iki düzlemde ele alınabilir. Bu iki etik türü de birbiriyle süreklilik ilişkisi içerisindedir. Kuramsal etiğin teorik düzlemdeki birikimi, uygulamalı etik için yol gösterici olabilir. Kuramsal etiğin alt dallarından olan normatif etik ise kural koyar, yaşama biçimi geliştirir ve bu yaşama biçimini temellendirmeye çalışır; kısacası insanlara ahlaki bakımdan rehberlik eder.[151] Felsefi düşünüm ekseninde normatif etiğin araştırma alanları dikkate alındığında, insanların yaşam amaçlarının ve seçimlerinin irdelenmesi, ereklerinde ve tercihlerinde hangi ahlaki ilkelere göre hareket ettiklerinin tartışılması, sağlam bir karakterin ve erdemli bir hayatın ölçüsünün ne olduğunun sorgulanması gündeme gelir. Bu çalışma kapsamında ağırlıklı olarak normatif etik kuramları arasından Antik Yunan'da en yüksek iyi problemi ekseninde şekillenen mutluluk etikleri ele alınmış, özellikle de *erdem etiği* üzerinde durulmuştur.

Erdem etiği, iyi birey idesine, aynı zamanda etik açıdan saygın olarak tanımlanabilen iyi insan düşüncesine vurgu yapar. Bu önemli bir vurgu olup erdem kavramının etikte çok önemli olduğunu ortaya koyar. Erdem kuramı, moral açıdan doğru yaşamak için insanın ihtiyaç duyduğu şeyin erdemler olduğunu söyler.[152] Platon, Aristoteles ve Sokrates gibi birçok Antik Yunan filozofunun yanı sıra Farabi, İbni Sina, Kindi ve Gazali gibi birçok İslam filozofu da, iyi bir yaşam için erdemlerin gerekliliği üzerinde durarak onları mutlulukla ilişkilendirir.

Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar, insanın kendini belirli erdemler aracılığıyla geliştirebileceğine ve bu erdemleri içselleştirdiği ölçüde de iyi bir yaşama ulaşabileceğine inanırlar. Erdem etiğinde "kişi nasıl yaşamalıdır?" sorusuna yanıt aranır. Bu bağlamda, erdemli bir hayat yaşamanın önemine vurgu yapılır; erdemli davranmanın bir seçim konusu olmayıp bireyin mutluluğu için doğal bir gereklilik olduğu düşünülür. Bundan

[151] Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 148.
[152] Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 149.

dolayı bireyin davranışı, teleolojik bir yaklaşım doğrultusunda belirli bir sonuca, yani ulaşılmak istenen hedefe göre tanımlanır. Erdem etiği, bireyin bütün niteliklerini toplumsal yaşam içerisinde kazandığını varsaydığı için birey ile toplum arasındaki ilişkiyi organik bir ilişki olarak görür. Bu ilişki gereği birey için iyi olan, toplum için de iyi olanla doğrudan bağlantılıdır. Erdemli insanla erdemli toplum doğal olarak birbiriyle ilintilidir.[153]

Kadim bilge Sokrates'e göre erdem, bilgidir. Fakat her bilgi, erdem değildir. Erdem olan bilgi, iyi olmalı ve insanları iyi yapmalıdır; kişinin kendi gerçek benliğini bulabilmesine aracılık etmelidir. Ona göre tüm insanlar, doğaları gereği mutlu olmayı isterler; bundan dolayı neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgi edinmeleri kendileri için bir zorunluluk haline dönüşür; ancak bu yolla mutluluğa ulaşabilirler. Sokrates'e göre mutluluğun, belli biçimde hissetmekten ziyade belli türden etkinlikleri gerçekleştirmekle ilgili pratik bir boyutu vardır. Erdem ile mutluluk arasındaki bağlantıyı gören yani erdemler ile eudaimonia arasında çok yakın ve özsel bir ilişki bulunduğunu keşfeden insan doğal olarak erdemli olmayı ister. Çünkü birey erdemli olduğu zaman erdemsiz olduğunda elde ettiği tüm sözde mutluluklardan çok daha üstün olan gerçek mutluluğa ulaşır. Dolayısıyla Sokrates felsefesinde, mutluluğun ilk ve en önemli koşulu erdemli yaşamaktır.[154]

Erdem düşüncesinde insan aklına aşırı vurgu yapan Sokrates, insanın akıldışı güçlerinin, zaaflarının, tutkularının ve iradi yetersizliklerinin akılsal çözümlerle aşılabilir şeyler olduğunu düşündüğü için ve belki de insana hak ettiğinden daha fazla güvendiği için zaman zaman eleştirilmiş olsa da onun insanın mutluluğu ile istencin ahlaksal iyiye yönelmesi ve erdem kavramı arasında kurduğu koşutluk dikkate değerdir.[155] Nitekim umut, cesaret, merhamet ve dürüstlük gibi birçok erdem, insanın insan olarak potansiyelini gerçekleştirmesine ve gerektiğinde doğru tercihlere yönelmesine izin verir. Fakat tüm erdemlerin her koşulda, her bir insan teki için zamanlar üstü bir geçerliliğe sahip olduğunu düşünmek safdillik olur.

---

[153] Derda Küçükalp, "Erdem Etiği ve Politika", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 71-83.
[154] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 165.
[155] Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), 70.

Manevi danışmanlık ilişkisinde hangi erdemlerin, hangi durumlarda ve hangi danışanlara uygun olduğu soruları, erdem teorisinin cevaplanması zor soruları arasındadır. Nitekim konuyla ilgili olarak felsefenin yanıt aradığı sorulardan bazıları, varoluşçu filozof Tillich'e göre şöyle sistematize edilebilir: "Eğer değer biçenden bağımsız *mutlak değerler* varsa, bunların mutlaklıklarının kaynağı nedir, bunlar nasıl keşfedilecek, gerçeklikle nasıl ilişkilendirilecek ve onların ontolojik statüleri ne olacaktır?"[156] Bu bağlamda manevi danışmanın danışana yaptığı danışmanlığın erdem olarak görülüp görülemeyeceğinin, danışmanlık eden manevi danışmanın bunu hangi güdülenmeyle yaptığının sorgulanması gerekir. Nitekim erdemli davranışın neliğine, danışman ve danışan özelinde nasıl aktive edilmesi gerektiğine ve pratikteki yansımalarına felsefi bakış açısıyla yaklaşmak manevi danışmanlık alanı için ufuk açıcı olabilir. Felsefi düşünmenin aktif olarak kullanıldığı böyle bir manevi danışmanlık ilişkisinde danışanın kişisel hikâyesini dinleyen ve onun anlatılarını doğru değerlendirebilen bir manevi danışman, danışanın içinde bulunduğu ahlaki ve dini/manevi bağlama ilişkin gerekli bilgiyi edinerek danışanına hangi erdemlerin rehberlik ettiğini ya da edebileceğini anlayabilir.[157]

1.1.1.4.1. Antik Yunan Felsefesinde Erdem

Erdem, yüzyıllardır felsefi öğretilerin üzerinde durduğu temel konulardan biridir. Felsefi söylemde erdemin ne olduğu, nasıl erdemli olunacağı, erdemin birey için gerekliliği ve erdemlerin bireyin pratik hayatında nasıl etkinleştirileceği gibi birçok konu üzerinde durulur. Dünden bugüne pek çok filozof, erdemin birey ve toplum için taşıdığı terapötik değere işaret etmiştir. Bu bağlamda erdemler doğrultusunda yaşamanın bireyin kendisiyle ve diğer insanlarla kurduğu ilişkilerde onu mutlu kılacağı düşünülmüştür.[158]

Antik Yunan etiğinin temel savunusu, erdemli bir hayatın insanı hem maddi hem de manevi açıdan doyuma ulaştıracağı üzerinedir. Bu etiğin temel özelliği tıpkı dini etikte görüldüğü gibi eudaimonist olmasıdır. Asıl amacın mutluluk olduğu eudaimonist etikte

[156] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 39.
[157] Joseph A. Stewart-Sicking, "Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics and Its Implications for Counseling", *Counseling and Values* 52/2 (Ocak 2008), 159.
[158] Ali Ayten, *Erdeme Dönüş Psikoloji ve Mutluluk Yolu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 63.

insan adeta bir saadet avcısıdır. Bu nedenle, 'mutluluğa ulaşmak için ne gibi yollara başvurmak gerekir?' sorusu Grek etiğinin temel sorusudur.[159]

Antik Yunan filozoflarının çoğuna göre erdem, insanı dingin bir zihin durumuna ulaştırdığı için her zaman yararlı; erdemsizlik ise huzursuz bir zihin durumuna ulaştırdığı için her zaman zararlıdır. Kıbrıslı Zenon'a göre eğer insan korku, tutku ve üzüntü gibi duygusal çalkantılar içindeyse bu onun erdem odaklı bir yaşantıdan uzak olduğunun göstergesidir. Bu bağlamda Zenon, her insanın doğal akıl yürütme yeteneğiyle iyi yaşama ulaşacağını ve bilgelik, cesaret, adalet, ölçülülük ve diğergamlık gibi erdemleri temel alarak eylemde bulunursa mutluluğu bulmasının kaçınılmaz olduğunu söyler.[160]

Eski Grek etiğinde tek başına erdemin mutluluk için temel koşul olduğu düşünülür. Zenon gibi diğer Stoik filozoflar da, erdemler doğrultusunda yaşayan insanın mutlu olmaması için hiçbir neden olmadığını söylerler. Çünkü erdemler, iyidirler ve bireyi mutlu ederler. Erdemsizlik ise kötüdür ve bireyi mutsuz eder. Yaşam, sağlık, zevk, güzellik, güç, servet, itibar ve bunların karşıtları olan ölüm, hastalık, acı, çirkinlik, zayıflık, yoksulluk, düşük itibar ve benzeri şeyler ise ne iyi ne de kötüdürler. Bunlara dair kayıtsız kalan insan, erdemli davranmış olur.[161] Stoa düşüncesinde erdem sahibi insanlar, tanrılara karşı hürmet gösterirler; tanrılara dua eder ve onlardan iyilik umarlar. Erdemli insanlar, tanrılardan sonra ana, baba ve kardeşlere saygı duyarlar ve çocukları severler. İnzivaya çekilerek yani kendilerini toplumdan yalıtarak yaşamak ise erdemli insanlara uygun olmayan bir yaşam tarzıdır. Çünkü insanın doğasına uygun olan toplum yaşamıdır.[162] Bu doğrultuda dengeli davranmanın ve basiret sahibi olmanın temel erdemlerden olduğu söylenebilir. Çünkü ne tam bir çilecilik ne de tam bir haz düşkünlüğü, bireyi mutluluğa götürür.

Stoik düşünceye göre insan, erdemli davrandığı zamanki içsel huzuru başka hiçbir zaman bulamaz ve sadece erdemli bir hayattan doğan mutluluk kalıcı olabilir. Mutlu olmak iyi yaşamayı, iyi yaşamak ise erdemli olmayı gerektirir. Dolayısıyla iyi yaşama ulaşmak, bir yazgı meselesi değildir; erdemli yaşamı tercih etmekle etkinleştirilen iradi bir eylemdir.

---

[159] Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), 695.
[160] Karl Jaspers, *Felsefî İnanç*, çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Yayınları, 2003), 234-235.
[161] William E. Stempsey, "A New Stoic: The Wise Patient", *Journal of Medicine and Philosophy* 29/4 (2004), 451-472.
[162] Diogenes Leartios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Canan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 1282-1299.

Plutarkhos bu konuyu şöyle özetler: "İyi bir insan için her gün bir bayram değil midir? Ne göz kamaştıran bir bayram, eğer erdemliysek." Ona göre dünya, tüm tapınakların en kutsalıdır ve insan bu tapınakta temaşa eden bir varlık olarak bulunur.[163] Epiktetos, Lucretius ve Aristoteles gibi birçok filozof için erdemli yaşayan insanın temel özelliklerinden biri, doğayı temaşa etmesidir. Nitekim hemen her yerde keşfedilmeyi bekleyen temaşa nesneleri vardır. İnsan, temaşa ederek var oluş senfonisini duyabilir ona katılabilir.

Erdemi bilgelikle, bilgeliği de mutlulukla özdeşleştiren Sokrates felsefesinde, bireyin gerçek benliğine, nihai amacına ve kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin edindiği bilgiye erdem denir. Sokrates'e göre gerçek erdem, bütün tutkulardan bir arınmadır; ölçülülük, adalet, yüreklilik ve bilgelik bir arınma aracıdır.[164] Erdemliliği tanrısal olanla ilişkilendiren Sokrates tanrılara şöyle seslenir: "Sevgili Pan ve buradaki diğer tanrılar! İçimin güzel olmasını sağlayın ve ayrıca dışımdaki her şeyin içimdeki bu güzel adamla dost olmasını isteyin."[165]

Sokrates'e göre, mutluluğun önündeki en büyük engel bilgisizliktir. Burada mutluluk için gerekli görülen bilgi, bireyin özünün, ereğinin ve dolayısıyla erdemin içselleştirilmiş bilgisidir. Bu bilgi, doğru eylemenin ön şartı olduğu için oldukça önemlidir. Ona göre yanlış olduğunu bile bile kimse kötülük yapmaz.[166] Sokrates'in bu düşüncesi, birey davranışlarının iyileştirilebilir olduğu ve hiç kimsenin doğuştan suçlu ya da kötü olamayacağı konusunda umut vericidir. Bu görüşe göre kötü insan yoktur, bilgisiz insan vardır ve insanlar doğru bir eğitimle iyileştirilebilirler. Böylelikle kötü davranışlar sergileyen insanları iflah olmaz kişiler olarak görmek yerine onlara merhametle ve umutla yaklaşılabilir.

Sokrates'in yukarıda aktarılan yaklaşımı, çağlar üstü bir etkiye sahiptir. Bu yaklaşım, bireyi hatalarıyla özdeşleştirmeyen, onda her zaman potansiyel olarak var olan dönüşüm

[163] Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, 48.
[164] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 26.
[165] Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 97.
[166] Yüzeysel bakıldığında tartışmaya çok açık olan hatta modern bireye oldukça anlaşılmaz gelen "insan bilerek kötülük yapmaz" düşüncesiyle Sokrates'in ne anlatmak istediği, Ahmet Arslan'ın İlk çağ felsefesini incelediği eserinde etraflıca tartışılmıştır. Bk. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 133-136.

gücünün altını çizen ve bundan dolayı ona ihtiyacı olan motivasyonel desteği veren umut yüklü bir yaklaşımdır.[167] Bu doğrultuda Sokrates, topluma model olabilecek tüm insanları hayata dair söylemlerinin tamamında pozitif konuşmaya ve pozitif düşünmeye davet eder. O, zehirli otların bulunduğu bir otlaktaymış gibi serbestçe otlayıp günden güne azar azar yiyerek, farkında olmadan içlerinde kocaman bir kötülük yığını biriktirmesinler diye insanların kötü yaratılışı anlatmalarının, ahlaksızlığı ve kabalığı betimlemelerinin yasaklanması gerektiğini vurgular. Bu hususta şunları söyler: "Doğanın lütfu sayesinde gerçek güzelliğin ve iyiliğin izini takip edebilen ustaları aramalıyız ki, gençler sıhhatli bir diyarda oturuyormuş gibi her şeyden fayda edinebilsin, güzel işlerinden yayılan etki, sıhhatli ülkelerden sağlık getiren bir meltem gibi gözlere, kulaklara sürüklenebilsin."[168]

Sokrates'in yukarıdaki söyleminden yola çıkılarak manevi danışmanlar, topluma model olan insanlar kategorisinde değerlendirilebilirler; insanlığa iyilik ve güzellik getiren ustalar olarak görülebilirler. Bu bağlamda onların danışanlarına yönelik takındıkları pozitif tutumun ve sergiledikleri terapötik emeğin kutsal olduğu düşünülebilir. Nitekim Sokrates'in kadim bilgeliğiyle paralel şekilde sufi psikolog Robert Frager, hem manevi danışmana hem de onun rehberliğine ihtiyaç duyan danışana hitaben erdemlerin kılavuzluğunda yaşamanın huzura götüren bir reçete olarak sunulduğu, manevi rehberi Muzaffer Özok'un şu sözlerini aktarır: "Bil ki her hareketin sadrını etkiler. Her güzel söz, her müşfik ve mütebessim bakış ve her cömertlik ve zarafet kalbi yumuşatır ve açar. Diğer yandan her kötü söz ve her kötü hareket de kalbi kapatır. Hareketlerin sadece kendi kalbini etkilemez; her güzel sözünden ve bakışından bir yerlerde bir gül açar, her kötü sözden ve hareketten bir yerlerde bir diken biter."[169]

Antik Yunan felsefesindeki erdem eksenli düşünüşe paralel olarak çağdaş filozoflardan B. Russell da, mutluluğun kazanılması için bireyin bencil tutkulardan kaçınması ve sürekli kendisini dinleyerek olumsuz düşünceler üretmekten vazgeçmesi gerektiğini düşünür. Bireyin ancak kendisine ve kendisi dışında kalanlara ilişkin sevgiler büyüterek ve ilgilenecek çeşitli uğraşlar bularak mutlu olabileceğini söyler. Çünkü Russell'a göre, bireylerin çoğu bir zindanda mutlu olamayacak yaratılıştadır. Bu zindan, bireyi

[167] Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2,* s. 137.
[168] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 110.
[169] Robert Frager (ed.), *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 36.

edilgenleştiren ve onu kendi içene gömen olumsuz duygularla çevrilmişliktir. Bu olumsuz duygulara, korku, çekememezlik, kendine fazlasıyla acıma ya da fazlasıyla hayran olma örnek gösterilebilir. Bütün bu olumsuzlukların altında ise bireyin kendisini odak noktası durumuna getirişi yatar. Ona göre mutlu birey, kendisinin dışına çıkabilen, özgür sevgileri ve geniş ilgileri olan, hayatın yaşanmaya değer olduğunu kendisine öğretendir. Mutluluk, davranışlardan önce zihinsel durumların iyileştirilmesiyle ilgili bir konudur.[170] Ayrıca Russell, kendisine erdemli denilsin diye erdemli davranmaya çalışmanın yanlış olduğunun altını çizerek erdemlerin içselleştirilmesinin gerekliliği üzerinde durur.

Özetle, Antik Yunan'dan bugüne kadar birçok düşünür, mutluluğu erdemli yaşamla özdeşleştirmiştir. Bu doğrultuda, danışanlarının mutluluğunu amaçlayan manevi danışmanlar için de erdem eksenli düşünmenin ve eylemde bulunmanın önemi büyüktür. Erdemi, ahlaki bir topluluğa aidiyet ilişkisi içerisinde değerlendiren Aristotelesçi gelenekten beslenen bir etik anlayış, manevi danışmanlık için terapötik bir değer taşıyabilir ve manevi terapilerde yol gösterici olabilir.

1.1.1.4.1.1. Aristoteles ve Erdem

Fiziksel ve ruhsal sağlığın ancak erdemli bir hayatla mümkün olabileceği ön kabulünden hareket eden Aristotelesçi felsefi gelenek, iyinin mahiyeti, erdemin doğası, insanın nasıl yaşaması gerektiği, ruhun terbiyesi, erdemlerin insan hayatında nasıl uygulanabileceği ve tüm bunların kentin yönetimiyle ilişkisi üzerinde durur.[171] Aristoteles, erdemlerin kazanılmasında karakter eğitiminin rolüne ise özel bir vurgu yapar. Bu bağlamda Aristoteles'in erdem etiğine manevi danışmanlık perspektifinden bakılabilir. Nitekim danışanı ahlaki ve manevi sorumluluk üstlenebilecek olgunluk konumuna getirmek, iyiyi ve kötüyü ayırt edebileceği ölçütler geliştirmesi için ona destek olmak ve bu yolla onun ahlaki davranışı alışkanlık haline getirmesine aracılık etmek koruyucu manevi danışmanlık hizmetlerinin temel hedeflerindendir.[172] Bu nedenle manevi danışmanlıkta erdemlerin araştırılması ve geliştirilmesi özendirilir. Erdemler, problemlerle başa

[170] Bertrand Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 290-296.
[171] Serdar Tekin, "Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi Bir Karşılaşma", *Felsefi Düşün Dergisi* 17 (2015), 204.
[172] Nurullah Altaş - Mustafa Köylü (ed.), *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 134.

çıkmada ve daha nitelikli bir yaşam kurmada hem manevi danışman hem de danışan için yol gösterici olabilir.

İyinin arzulanması ve amaç edinilmesi, insan türünün ayırt edici özelliğidir. Bu bağlamda ereksel bir içeriğe sahip olan Aristoteles felsefesinde, insanın kendisini akla ve erdeme uygun niteliklerle donatarak davranışlarını yeniden şekillendirebileceği düşünülür. Çünkü insan, sadece bilen ve düşünen bir varlık değil aynı zamanda eylemde bulunan varlıktır. Dolayısıyla Aristoteles için insanı mutluluğa götüren erdem, zihinsel bir tutumdan daha çok toplumsal bir pratiktir ve diğer insanlardan izole bir şekilde gerçek mutluluğa ulaşmak pek de mümkün değildir.

Aristoteles'e göre, insanların günlük yaşamlarını yönlendiren ahlaki erdemler alışkanlık yoluyla geliştirilebilirken entelektüel erdemler ancak eğitimle kazanılabilirler. Bilişsel/entelektüel erdemler, bireyin kendi hedeflerini belirlemesini, kendi korkularını, kaygılarını ve dolayısıyla tüm duygularını anlamasını sağlayan öz-bilgiyi içerirler. Bu öz bilgi, bireyin mutlu bir yaşama ulaşma olasılığını arttırır. Bu bağlamda erdemlerin terapötik açıdan iyileştirici gücü üzerinde ısrarla duran Aristoteles'in amacı pratik konulara ilişkin teori geliştirmek, yani erdemi bilmek değil; ona sahip olmak ve onu pratize edebilmektir. Erdeme sahip olan ve onu kullanan birey düşünme ve akıl yürütme yetisinin yol göstericiliğiyle hareket ederek tanrısal olana yaklaşır; aklı ile ruhunu tanrısal olanın düzeyine çıkarır.

Aristoteles'e göre, "insanlar maddi ve manevi iyilikten pay aldıkları sürece mutlu olurlar ve bunun için de doğru davranışta bulunmaları gerekir."[173] İnsan için doğru davranış erdemli olan davranıştır. "Eğer bir iş özgür bir insanın aklını ya da ruhunu erdeme ulaşma konusunda isteksiz bir hale getiriyorsa o iş vasıfsız işler arasındadır."[174] Aristoteles'e göre, insanların iyi ve erdemli olmalarının 'doğa, alışkanlık, eğitim ve akıl' gibi çeşitli nedenleri vardır. Bunlara bağlı olarak erdemli yaşamayı seçen insan, gerçek mutluluğun dış kaynaklardan daha çok kendi içsel donanımından kaynaklandığını anlar.[175] Kadim filozof bu hususu şu sözlerle aktarır: "İnsanlar mutluluğun içimizden değil de dışarıdan

[173] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 220.
[174] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 256.
[175] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 242-256.

kaynaklanan nedenlere bağlı olduğunu zannederler. Fakat böylesi bir durum usta bir lir çalgıcısından çok liri övmemize benzer."[176]

Öte yandan Aristoteles felsefesinde ruhun erdeme uygun etkinliği, şansa bağlı olmayan insan çabası tarafından belirlenen mutluluktur. Bu bağlamda insan için *iyi*; erdemle uyumlu etkinlikten ve pek çok erdem olması durumunda onların en iyisiyle ve en mükemmeliyle uyumlu etkinlikten ibarettir. Erdeme uygun eylemlerin niteliği, doğalarından dolayı haz vermeleridir.[177] Erdemliliğin hazzını tecrübe etmek isteyen birey, söz konusu erdemleri hayatına geçirebilmek için belli egzersizler yapmalıdır. Nitekim bir zamanlar antik felsefe okullarında erdemli yaşamaya yönelik uygulanan manevi egzersizlerle her bir insan tekinin kendi varlığının telosunu bulması sağlanırdı.[178]

Aristoteles'e göre, insan öğrenmek zorunda olduğu şeyleri *yaparak* öğrenir. Dolayısıyla insan adil eylemler yaparak adil, hazda ölçülü eylemler yaparak hazda ölçülü ve cesur eylemler yaparak cesur olur.[179] Fakat insanların çoğu erdem odaklı davranmak yerine erdem üzerine akıl yürütmeyi tercih ederler. Aristoteles bu tür insanları, hekimlerini dikkatlice dinleyen fakat onların verdiği reçetelere uymayan hastalara benzetir. Nasıl ki bu hastalar, böyle davranmakla bedenlerinin sağlığını kazanamazlarsa insanlar da erdemler üzerine spekülasyon yaparak erdemli olamazlar ve arzuladıkları ruh sağlığını elde edemezler.[180]

Aristoteles'e göre erdem, duygulanımlarda ve eylemlerde bir dengeyi amaçladığı için orta yoldur. Fakat bu orta yol herkes tarafından aynı şekilde tecrübe edilen bir orta yol değildir. Her bir insan tekine ilişkin ortanın tespiti farklıdır. Nitekim insanların içinde bulundukları farklı bağlamlar genel geçer bir ortanın kabulünü imkânsızlaştırır. Nasıl ki kilolu birisinin yemek yeme kapasitesi, zayıf birisinin yemek yeme kapasitesinden farklıysa erdemlerdeki ölçülülükte de benzer bir durum söz konusudur. Aristoteles'e göre aşırılıklardan ve yetersizliklerden kaçınmak isteyen insan ortayı arar ve seçer. Fakat bu orta, nesnenin ortası değildir; kişinin kendisiyle ilgili olan bir ortadır. Dolayısıyla korku,

[176] Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 242.
[177] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 66-67.
[178] Paul Grosch, "Paideia", 229-238.
[179] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 94-95.
[180] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 106.

cesaret, istek, merhamet, haz ve acı gibi duyguları uygun zamanda, uygun kişilere karşı ve olması gerektiği şekilde hissetmek hem ortadır hem de yetkinliktir; erdeme uygun olandır.[181] Örneğin; israf ve cimrilik arasında orta yol cömertliktir. Korku ve ölçüsüzlük arasındaki orta yol, cesarettir. Gurur ve kendini küçümseme arasındaki orta yol, ruh yüceliğidir.[182] Bu orta yolları bulabilmenin yani erdemli olabilmenin pratik kuralları vardır. İnsan, ortayı ararken öncelikle ortaya en karşıt olan şeyden uzaklaşmalıdır. Ortaya ulaşmak son derece zorlaşırsa o zaman mevcut uçlardan en az kötü olan seçilmelidir. İnsan, kendisini hataya düşüren durumdan uzaklaşarak ortaya yaklaşabilir; hazdan uzaklaşarak doğru kararlar alabilir. Çünkü haz insanın sağlıklı karar vermesini engeller. Aristoteles'e göre özel durumlar söz konusu olduğunda, bu telkin edilenleri uygulamak sanıldığı kadar kolay olmayabilir. Örneğin; hangi biçimde, hangi kişilere, hangi nedenlerle, ne kadar süreyle ve nasıl erdemli davranılabileceğini belirlemek oldukça zordur. Öyleyse ister aşırılık tarafına doğru, isterse yetersizlik tarafına doğru olsun orta çizgiden hafifçe sapan kişi, kınanmamalıdır. Çünkü bu olağan bir durumdur. Tam ortaya ve iyiye ancak bu aşamalardan geçilerek ulaşılır.[183]

Aristoteles'in erdemlerde ortayı bulma konusundaki düşünceleri, manevi danışmanlıkta önerilen manevi erdemlerin her birinin, her bir danışana göre yeniden yorumlanmasının gerekliliği bağlamında değerlendirilebilir. Nitekim Aristoteles, orta yolun bir erdem olduğunu söylerken her bir insan teki için uygun olan *orta*nın tespitinde, kişinin içinde bulunduğu bağlamın göz ardı edilmemesi gerektiğinin altını çizer. Ona göre uç durumların ortasını bulmak için bireysel farklılıkların dikkate alınması gerekir. Bu bakış açısından yola çıkılarak erdemlerin pratik hayattaki aktivasyonunun her bir danışan için farklı şekillerde olması gerektiği unutulmamalıdır. Nitekim manevi danışmanlık sürecinde önerilen ve geliştirilmeye çalışılan sabır, şükür ve diğergamlık gibi birçok erdem, ancak danışanların biricikliği göz önünde bulundurulduğunda gerçekten terapötik açıdan yararlı olabilir. Örneğin çok alçak gönüllü olan bir danışanın alçak gönüllülüğü, kendine güvensizliğe, yetersizlik hissine evriliyorsa, söz konusu danışanın ihtiyacı olan artık alçak gönüllülük erdemi değil, kendisiyle yüzleşmeyi içinde barındıran cesaret erdemidir. Dolayısıyla her danışanın ihtiyaç duyduğu erdemler birbirinden farklıdır.

[181] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 110.
[182] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 114-116.
[183] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 120-122

Ayrıca bu erdemlerin oranları da danışandan danışana farklılık gösterir. Biri için yetersiz olan diğeri için orta olabilir. Ya da biri için orta olan diğeri için fazla olabilir. Dolayısıyla Aristoteles'in *orta yol erdemi*nin bir manevi danışman için önemli bir danışmanlık farkındalığı olarak pratize edilmesi gerektiği söylenebilir.

Aristoteles'in etik düşüncesindeki bir diğer temel erdem *basiret/phronesis*tir. Basiret, aklı başındalıkla ilgili entelektüel erdemlerden biridir. Sağduyu olarak da adlandırılabilecek olan basiret erdemi, bireyin iyi ya da kötü olan şey hakkında düzgün karar verebilmesini ve bu karara göre uygun eylemi seçebilmesini sağlar. Bu nedenle basiret erdemi, tüm diğer erdemlere önseldir. Basiret olmadan birey, hangi koşulda nasıl davranması gerektiğini ve iyiliğe nasıl ulaşabileceğini bilemez. Diğer erdemlerin pratikte gerçekleştirilebilmesi için öncelikle bireyin basiret sahibi olması beklenir. Dolayısıyla basiretin araçsal bir erdem olduğu söylenebilir. Akıllıca düşünüp taşınmak ve doğru karar verebilmek için basiretli olunması gerekir.

Öngörü yetisini içeren basiret erdemi, içinde bulunulan zamana ve geleceğe dair doğru analizler yapabilmeyi sağlar; seçilmesi gereken şey ile sakınılması gereken şeyi belirler.[184] Aristoteles'e göre basiret ya da ihtiyat sahibi bir insanın temel özelliği, kendisi için iyi ve avantajlı olan şeylerin neler olduğu yani hangi şeylerin onu mutlu hayata götüreceği üzerine akıl yürütebiliyor olmasıdır.[185] Dolayısıyla ahlaki erdemler izlenilen yolun doğru bir yol olmasını sağlarken basiret de bu amaca ulaşmak için kullanılan araçların doğru araçlar olmasını sağlar.[186] Basiret erdeminin bireyin yaşam doyumuna etkisi düşünüldüğünde, manevi danışmanlıkta hem manevi danışman hem de danışan için geliştirilmesi gereken erdemlerden olduğu söylenebilir.

Öte yandan manevi danışmanlık sürecinde manevi danışmanda bulunması gereken erdemlerden bir diğeri *entelektüel alçakgönüllülük*tür. Manevi danışmanlar, danışana dair eksiksiz bilgiye sahip olma ihtimallerinin düşük olması nedeniyle, danışana ilişkin bilgi boşluklarını kapsayan bazı doğal sınırlamalarla manevi danışmanlık sürecine başladıklarını kabul etmelidirler. Böylelikle her şeyin kontrol altında tutulabileceği ve her

[184] Andre Comte Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012), 33-40.
[185] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 286.
[186] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 310.

şeye güç yetirilebileceği yanılsamasından kurtulabilirler. Manevi danışmanlık uygulamalarındaki etik kurallar kapsamında değerlendirilebilecek olan entelektüel alçakgönüllülük erdemi, bir alan aktörü olarak manevi danışmanın yetkinlik sınırlarını bilmesi şeklinde yorumlanabilir. Manevi danışmanın kendi sınırlarını aşan, uzmanlık alanı dışında kalan durumlarda kendisini geri çekebilmesi, savunmacı bir tutum içerisine girmemesi ve danışanın gereksinimleri doğrultusunda onu farklı bir hizmet alanına sevk etmesi entelektüel alçakgönüllülük erdeminin pratikte etkin kılındığının göstergesidir.

Yukarıda sözü edilen entelektüel alçakgönüllülük erdeminin karşıtı olan entelektüel kibir ise bazen danışandaki farklılıklara ve dezavantajlı durumlara negatif ön yargılarla yaklaşılmasına neden olabilir. Bu durum danışanla kurulan ilişkide manevi danışmanın danışanı farkında olmadan baskılamasına neden olabilir. Bundan dolayı manevi danışman, danışanla girdiği diyalojik süreçte kendisini sorgulamayı ve kendisine dair öz farkındalık geliştirmeyi ihmal etmemelidir. Çünkü genellikle, etkili bir manevi danışmanlık kendine yönelmekle (öz soğurma/self absorption) doğrudan ilişkilidir.[187] Örneğin bir manevi danışman; "Benim manevi inançlarım nelerdir? Bu inançları nasıl, ne zaman ve neden geliştirdim? Benimkine uymayan manevi inançlar hakkında ne düşünürüm ve neden böyle düşünürüm? Hangi manevi inançları anlamakta zorlanıyorum ya da hangi manevi inançların savunucusuyum? Birisi, duymadığım ya da hakkında çok az şey bildiğim manevi kabullerinden bahsettiğinde kendimi nasıl hissediyorum? Olumsuz duygularımla başa çıkmak için hangi savunma mekanizmalarını kullanıyorum?" gibi soruları kendisine yöneltebilmelidir.[188] Bu tür sorgulamaları yaparak kendisiyle yüzleşen ve böylelikle entelektüel alçakgönüllülük erdemiyle hareket etmiş olan bir manevi danışman, danışanlarının içinde bulunduğu ahlaki bağlamı anlamaya çalışarak, çok kültürlü günümüz dünyasında başkalıklara alçakgönüllülükle yaklaşabilir; farklılıklarla bir arada bulunabilme ve değişime açık olma gibi değerler doğrultusunda düşünmeyi ve eylemde bulunmayı başarabilir. Her bir danışanın eşsiz ve benzersiz olduğunu ama aynı zamanda birbirinin parçası olduğunu idrak edebilir.

[187] Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi", 400.
[188] Emma C. Gordon, "Intellectual Humility, Spirituality and Counselling", *Journal of Psychology and Theology* 46/4 (Kasım 2018), 279-291.

Aristoteles'in erdem etiğinin anlatıldığı bu bölümün sonunda, manevi danışmanların Aristoteles'in tanımladığı genel insani yeterliliğin temelini oluşturan erdemli davranışları kendi yaşamlarında geliştirmek için çalıştıkları ölçüde daha iyi danışmanlar olacakları söylenebilir.[189] Ayrıca danışanlara yönelik yapılan erdem eksenli manevi danışmanlığın da, hem danışanların hem de danışmanların değişmesine ve gelişmesine aracılık edebileceği düşünülebilir.

1.1.1.4.2. Manevi Danışmanlıkta Erdem Eksenli Düşünme

Köklerini İlk Çağ filozoflarından alan felsefi pratik düşünme, yaşam kalitesini iyileştirme ve erdem eksenli yaşamı destekleme çabasından dolayı manevi danışmanlık alanı için oldukça önemlidir. Dünya dinlerinde olduğu gibi kadim felsefi geleneklerde de, erdemlerin birey hayatı için değeri büyüktür. Erdemlerle ilgili olarak 'güneş altında yeni bir şey olmadığı' görüşü, gerçekten de yeni bir şey ortaya konulması gerektiği düşüncesinden çok daha akla uygundur.[190] Nitekim yüzyıllardır aynı erdemler, farklı uygulanış şekilleriyle sosyal psikolojik yaşam pratiklerini şekillendirmektedir. Her çağda bilgelik ve erdem, sadece ruh sağlığını değil bedensel sağlığı da korumanın ve yaşamdan zevk almanın yollarını göstermektedir. Nitekim erdemlerin yaşamsal süreçte aktif olarak uygulanması, bireyi olumsuz durumlar karşısında güçlendirerek onun çeşitli başa çıkma stratejileri üretmesine, potansiyelini açığa çıkarmasına ve kendisini geliştirmesine yardımı olabilir. Bu noktada din de erdemli yaşantıya dair güçlü bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirilebilir.[191]

Erdemlerin manevi danışmanlık alanıyla ilişkisinin tartışıldığı bu bölümde, söz konusu edilen erdemlerin birbiriyle yakın semantik ilişki içerisinde olduğu ve bu erdemlerin her birinin alanla bağlantılı olarak ele alınabileceği hatırdan çıkarılmaksızın tezin kapsamı doğrultusunda belli erdemlere öncelik tanınmıştır. Bu doğrultuda erdemler arasında bir sınırlandırmaya gidilerek *şükür, yardımseverlik, merhamet, bağışlama, sosyal adillik, dikkatlilik, cesaret, farklılıklara açık olma, dostluk* erdemleri üzerinde durulmuştur.

---

[189] Alan E. Stewart, "Explorations in the Meanings of Excellence and Its Importance for Counselors: The Culture of Excellence in the United States", *Journal of Counseling Development* 88/2 (Spring 2010), 189-195.
[190] Arto Tukiainen, "Philosophical Counselling as a Process of Fostering Wisdom in the Form of Virtues", *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice* 10/1 (Temmuz 2010), 48-57.
[191] Ali Ayten (ed.), *Din, Erdem ve Sağlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 72-73.

Danışanın pratik hayatını şekillendirerek onun kendisiyle, ötekiyle, doğayla, Tanrı'yla ve eşyayla iyileştirici ve özgürleştirici bir ilişki geliştirebilmesine aracılık eden erdemler, bu tür sağaltıcı terapötik etkilerinden dolayı manevi danışmanlık uygulamasında kullanılabilir. Bu bağlamda ele alınabilecek olan *şükür* erdemi, danışanın sahip olduklarına ilişkin bilişsel farkındalık geliştirerek bunlardan dolayı Tanrı'ya ve/veya insanlara minnettar olması durumuna karşılık gelir. Şükür erdemi, içinde bulunulan koşullara ilişkin bireydeki memnuniyet düzeyinin yüksek olmasıyla bağlantılıdır. Söz konusu erdem, bireyin öncelikle her koşulda kendisinden daha kötü durumda olanlara dair bir farkındalığa sahip olmasını gerektirir. Konuyla ilgili olarak Lenoir, 'keşke bende şu olsaydı' düşüncesinden 'ya elimdekini kaybedersem' düşüncesine geçilmesi gerektiği şeklinde bir kıyaslama modeli önerir. Böylelikle durumu bizden daha iyi olan insanlara bakmak yerine bizden daha kötü koşullardaki insanlara bakmanın terapötik bir değeri olduğunun altını çizer.[192] Aynı konuda kadim filozof Epiktetos da "hikmetli insan kötü insanlardan, yaptıklarından çok daha fazla fenalık bekler. Biri bana küfretti. Ona beni dövmediği için teşekkür ederim. Beni dövdü ise yaralamadığı için teşekkür ederim. Beni yaraladı ise öldürmediği için teşekkür ederim"[193] diyerek daha kötünün olmamasının da bir şükür sebebi olduğunu vurgular. İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) aynı öğretiyi aktaran 'sizden biriniz mal ve yaratılış açısından kendisinden üstün olan kimseye bakarsa ardından kendisinden daha düşük derecede olana da baksın' biçimindeki hadisi[194] de, şükretme erdemi bağlamında oldukça önemlidir.

Şükür erdemi, birçok düşünüre göre bireyin mutluluk düzeyini arttırır. Dolayısıyla danışanın yaşadığı anın güzelliklerini görebilmesini, sosyal çevresiyle ve inandığı aşkın güç ile iyi ilişkiler kurabilmesini sağlar. Yapılan birçok saha araştırmalarında bireylerin şükretme düzeylerinin arttığı oranda mutlu olma düzeylerinin de arttığı bulgulanmıştır.[195] Bu nedenle manevi danışmanlıktaki ilişkisel süreçte şükretme erdemi, danışanın terapötik sağaltımında ihtiyaç duyulan bir erdem olarak sunulur.

[192] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefî Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 99.
[193] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 142.
[194] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Rikak", 30.
[195] Ayten, *Erdeme Dönüş*, 153.

Manevi danışmanlık uygulamalarında kullanılabilecek bir diğer erdem *yardımseverlik*tir. Özgecilik ve diğergamlık kavramlarıyla da betimlenen yardımseverlik, başkasının iyiliği için çaba sarf etme, menfaat gözetmeksizin başkalarının yararını ve iyiliğini düşünme anlamlarına gelir. Yardıma muhtaçları gözetmek, acizlerin haklarını korumak, ruhsal ve/veya fiziksel engeli olan kişilere yardımcı olmak, özgeci davranışlara örnektir.[196]

Yardımseverlik erdeminin Spinoza'daki ifadesi *yüce gönüllülük*tür. Spinoza, yüce gönüllüğü "yüksek gönüllülük deyince bir ferdin başka kimselere yardım etmek ve onlarla kendi arasında bir dostluk bağı kurmak için aklın emrine göre çalışmasını sağlayan arzuyu anlıyorum" şeklinde betimler. Ona göre alçakgönüllülük ve şefkat, yüksek gönüllülüğün türleridir.[197] Şefkat, insanı başkasının iyiliğinden rahatlık duyacak ve başkasının kötülüğünden kederlenecek biçimde duygulandırması bakımından aslında bir tür sevgidir.[198] Spinoza için erdemli eylemler, akla uygun eylemlerdir. Örneğin; aklın ilkelerine göre yaşayan kimse, kendisi için istediği şeyi başkası için de ister. Ya da kine karşılık kin beslemek nefreti arttıracağı için kine karşı sevgiyle karşılık vermek gerekir ki nefret sönsün ve kin sevgiye evrilsin.[199] Spinoza'ya göre böyle yaşamak, aklın düsturuna göre yaşamaktır.

Yardımseverlik erdeminin hem yardım eden için hem de yardım alan için ruhsal ve fiziksel anlamda olumlu sonuçlar doğurduğu bilinir. Yardım alan, yalnız olmadığını ve kendi derdiyle dertlenen başkalarının da olduğunu görerek mutlu olabilirken; yardım veren de, birilerinin ihtiyacını karşıladığını düşünerek manevi açıdan doyum yaşayabilir. Bu bağlamda yardımseverlik erdeminin bir tür *vererek almak* olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili olarak Irvin Yalom, Tanrı ile haham arasında geçen bir musevi öyküsünü anlatır. Bu öyküde Tanrı, cehennemi göstermek istediği hahamı, içinde leziz yemekler olan büyük bir kazanın etrafında toplanmış aç insanların bulunduğu bir odaya götürür. Buradaki insanlar, ellerinde kazana uzanacak kadar uzun kaşıklar olmasına rağmen öylece beklemektedirler. Çünkü o uzun kaşıklarla yemeği alsalar da kendi ağızlarına götürememektedirler. Sonra Tanrı, cenneti göstermek istediği hahamı, her şeyiyle aynı konuşlanmış diğer odaya götürür. Burada insanlar neşe içinde yemeklerini o uzun

[196] Zeki Karataş, *Manevi Değerler Boyutuyla Evde Bakım Hizmetleri* (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 115.
[197] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi ziya ülken, 492.
[198] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 515.
[199] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 646-654.

kaşıklarla yiyebilmektedirler. Çünkü kaşıkları kendi ağızlarına götürmek yerine diğerinin ağzına götürmektedirler ve böylece hepsi birbirleri için çabalayarak o leziz yemeğin tadına varabilmektedirler. Birbirlerini beslemeyi öğrenen bu insanlar, sevinç içinde verme yoluyla almayı tecrübe etmektedirler. [200]

Varoluşçu psikiyatr Yalom'un yukarıdaki öyküyü aktarması, özgeci davranışların hem verende hem de alanda ruhsal iyi oluşa neden olduğunu vurgulamak içindir. Dolayısıyla insan, ötekinin mutluluğuna aracı olduğunda yani bir başkası için yardımsever davranışlar sergilediğinde kendisi de gerçekten mutlu olabilmektedir. Konuya ilişkin *Elçilerin İşleri'*nde geçen Pavlus'un "yaptığım her işte sizlere, böyle emek vererek güçsüzlere yardım etmemiz ve Rab İsa'nın 'vermek almaktan daha büyük mutluluktur' diyen sözünü unutmamamız gerektiğini gösterdim"[201] sözleri de vererek almanın önemini vurgular. Dolayısıyla mutluluğa ulaşmanın en değerli yolunun yardımsever olmayı, yani başkasının mutluluğuyla neşelenmeyi öğrenmek olduğu söylenebilir.

Yardımseverlik erdeminin içeriği göz önünde bulundurulduğunda, manevi danışmanlığın pratikteki uygulamaları bir yardımseverlik göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim manevi danışman tarafından gerçekleştirilen örneğin; hasta ziyaretleri yapmak, hasta yakınlarına moral vermek, danışanların sorunlarını dinlemek, huzurevlerindeki yaşlıları gözetmek ve gençlerin problemleriyle ilgilenmek gibi başkalarının sorunlarına çözüm üretmeye çabalamayı içeren birçok eylem yardımseverlik düşüncesiyle yapılır.[202]

İnsanın başkalarını gözetmesiyle ya da sevmesiyle kendisini sevmesi arasında ve başkalarını mutlu etmesiyle kendi mutluluğu arasında pozitif bir korelasyon olduğu düşünülürse manevi danışmanın yaptığı danışmanlık aktivitesi de bir tür *vererek almak*tır. Bu bağlamda manevi danışmanlık ilişkisinin *vererek almak pratiği* olarak hem manevi danışmana hem de danışana manevi doyum sağlama potansiyelini içinde barındıran bir tür uygulamalı erdem etiği olduğu söylenebilir. Çünkü manevi danışmanlık, danışanların mutluluğa ulaşabilmeleri için erdem eksenli bir hayat felsefesi geliştirmelerine destek verir.

[200] Yalom, *Grup Psikoterapisinin Teori ve Pratiği*, çev. Ataman Güngör - Özgür Karaçam, 33-34.
[201] "Elçilerin İşleri", *İncil* (Erişim 17 Kasım 2019), 20/35.
[202] Ayten, *Erdeme Dönüş*, 166.

Felsefe tarihinde özellikle Aristoteles'in üzerinde durduğu erdemlerden biri de *dostluk* erdemidir. Ona göre dostluk, gerçekte bir erdemdir ya da erdemle ilişki halindedir. "Dostluk, hatadan korunmaları için genç insanlara, bakılmaları için ve yaşlılığa bağlı etkinlik yoksunluklarını gidermek için yaşlılara ve nihayet yüce eylemlere yöneltilmeleri için yetişkinlere bir yardımdır."[203] Aristoteles'e göre dostça birlikte olan iki kişi daha iyi düşünebilir ve daha etkili davranabilir.[204] Manevi danışmanlık bağlamında manevi danışman ile danışan arasında kurulan içten terapötik diyalog, dostluk erdemiyle ilişkilendirilebilir. Nitekim manevi danışmanlık ilişkisi bir yol arkadaşlığı olarak değerlendirildiğinde manevi danışmanın doğal ve içtenlikli yaklaşımı, danışana farklı bakış açıları kazandırmaya, onda daha iyi düşünebilme ve daha iyi davranabilme yetilerini geliştirmeye yardımcı olabilir.

Manevi danışmanlık hizmetlerinde temel motivasyon kaynağı olan erdemlerden bir diğeri ise *merhamet*tir. Merhamet erdemi, yardımseverlik, şefkat ve affedicilik gibi birçok erdemle yakından ilişkilidir. Merhamet, acı çekene ya da zor durumda olana yönelik duyulan sempatidir ve bireyin duygularında ve düşüncelerinde bir başkasının ıstırabına katılmak şeklinde açığa çıkar. Ne olursa olsun bir ıstırap karşısında ilgisiz kalmayı ve kim olursa olsun bir canlıyı nesneleştirmeyi reddetmek, merhamet erdeminin özünde vardır. Merhamet etmek bireyin diğer canlılarla duygudaşlık kurmasını gerektirir. Bu haliyle merhamet, katı yürekliliğin ve duyarsızlığın karşısında yer alır.[205] Rousseau'ya göre ise merhamet, doğal bir duygudur ve her bireyin kendisine karşı duyduğu bencil sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak bütün türün karşılıklı olarak kendini muhafaza etmesine yardım eder. Ona göre insanı acı çeken kimselerin yardımına hiç düşünmeden koşturan bu duygudur.[206]

Bir insanın diğer bir insana merhamet duyması, çoğunlukla acı çekenin acısını sonlandırmaz; fakat ona, yanında onu düşünen birinin/birilerinin olduğunu anımsatır. Bir manevi danışmanın, danışanına merhametle yaklaşması, onun iyiliği için çaba harcamasına, ona sabır ve hoşgörü göstermesine ve onunla sevgi eksenli etkin bir

[203] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. zeki Özcan, 383.
[204] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 383.
[205] Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, 133-134.
[206] Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1982), 40.

birliktelik kurmasına sebep olur. Bu erdemle hareket eden bir manevi danışman için ruhsal ya da fiziksel olarak acı çeken birini rahatlatmak danışmanlığın temellerinde yatan erdem eksenli düşünmenin göstergesidir. Merhamet duymak, sadece insana değil tüm varlığa sevgiyle yaklaşmayı gerektirir. Bu bağlamda insanları koşulsuz sevmek gibi değerlerden güç alarak danışanına şefkatle yaklaşan bir manevi danışman, onunla içten bir diyalog kurabilir. Merhamet duygusu, danışanına yardım etmiş olma mutluluğuyla, iyi ve güzel olanı yapmış olma erinciyle danışmana da manevi doyum sağlayan, dolayısıyla hem danışmanın hem de danışanın memnuniyet düzeyini yükselten erdemlerden biri olarak görünür.

Erdem eksenli yürütülen manevi danışmanlık hizmetlerinde önemle üzerinde durulan bir diğer erdem ise *bağışlama/affetme*dir. Bağışlama, bireyin kendisine yapılan haksızlıkları hiç olmamış gibi görmezden gelmesi değildir; aksine başına gelen olumsuzluklardan dolayı kendisine ve başkalarına hatta Tanrı'ya kin beslemeyi bilinçli bir şekilde sonlandırmasıdır. Bağışlama erdemi, hıncın, kinin, kızgınlığın, intikam ya da cezalandırma arzusunun üzerinde zafer kazanan bir erdemdir.[207] Bu bağlamda mutlak bağışlayıcı pozisyonuyla Tanrı da, danışanın model alabileceği aşkın varlıktır. Bağışlayarak erdemli davranan danışan, sadece karşısındakine değil, aynı zamanda kendisine de iyilik etmiş olur. Danışan bir diğerini affederek içinde büyüyen kızgınlığın, kinin ve öfkenin sebep olduğu psikolojik deformasyondan kurtulabilir. Fakat bağışlama erdemi, kolay etkinleştirilebilecek bir erdem değildir; yani birey 'bağışladım'demekle bir diğer varlığı bağışlamış olmaz; bağışlamak ancak bilişsel egzersizlerle süreç içinde içselleştirilebilen bir erdemdir.

Manevi danışmanlıkta önerilen erdemlerden olan bağışlayıcılık/affedicilik ile psikolojik iyi olma durumu arasında pozitif yönde bir orantı olduğu düşünülür. Nitekim konuyla ilgili yapılan çalışmalarda bağışlayıcılığın, bağışlanan ve bağışlayan açısından fiziksel ve ruhsal iyi oluşu desteklediği, sosyal ilişkilerde olumlu etkilere neden olduğu bulgulanmıştır.[208] Bu doğrultuda dinin affedici olmayı telkin eden teolojik söylemleri, manevi danışmanlıkta yararlanılan önemli kaynaklar arasında yer alır. Tanrı'nın ve

[207] Sponville, *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. Işık Ergüden, 154.
[208] Fatma Tuba Aydın, "Forgiveness as a Positive Character Strength", *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (Ocak 2017), 1-22.

elçilerinin affediciliği hem manevi danışman hem de danışan tarafından model alınabilir. Nitekim Hıristiyanlığın peygamberi Hz. İsa'nın kendisine zulmedenleri affetmesi için Tanrı'ya yakarışı, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) Taif de kendisini taşlayan çocuklara ya da amcasını acımasızca öldüren kişilere ilişkin affedici tutumu, dinin affediciliği desteklemesi bağlamında sayısız teolojik karakter örneklerinden bir kaçı olarak gösterilebilir.

Bağışlama erdemi doğrultusunda hareket eden Sokrates'in kendisini idama mahkûm edenlere karşı gösterdiği tavır ise affediciliğin felsefe tarihinde kayda geçen ilk örneklerinden biri olarak hatırlanır. Nitekim Sokrates kendisini suçlayanlara karşı hiçbir kızgınlık beslemediğini dillendirmiştir. Sokrates gibi birçok Stoik filozof da başlarına gelen olumsuzluklardan dolayı doğaya, kadere, tanrılara ve türdeşlerine yönelik öfke beslememeyi yani bir nevi affedici olmayı, stoik terminolojiyle betimlenirse *olup bitene ilişkin yargısız kalma*yı bir erdem olarak değerlendirmişlerdir.

Bağışlayıcılık, her ne kadar felsefi açıdan köklü bir erdem olarak değerlendirilse de diğer erdemlere olduğu gibi bu erdeme de eleştirel bakış açısıyla yaklaşmak felsefi düşünmenin gereğidir. Nitekim bağışlayıcılık erdemine felsefi perspektiften yaklaşıldığında, yanıtlanması gereken çeşitli sorular gündeme gelir. Bunların bir kısmı şu şekilde özetlenebilir: 'Bağışlayıcılık her koşulda bir erdem olarak görülebilir mi? Bireyin affedilemeyeceği durumlar söz konusu olabilir mi? Her birey bağışlanmayı hak eder mi? Kendisiyle ilişkisinde insanın affediciliğinin sınırları var mıdır? Affetmek, affedilen için her zaman iyileştirici olabilir mi?' Sadece bağışlayıcılık erdemine değil manevi danışmanlıkta teşvik edilen tüm erdemlere, yukarıda örneklendirildiği gibi eleştirel yaklaşabilen bir manevi danışman daha nitelikli bir manevi danışmanlık pratiği sergileyebilir.

Öte yandan manevi danışmanlık ilişkisinde çeşitli erdemlerin manevi danışman tarafından içselleştirilmesinin danışmanlık sürecini olumlu etkileyeceği kabulünden hareketle üzerinde durulması gereken erdemlerden bir diğeri de *sosyal adillik* erdemidir. Bu erdem, kültürel farkındalığın gelişmesini sağlayarak manevi danışmanın kendi kültürü ve bağlamı içine hapsolmaksızın kendini ve danışanını anlamasına dayanan şefkatli ve kabul edici bir terapötik ilişkiyi gerektirir. Sosyal adillik erdemiyle hareket eden bir

manevi danışman, yetersiz hizmet almış, ezilmiş ya da marjinalleştirilmiş danışanlar için eşitliği ve adaleti teşvik ederek onlara aktif destek sağlamaya odaklanır.[209]

Aristoteles'e göre adil insan "kendisi ve bir başkası arasında ya da başka kişilerin kendileri arasında gerçekleştirilecek bir bölüşümde (…) herkese düşen payı orantılı olarak eşit biçimde verir."[210] Bu bağlamda danışanına adil davranan ve ona koşulsuz kabulle yaklaşan bir manevi danışman, danışanının kendiliğini onaylarken aslında ona öz güven de aşılamış olur. Sosyal adillik erdemini merkeze alan bir manevi danışman, danışanın farklılıklarına saygı duyarak onun potansiyel güçlerini açığa çıkarmasına destek sağlayarak, ona, yeni deneyim alanlarının ve gelişim olanaklarının her zaman ulaşılabilir olduğunu esinler.[211]

Erdem eksenli manevi danışmanlık eğitimi alan bireylerde geliştirilmesi gereken erdemlerden bir diğeri de *dikkatlilik* erdemidir. Manevi danışmanın danışanına yoğunlaşmasını, içinde bulunulan *şimdi ve burada*ya özen göstermesini ve o an herşeyiyle orada, danışanının karşısında bulunmasını gerektiren dikkatlilik erdemi,[212] Sokrates gibi birçok kadim filozofun diyaloglarında etkin olarak kullandığı erdemler arasındadır. Bu bölümde üzerinde durulan erdemlerin içselleştirilmesi için gerekli olan erdem ise *cesaret* erdemidir. Burada cesaret, kendi olmak uğruna danışanın gösterdiği çabaya karşılık gelir. İnsan, korkularıyla ve endişeleriyle kısacası olumsuz etkileri yüzünden üzerini örttüğü her bir duygu durumuyla yüzleşerek kendisiyle dolayımsız karşılaşmaya cesaret eden varlıktır. Bu bağlamda cesaretin, danışanın kendi olmak yönünde gösterdiği yüreklilikle eşdeğer olduğu söylenebilir.[213] Ayrıca cesaret, tüm zorluklar karşısında bir tür direniştir. Nitekim Aristoteles'e göre cesaret, acı veren şeyler karşısında sarsılmazlığın belirtisidir.[214] Dolayısıyla zorlu hayat koşulları karşısında çeşitli başa çıkma stratejilerini kullanarak bu zorluklarla mücadele etmeyi, yılgınlığa düşmemeyi ve kendisiyle yüzleşmeyi seçen danışanın cesaret sahibi olduğu düşünülebilir.

---

[209] Hugh C. Crethar - Carrie L. Winterowd, "Special Section: Spiritual, Ethical, and Religious Issues and Social Justice", *The American Counseling Association* 57/1 (Nisan 2012), 3-9.
[210] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 248.
[211] Daniel Putman, "Relatıonal Ethıcs and Vırtue Theory", *Metaphilosophy* 22/3 (Temmuz 1991), 231-238.
[212] Paul Roy, "Manevi Rehberlikte Dört Düstur", çev. Ömer Çolakoğlu, *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, ed. Robert Frager (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 100.
[213] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 57.
[214] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 161.

Cesaret erdemiyle yakın ilişki içinde olan bir diğer erdem *öz denetim* erdemidir. Öz denetim, danışanın doğru davranışlar sergilemesinde ve kendisini olumsuz etkileyen eğilimlerinden vazgeçebilmesinde hayati bir öneme sahiptir. Sokrates için temel karakter erdemlerinden olan öz denetim, insanın kendisini bilmesiyle aktive edilebilir. Manevi danışmanlıkta, danışanın öz denetimli olması yani *kendilik bilinci*ni geliştirerek kendi eylemlerine yön vermesi amaçlanır.

Bu bölüm içerisinde şu ana kadar anlatılagelen tüm erdemlerin danışanı gerçekten erdemli kılabilmesi için bilinçli tercihle yapılması gerektiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda Anthony Burgess'in "Otomatik Portakal" adlı distopik eserini hatırlamak yerinde olur. Kitapta romanın başkarakteri olan ve kötülüğü bilinçli olarak tercih eden Alex, topluma kazandırılma projesi kapsamında iradesi dışında koşullandırılarak, zorunlu olarak iyi davranışlar sergilemeye mecbur bırakılır. Artık istese de kötü olamayacaktır.[215] Burada, Alex'in iyilik yapmaya mecbur bırakılması, iyiliği içselleştirmemiş olduğunun göstergesidir. Benzer şekilde kendisine dayatıldığı için erdemli davranan ya da erdemlerin sadece bilgisine sahip olan bireyin de tıpkı Alex gibi bilinçli olarak erdemli olmayı tercih etmediği için erdemli olduğu söylenemez; bu doğrultuda erdemliliğin kazanımlarından olan ruhsal iyiliğe ulaşacağı da düşünülemez. O nedenle manevi danışmanlık sürecinde danışana erdemlerin teorik bilgisinin verilmesinin değil, erdemlerin danışan tarafından içselleştirilmesinin ve dolayısıyla onun hayatında düşünsel ve eylemsel boyutta etkin kılınmasının gerekli olduğu unutulmamalıdır.

Birçok kadim filozofa göre erdemlerin rehberliğinde sürdürülen bir yaşam, bireyin hem kendisiyle hem de diğerleriyle kurduğu ilişkileri olumlu yönde etkiler. Modern yaşamda, bireyin kendi türüne özgü erdemlerden uzak düşmesi, manevi boyutunu ihmal etmesi onu kendi iyicil doğasına yabancılaştırmaktadır. Hâlbuki erdem eksenli düşünmekten ve eylemekten vazgeçen çağdaş bireyin içine düştüğü varoluşsal anlam boşluğundan kurtulmasının tek yolu, sadece doğru olmalarından dolayı inanabileceği ve uğruna kendisini adayabileceği bir insani değerler sistemine bağlanmaktır.[216]

---

[215] Bk. Anthony Burgess, *Otomatik Portakal*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), 2016.
[216] Abraham Maslow, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1996), 53.

1.1.1.5. Manevi Danışmanlıkta Sağaltıcı Etkileri Açısından Stoik Bilgelik

Stoa felsefesinin incelendiği bu bölümde, insan hayatına dair geçmiş ve şimdi arasında paralel okumalar yapılarak, görüşleri alıntılanan filozoflara 'çağın insanının sorunlarına ışık tutabilecek ne söylüyorlar?' sorusu ekseninde yaklaşılmaya çalışılmıştır. Tez kapsamındaki diğer filozoflar gibi Stoik filozofların da modern dünyanın insanına söyleyecek çok sözü olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir.

Antik Çağ'da felsefenin manevi egzersizlerle iç içe geçtiği dönemler olmuştur. Felsefi teoriler, ya ruhani pratiğin açıkça hizmetine sunulmuştur ya da zihinsel egzersizlerin objesi olarak ele alınmıştır. Bu sebepten dolayı bu somut perspektifi işin içine katmaksızın Antik Çağ'daki felsefi düşünceleri anlamak pek de mümkün görünmemektedir. Buradan yola çıkarak Hadot, ahlaki açıdan iyi alışkanlıklar edinmeye yönelik yapılan pratiklerden, sağlam akılsal yoğunlaşmaları içeren meditasyonlardan ve insanı kozmosu düşünmeye yönelten doğanın temaşa edilmesinden bahsederken bunların tamamını ruhani alıştırmalar kategorisinde değerlendirir. Bu tür egzersizler bireyin dönüşüm geçirmesini amaçladıkları için sadece ahlaki değil, aynı zamanda varoluşsal değere de sahiptirler. Bu bağlamda Hadot, Antik Çağ felsefi eserlerinin okunmasında ve yorumlanmasında söz konusu eserlere, ruhani alıştırmalar perspektifinden yaklaşılmasını salık verir. Bu açıdan bakıldığında felsefe, artık teorik bir yapı olarak değil, bir tür dünyayı tasarımlama ve yaşantımızı düzenleme kılavuzu olarak değerli bulunur.[217] Tezin bu bölümünde felsefenin pratik boyutuna vurgu yapan Stoa öğretisinin bireyin hayatına yönelik olası sağaltıcı terapötik etkileri, manevi danışmanlık alanıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

Stoa kelimesi, aslen Atina agorasındaki resimlerle süslü sütunların içinde kalan alanları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu alanlarda yapılan felsefi söyleşiler, zamanla Stoa öğretisi olarak adlandırılmıştır. Stoa felsefesi, ortaya çıktığı ortamın koşulları ve sosyolojik arka planı göz önünde bulundurulduğunda, insanın doğal ve siyasi anlamda tamamen kendisinin değil başka güçlerin güdümünde olduğunun farkına varmasıyla, kaygıya, kadere ve ölüm tehdidine ilişkin çeşitli başa çıkma yolları arayışının bir sonucu olarak doğmuştur. Atayman'a göre Stoa felsefesi, hayatın ihtiyaçlarına felsefeden çözüm

[217] Bk. Hadot, *Ruhani Alıştırmalar*, çev. Kübra Gürkan.

bekleyenler için pratik, eklektik ve kitle felsefesi olarak doğru yaşamanın rehberliğini yapabilir.[218]

Stoa öğretisi, mutluluğa götürücü moral değerleri ön plana çıkararak, erdem eksenli bir yaşam önerir. Stoik felsefi düşünüşün etkinliğinin hissedildiği yüzyıllar boyunca okulun geleneklerini sürdüren eğitmenlerin belli stoik değerler ekseninde insanların hayatlarını daha yaşanabilir kılma güdüsüyle hareket ettikleri söylenebilir. Bu öğreti, bireyin gerçek mutluluğa nasıl ulaşabileceğini sorgular; doğaya uygun eylemekle, düşünce kontrolüyle, arzuların sınırlandırılmasıyla ve dış faktörlere ilişkin kaderci bir yaklaşımla bireyin gerçekten mutlu olabileceğini savunur. Stoa ahlak öğretisi, bireyin varoluşsal çıkmazlarına ve zorlu hayat koşullarına ilişkin umut verici bir felsefi öğreti olması sebebiyle bir tür kadim sağaltıcı bilgelik olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Stoik düşün ile manevi danışmanlık arasında bir amaç birliğinden söz edilebilir.

Metafizik tartışmalardan çok pratik yaşam uygulamalarına önem veren ve insanın mutluluğunu sağlayacak etmenlerin neliği üzerinde duran Stoa öğretisi, insanın duygusal ve düşünsel açıdan kendini yönetebileceğini, her türlü aşırılıktan kaçınarak ruhunu ve bedenini iyileştirebileceğini savunan ve bu uğurda alternatif egzersizler öneren felsefi bir öğretidir. Bu öğretiye göre insan, iyi bir hayata ulaşmak için bütün isteklerini tatmin yoluna gitmektense seçici davranarak ve önceliklerini tespit ederek eylemlerine yön verebilmelidir. Böylelikle insan, bazı hazlara ulaşmayı, bazılarından da vazgeçmeyi tercih ederek hayatına bir yön çizip anlam kazandırabilir.[219]

Stoa öğretisinde geleceğe dair duyulan kaygı ve korku duygusu, insanın kendi düşüncelerinden kaynaklanan zihinsel bir rahatsızlık olarak değerlendirilir. Bu tür rahatsızlıklarla başa çıkabilmek için felsefi meditasyon, cinsel perhiz ve fiziksel yoksunluk gibi arınma ritüelleri uygulanır. Ayrıca araştırma, derinlemesine inceleme, okuma, dinleme, dikkat, otokontrol, şimdi ve burada olma, tutku terapileri, iyi olanın hatırlanması gibi farklı pratik alıştırmalar da etkin olarak kullanılır. Benlik incelemesi

[218] Veysel Atayman, *Felsefeye Davet* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 158.
[219] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 39.

bağlamında rüya yorumlarına, yaşananların günlük şeklinde kaydına ve mektuplara da önem verilir.[220]

Yukarıdaki bağlam dikkate alındığında, manevi danışmanlıkta teşvik edilen bazı erdemlerin ve pratikte kullanılan bir takım tekniklerin Stoa öğretisine kadar götürülebilecek felsefi temelleri olduğu söylenebilir. Örneğin; Stoiklerin önemsediği erdemlerden biri olan *dikkatlilik* erdemi, yani bir çeşit uyanık olma durumu, insanın sadece kendi yapıp etmeleri üzerine yoğunlaşması olarak değil, aynı zamanda evrendeki yerinin ve değerinin, Tanrı'yla ilişkisindeki pozisyonunun bilincinde olarak ve iyi olanı yapma iradesini kullanarak yaşamasını sağlayan bir erdemdir. Dikkatlilikle yakın ilişki halinde olan *şimdiye ve buraya odaklanma egzersizi* bir Stoik için hem geçmiş yaşantılardan duyulan pişmanlıklardan hem de gelecekte gerçekleşmesi olası olaylardan duyulan korkulardan uzaklaşarak *ânı* yaşama, hem de yaşanan *ânı*, tam anlamıyla hakkını vererek yaşama amacıyla yapılan bir egzersizdir.

Konuya ilişkin bir diğer alıştırma, *olası kötü olayları -onlara hazırlanma amacıyla- önceden tasavvur etme*yi içerir. Stoiklere göre bu egzersiz aracılığıyla insan, olumsuzluklarla karşılaştığında kendisini psikolojik olarak dirençli kılabilir. Kötülüklerin zihnen tecrübe edilmesi insanı karamsarlığa sürüklemek için değil aksine kişinin içinde bulunduğu koşulların kıymetini bilmesi ve acı durumlarla karşılaştığında bu acıları daha önceden tecrübe etmişçesine sıradanlaştırması içindir. Epiküros, Stoacıların bu alıştırmasının yerine yani olumsuzlukları kurgusal olarak önceden tecrübe etmek yerine; olumlu ve güzel tecrübeleri anımsayarak ruhun neşesini arttırmanın, akıp giden hayatı olumlu düşüncelerle ve güzel hatıralarla doldurmanın daha anlamlı olacağını söyler. Epiküros'un *mutluluk verici olanı hatırlama egzersizi*, bir tür pozitif düşünmeye çağrı olarak da değerlendirilebilir. Bir Stoik, düşünce gücü sayesinde doğaya bağlı olan ve kendisini edilginleştiren alanlarla, özgür olabildiği alanları birbirinden ayırt edebilir ve bu doğrultuda beklentilerini ve içsel söylemini kontrol altına alabilir. Böylelikle o, dinginliğe ulaşabilmek için olup biteni rasyonel bir perspektiften açıklamaya ve bunları kozmik bütünün içinde anlamaya çalışır. Stoik egzersizlerden bir diğeri olan *okuma*, sağaltıcı metinlerin insanı huzurlu kılabileceği inancıyla yapılırken; *dinleme*, diyalog

[220] Hadot, *Ruhani Alıştırmalar*, çev. Kübra Gürkan, 25-35.

esnasında yararlılığı görülen bir edim olarak hep gündemdedir.[221] Stoikler tarafından aktif olarak kullanılan bu egzersizlerin, manevi danışmanların kullandığı çeşitli danışmanlık teknikleriyle benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Stoa öğretisinde yaygın olarak kullanılan ruhsal alıştırmaların eşdeyişle manevi egzersizlerin, danışanı daha iyi bir hayata götüreceği düşünülür. Sistemli olarak yapılan alıştırmalardaki temel amaç, danışanın kendi düşüncelerini yöneterek kontrolü dışında olan her şeyi memnuniyetle karşılamasının ve doğa yasasına uygun yaşamasının sağlanmasıdır.[222] Bu bağlamda Stoik bir egzersiz olan *meditasyon*, varlık üzerine derin düşünmeyi ve böylelikle evrenin düzenini anlayabilmeyi içerir. Bir Stoik, meditasyon yoluyla söz konusu öğretinin temel kurallarını, kendi ruh sağlığı üzerinde iyileştirici etkisi olsun diye sürekli olarak tekrar eder. Yüzyıllar öncesinde uygulanan bu yöntem, bugün de kullanılmaktadır. Son zamanlarda sinirbilimde yapılan çalışmalar, meditasyonun bireyin stresini önemli ölçüde azaltma kapasitesine sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim meditasyon, düşünceleri değiştirmek için zihni kullanmaya yönelik daha bilinçli ve etkili müdahalelerin yapılabileceği önemli bir terapötik çerçeve sağlar.[223] Bu nedenle olumsuzluklara ilişkin duyulan kaygıyı ve korkuyu rasyonel düzeylere çekebilmek için manevi danışmanlar ve danışanlar düzenli olarak manevi yönelimli meditasyon uygulamaları yapabilirler. Dua ve meditasyon yoluyla danışan, endişelerini kontrol altına alarak şimdiki anın huzurunu ve sevincini daha eksiksiz hissedebilir. Böylelikle beynin stres bölgesi büyük oranda sakinleştirilebilir.

Stoa filozofu, gerçeğin ne olduğunu, nasıl bilinebileceğini öğrenmeye ve öğretmeye çalışır. Ona göre hatalar, duyum objelerinden daha çok o duyumlara ilişkin düşüncelerden kaynaklanır. Örneğin; sudaki bir çubuk kırılmış gibi görünür veya çölde bir vaha var gibi görünür. İnsan, duyumlarını etkileyen faktörleri hesaba katmaksızın hareket ederse yanlış tercihler yapabilir. Bu doğrultuda hayat içindeki olumsuzluklara da benzer bir akıl yürütmeyle yaklaşılabilir. Birey, olayları olduğu gibi değil de kendisine göründüğü şekliyle, var olan duruma belli değerler ve duygular yükleyerek akıl yürütürse tıpkı suyun

[221] Hadot, *Ruhani Alıştırmalar,* çev. Kübra Gürkan, 25-35.
[222] J. Harward M.A, "Early Stoics", *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 8/4 (2008), 283.
[223] Kirk A. Bingaman, *The Power of Neuroplasticity for Pastoral and Spiritual Care* (United Kingdom: Lexington Books, 2014), 103.

içindeki kaşık örneğinde anlatılmak istendiği gibi gerçeğin kendisine ulaşamaz; yanlış yargıların egemenliğinde hareket ederek mutsuz ve verimsiz bir hayat yaşayabilir.[224]

Filozoflar, insanların kendi kişisel deneyimlerini anlamalarına ve varoluşsal durumlarına uyum sağlamalarına yardımcı olacak çeşitli felsefi kaynaklara sahiptirler. Stoik bilge, ruhsal bir hastalığı iyileştirme yeterliliği olan bir terapist değildir, ancak o, insanın yaşam kalitesini iyileştirmeyi amaçlar.[225] Modern dönemin terminolojisiyle ifade edilirse; Stoik filozofun, psikolojik ya da duygusal işlev bozukluğunun irrasyonel olan sağlıksız inançlardan ve yanlış yönetilen arzulardan kaynaklandığı konusunda ısrarcı olduğu söylenebilir. Epiktetos bu konuda şu uyarıyı yapar: "Yürürken bir çiviye basmamaya ve ayağının burkulmamasına dikkat ettiğin gibi varlığının en esaslı tarafının yani seni idare eden aklın da çarpılmamasına dikkat et."[226] Dolayısıyla stoik bilgeliğin geçmişte olduğu gibi bugün de, manevi danışmanlık pratiğinde kullanılabilecek güvenilir bir kaynak olduğu ve mutluluk/huzur vaat eden bir yol sunduğu söylenebilir.

1.1.1.5.1. Bir Yaşam Rehberi Olarak Stoa Ahlak Öğretisi

Stoa öğretisi, bireyin tüm yaşam süreçlerinde etkinleştirilebilir pozisyonuyla pratik yönelimli bir düşünüm ve önemli bir ahlaki öğretidir. Manevi danışmanlığın felsefi temelleri bağlamında ele alınan Stoa ahlak öğretisinin, uygulamalı eğitimiyle, meditatif rejimiyle ve erdem eksenli düşünme tarzıyla modern zamanların manevi danışmanları ve danışanları için alternatif bir yaşam rehberi olabileceği düşünülebilir. Nitekim din psikoloğu Üzeyir Ok'a göre seküler danışmanlıktan farklı olarak inanç bakım ve danışmanlığında manevi sistemler ve ahlaki değerler, önemli bir danışmanlık kaynağı olarak değerlendirilir.[227]

Stoa Okulu, daha teorik olarak yönlendirilmiş Aristoteles'in takipçilerinin/peripatetiklerin azaldığı bir dönemde, mutluluğa ulaşmak ve duygusal bozukluklarla başa çıkabilmek için pratik önerilere odaklanan birçok felsefi okuldan biridir. Stoa felsefesinde daha mutlu ve

[224] Robert R. Sherman, "Stoıcısm: The Educatıon of Man", *Journal of Thought* 8/3 (Temmuz 1973), 217-218.
[225] Sam Brown, "The therapeutic Status of Philosophical Counselling", *Practical Philosophy* 10/1 (Temmuz 2010), 112.
[226] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 40.
[227] Uzeyir Ok, "İnanç Bakım ve Danışmanlığı Bir Model Denemesi", *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 558.

daha tatmin edici bir yaşam isteyen insanın kendisine zarar veren duygularını kontrol altına alabileceğine inanılır.[228] Özellikle Stoa filozofları, duygusal rahatsızlığı minimize edebilmek ve huzurlu bir yaşama ulaşabilmek için felsefi düşüncenin kullanımına odaklanmışlardır. Felsefe yapmanın felsefe hakkında konuşmakla eşdeğer tutulmadığı Stoa felsefesinde, eşyayla mesafeli bir ilişki, ölüm hakkında derinlemesine düşünme, alçakgönüllülüğe ve en soylu erdemlere teşvik etme, acıya ilişkin küçümseme vardır.[229]

Stoa düşüncesinde eylem, felsefenin pratik boyutudur ve bu etik rehberliği gerektirir. Dolayısıyla Stoacılık hem etik hem de pratik yönelimli bir felsefedir. Burada gerçeği bilen ama gündelik hayatta bu bildiklerini uygulamayan kişilere yer yoktur. Çünkü başkalarının fikirlerini bilmek ve bunları aktarmak, tek başına bir öğrenme değildir. Yaklaşık iki bin yıl önce Epiktetos, bireye kendi hayatı için sorumluluk alması ve kendi gerekçeleriyle nasıl yaşayacağını öğrenmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü iyinin ve güzelin bilgisine sahip olmak, bunların uygulayıcısı olmak anlamına gelmez.[230]

Stoik filozoflara göre insan kendi algıları üzerinde hâkimiyet kurabilir. Bu doğrultuda kendisi üzerinde öz denetim sağlayan birey, varlığa bakış açısını değiştirebilir ve bu değişimi eylemlerine de yansıtabilir. Stoiklerin öz denetim sağlamaya yönelik yaptıkları egzersizler, kurumsal dinlerde ruha iyi geleceği gerekçesiyle konulan kurallarla ve yapılması önerilen dini pratiklerle benzerlik gösterir. Hem felsefi düşünce hem de dini düşünce, bireyin iyiliği için bedensel ve ruhsal perhizden yana tavır alır. Bu tavır alışın derinlerinde bireyin kendi istek ve arzularını sınırlandırmasının toplumun refahı için de gerekli olduğu düşüncesi yatar. Sanılanın aksine Stoik filozoflar, topluma karşı ilgisiz değillerdir. Onlar erdemli bir toplumun oluşabilmesi için ailenin yaşatılmasının ve ihtiyaç duyulduğunda devlet hizmetinde yer alınmasının önemli olduğunu düşünürler. Stoiklerin ilgisizliği, evrene ve dolayısıyla varlığa ilişkin sorumsuz bir umarsızlık ve önemli konulara dair bir kaygısızlık değildir. Aksine, erdemden kolayca uzaklaştıran geçici şeylere karşı bir tür kalkandır.[231]

---

[228] Arthur Still - Windy Dryden, "The Place of Rationality in Stoicism and REBT", *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 17/3 (1999) 143-164.
[229] Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 72.
[230] Sherman, "Stoıcısm: The Educatıon of Man", 220.
[231] Sherman, "Stoıcısm: The Educatıon of Man", 219.

Stoik öğretinin izlerini takip eden bugünün erdemli bireyleri için modern söylemdeki 'kendin için en iyi olanı yap' ilkesinin 'insanlığın iyiliği için harekete geç' ilkesine evrildiği söylenebilir. Nitekim toplumun iyiliği için çaba harcayan birey, hem diğerlerinin iyiliğine aracılık ettiği için huzur bulacak hem de bu sebeple kendi ruhunu iyileştirmiş olacaktır. Köklerini kadim bilgelikte bulan *diğerini kendinin önüne geçirme çabası* bir yandan bireyi Tanrı huzurunda değerli kılarken, diğer yandan diğerkâmlık erdeminin pratikte uygulanmasıyla bireye mutluluğun kapısını aralayabilecektir. Bu bağlamda Epiktetos, bireyin topluma ilişkin sorumluluklarını sürekli hatırlaması gerektiğini şu sözlerle özetler: "Kendinize düzenli olarak şunu sorun: Benim düşünce, söz ve edimlerim arkadaşlarımı, yanımda çalışanları, yurttaşlarımı nasıl etkiliyor? Benimle ilişki kuran herkesin ruhsal gelişimi konusunda üzerime düşen sorumluluğu yerine getiriyor muyum?"[232] Epiktetos'un bu soruları, genelde tüm insanları özelde manevi danışmanları, kendi yeterlilikleri üzerine eleştirel düşünmeye çağırmaktadır.

Stoa felsefesinde insanın öz denetim sağlayabilmesi için önce özüne ilişkin bilgi sahibi olması gerekli görülerek *benlik incelemesine* yönelik egzersizler yapılır; böylelikle insanın kendilik bilincinin geliştirilmesi amaçlanır. Bu bağlamda kişisel farklılıkların dikkate alınması gerektiğinin altını çizen Stoalı filozof Poseidonios, insana ilişkin tek tipçi yaklaşımları eleştirir ve insan için en değerli edimlerden birisinin kendini tanıma uğraşısı olduğunu dillendirir. Ona göre insan, felsefi tefekkürle güçlü ve zayıf yönlerini bilebilir ve iyi bir ruhsal eğitimle kendini yeniden var edebilir. Burada, Epiktetos'un, eğitimi, 'gücümüz altında olan şeylerle gücümüz altında olmayan şeyleri ayırt edebilme yetisi' olarak tanımladığını hatırlamak yerinde olur.[233] Dolayısıyla Poseidonios'a göre insan yedisinde neyse yetmişinde de o olmak zorunda değildir. Kendine mahkûm olmayan insanın yeniden oluşturması gereken bir kendisi vardır.

Stoik pratikteki *benlik inceleme egzersizleri*, benliğin gizemlerini deşifre etmek ve saklı olanı açığa çıkarmak için yapılmaz. Bu egzersizler, bireyin yaptıkları ile yapması gerekenleri karşılaştırmak için yapılır. Bu bağlamda zaman zaman Stoik filozof ile öğrencileri arasında bir tür *usta-çırak* ilişkisi yaşanır. Bu ilişki araçsal ve mesleki bir ilişkidir. Burada ustanın doğru yönergelerle öğrencisini mutlu ve bağımsız bir yaşama

[232] Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil, (Ankara: Beta Kitap, 2019), 63.
[233] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 82.

yöneltme çabası dikkat çekicidir. Öğrenci yaşamının kontrolünü eline alıp belli bir erginliğe ulaştığında ustanın yapması gereken kenarı çekilmektir. Çünkü Stoik bilgenin temel amacı tıpkı manevi danışmanlıkta olduğu gibi öğrencisinin/danışanının kendi potansiyel güçlerini keşfederek mutlu bir hayata ulaşmasına aracılık etmektir.

Stoa öğretisinde insanın sahip olduğu fakat farkına varamadığı potansiyel güçlerin, tecrübe edilen çeşitli zorluklar aracılığıyla kavranabileceği düşünülür. Epiktetos'a göre tanrısal düzen içinde her bir insan tekinin kendi varlığını ve evreni anlamlandırabileceği bir güzergâh vardır. Dış dünya insana fiziksel görünüşünü, sosyal konumunu ve statüsünü temel alarak değer verse de bilgeliği arayan kişi için asıl önemli olan şey, kendi iç dünyasında kim olduğunu, kim *olmakta olduğunu* anlamasıdır.[234] Bu bağlamda Epiktetos, kendini başkalarının gözünden değerlendirmenin ve olumsuzlukları koşullara yüklemenin yanlış olduğunu vurgular.[235]

Modern dönemde sık sık duyulan *şimdinin insanı olmaya* yani *ânı yaşamaya* yönelik yapılan sağaltıcı çağrıların Stoik öğretide de karşılığı vardır. Nitekim geçmiş geride kaldığından gelecek ise henüz var olmadığından dolayı *şimdi ve burada* yaşamak gereklidir. Neredeyse tüm Stoa filozofları, bugünün kıymetini bilmeyi salık verir. Çağdaş felsefeci Lenoir de, şimdi ve burada yapılan şeye dikkat kesilerek iyilik halinin arttırılabileceğini söylerken tıpkı bir Stoik gibi düşünür. Ona göre birey, yemek pişirme, yürüme, çalışma, müzik dinleme vb. eylemler yaptığı sırada başka şeyler düşünmek yerine sadece o andaki duyumlarına dikkat kesilebilir. Böyle yapmaya başladığında her anı sadece yaptığı faaliyetten aldığı zevkten dolayı değil zihninin adaptasyonuyla oluşan beyin dalgalarından dolayı da mutlu geçirir.[236] Lenoir, bunları söylerken ölümün kaçınılmazlığının yasını tutmaktansa şimdi ve burada olmanın yani ânı yaşamanın eşsiz değerinin de altını çizer. 17. yüzyıl filozofu Pascal da, Stoa öğretisine paralel şekilde akıl yürüterek şimdiyi yaşayamama sorunsalını; "yaşadığımız çağa dayanamayız bir türlü, hep yavaş adımlarla gelen geleceği düşünürüz. (…) Geçmişle şimdiki çağ araçlarımızdır, yalnız gelecektir ereğimiz. Böyle yaşamıyoruz, yaşamayı umuyoruz, biz mutlu olmaya

[234] Epiktetos, *İçsel Huzur,* çev. Cengiz Erengil, 72-74.
[235] Epiktetos*, İçsel Huzur, çev.* Cengiz Erengil, 80-81
[236] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 87-88.

çalışan kimseleriz, oysa bu durumumuzu korudukça mutsuz olacağımız besbelli, kaçınamayız ondan. (…) Böylesine ustan yoksunuz işte" şeklinde betimler.[237]

Çağdaş filozof Marinoff, Stoik düşünceye paralel olarak birey için şimdi ve burada yaşamanın, hayatın köklerini kazıyıp durmaktan daha sağlıklı olduğunu düşünür. Ona göre yaşam bir hastalık değildir ve geçmiş, geçip gitmiştir.[238] İnsan değiştirilemez bir geçmişe sahip olan fakat aynı zamanda geçmiş üzerine tüm düşüncelerini değiştirme gücünü içinde taşıyan, edilgin değil etkin olan varlıktır. Geçmişe hak ettiğinden fazla önem vermek, insanın şimdiki âna yoğunlaşmasını, kendisi için ve dünya için daha üretken bir pozisyon almasını engelleyebilir. Bu doğrultuda, Stoik söylemin temel kabullerinden olan *geçmiş yaşantılarla uzlaşma düşüncesi*nin modern birey için sağaltıcı olabileceği düşünülebilir.

Stoik öğretide üzerinde durulan bir diğer terapötik konu ise karşısındakini gerçekten anlamak için dinlemektir. Stoik filozoflar karşısındakilerle kurdukları diyaloglarda manevi danışmanlar tarafından da oldukça önemli görülen *etkin dinleme* yöntemlerinin bir kısmını çağlar öncesinde uygulamaya koymuşlardır. Nitekim Aurelius, "onunla uyuşmak için hangi erdeme ihtiyacım var, nezakete mi, cesarete mi, dürüstlüğe mi, sadeliğe mi, yeterliliğe mi ya da başka bir şeye mi?"[239] derken başkalarının sözlerini dikkatle dinlemenin ve dinlerken de konuşanın zihnine girebilmenin önemini vurgular. Ayrıca Aurelius gerçek bir iletişimi "onu aşağılamadan sanki ona katlanıyormuşuz gibi hissetmesine yol açmadan, ama içtenlikle ve iyilikle (…) tatlılıkla, alay etmeden ve sevgiyle, acıdan arınmış bir yürekle, okulda yaptığımız gibi değil, sohbeti dinleyen birisinin bize hayranlık duyması için de değil, başkaları aynı ortamda bulunsa da gerçekten baş başaymışız gibi" sürdürmenin önemini vurgular.[240] Görüldüğü üzere Aurelius, insan insana ilişkilerde nitelikli bir iletişimin kurulabilmesi için koşulsuz sevgi ve saygıyla her türlü yapaylıktan ve gösterişten uzak durulması gerektiğini savunur. Bu bağlamda manevi danışmanların, danışanlarını gerçekten sevme ve onlara saygı duyma

[237] Pascal, *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (Ankara: Say Yayınları, 1996), 58.
[238] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 34.
[239] Aurelius Marcus, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018) 26.
[240] Aurelius'tan akt: Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 216.

noktasında ayrıca doğal ve samimi olma konusunda Stoik filozoflarla amaç birliğine sahip oldukları söylenebilir.

1.1.1.5.2. Arzuların Sınırlandırılması ve Doğaya Uygun Yaşama

Bir yaşam rehberi olarak değerlendirilebilecek olan Stoa öğretisinin üzerinde durduğu temalardan biri *arzuların sınırlandırılması*dır. Bir Stoik'e göre arzularda aşırıya kaçmak ve içgüdülerin yönergesiyle hareket etmek, ruhu hasta edeceği için bunların kontrol altına alınması gerekir. Epiktetos'a göre nasıl ki nezle, eklem yangısı ve ülser gibi birçok bedensel hastalık varsa ruhun hastalıkları da vardır ve en az bedenin hastalıkları kadar önemlidirler. Yanlış görüşler ve bilişsel çarpıklıklar, insanın ruhunu hasta ederler.[241] Schopenhauer, "her tatmin edilmiş arzu bir yenisini doğurur. Bu dünyada olanak kapsamındaki hiçbir doyum onun şiddetli arzusunu dindirmeye, taleplerinin önüne nihai bir hedef koymaya ve yüreğinin dipsiz kuyusunu doldurmaya yetmez"[242] derken bir Stoik'in dilinden konuşur gibidir. Nitekim Stoa felsefesinde haz, seçilmeye değer *sanılan* şeylerin gerçekleşmesinden duyulan doymak bilmeyen akıldışı coşkudur; büyülenme ve zevkten çıldırma hep bu hazlardan doğan aşırılıklardır. Yalnız sevinç ve istek gibi hoşlanma durumları ise hazlardaki aşırılıklarla karıştırılmamalıdır. Sevinç bir coşkudur ama akla uygun bir coşkudur. İstek de akla karşıt olmayan bir iştahtır. Bu haliyle tutkudan farklıdır. İyi niyet, uysallık, samimiyet ve sevgi bu isteklilik durumunun nesneleridir. Keyif, neşe ve şenlik de sevincin dışa vurumlarıdır.[243]

Stoa öğretisinde insanın, karşılaştığı olumsuzluklara öfkeyle ve suçlayıcı bir tutumla yaklaşmasının hiç de rasyonel olmadığı düşünülür ve aklın yol göstericiliğiyle hareket eden insanın kendini eğiterek tutkularının ve nefretlerinin esaretinden kurtulabileceğine inanılır. O nedenle kişi, eylemde bulunmadan önce etraflıca düşünmelidir; güdülerini ve tutkularını yani rasyonel olmayan yanlarını dinlememelidir. Arzularını sınırlandırma noktasında kendisini eğiten, tutkularını dizginleyebilen ve hazlarla ilişkisinde ölçülü olan insan, aklın rehberliğiyle hareket ederek doğru davranmış olur. Bu bağlamda Aurelius, insana içgüdülerinin yönergesiyle ipleri çekiştirilen bir kukla gibi olmamayı ve kaybedildiğinde acı çekilmemesi için elinden uçup gidebilecek şeylere fazla değer

[241] Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Merdar Atıcı, 100-101.
[242] Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 9.
[243] Diogenes Leartios, *Ünlü Filozofların Yaşamları,* çev. Canan Şentuna, 52-53.

vermemeyi, son saatini düşünerek türdeşlerine karşı affedici olmayı, onları sevmeyi ve daima Tanrı'nın izinden gitmeyi tavsiye eder.[244] Aurelius'un bu tavsiyeleri, manevi danışmanlık uygulamalarında önerilen dini değerlerle birebir uygunluk gösterir.

Epiktetos, insanı huzura götüren yolda tutkuların kontrol edilmesinin şart olduğunu *iyi bir yaşam reçetesi* başlığı altında şöyle dillendirir: "Arzularınızın efendisi olun, görevlerinizi yerine getirin, kendiniz ve büyük insan topluluğu içindeki ilişkileriniz üzerine düşünmeyi öğrenin."[245] Epiktetos'un bu öğretisi, 'kedinin kendi kuyruğunu yakalamak için yine kendisinin etrafında boşu boşuna dönüp durduğu gibi insanın da kendi arzularına odaklanıp sürekli onları gerçekleştirme yolunda tutkulu davranmaması gerektiği' şeklinde de ifade edilebilir. Benzer şekilde önemli bir Çin düşünürü olan Lao Tzu'nun "çok renk olunca insan görmez olur. Çok ses olunca insan duymaz olur. Çok tat olunca insan tat alamaz. (…) Onun için bilge kendi iç gücüne dikkat eder, duyguların aldatıcılığına kapılmaz"[246] şeklindeki düşünceleri de arzuların sınırlandırılmasının gerekliliği bağlamında değerlendirilebilir.

Stoa ahlak öğretisinde arzuların sınırlandırılması, erdemli yaşamak isteyen insan için bir zorunluluktur. Erdemli insan, içsel donanımının gücüyle aşırılıklardan uzaklaşarak hazlarının kölesi olmaz ve negatif düşüncelerden kendisini özgürleştirebilir. Bu bağlamda acının kendisiyle değil düşüncesiyle kederlenen insanın söz konusu tavrı, erdemsizlik olarak değerlendirilir. Stoik filozof Seneca, erdemli yaşayan insanların dışsal koşullardan kaynaklanan olumsuzluklara karşı sağlam zırhlara sahip olduklarını savunur. Ona göre, insanın dışsal koşullarını iyileştirmek kalıcı mutluluğun kapılarını açmaz. Dışarıdan akarak insana ulaşan her şeyin etkisi geçici ve belirsizdir. İnsan ancak içsel gelişmişliği oranında mutluluğu elde eder.[247] Dolayısıyla birey, erdemli yaşadığında hem zorlu hayat koşullarına karşı kendisini daha dirençli kılar hem de tutkuların getireceği olası tehlikelerden korunmuş olur.

[244] Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren , 69.
[245] Epiktetos, *İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 3.
[246] Lao Tzu, *Tao Yolu Öğretisi*, çev. Doğan Kurban (İstanbul: Yem Yayınları, 2013), 81.
[247] Seneca, *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 8-9.

Stoa felsefesine göre, insan tutkularının esareti altında kaldığında içgüdülerinin yanlış yönergelerine uyarak yargılama ve akıl yürütme hatalarına düşebilir. Olası mantık hatalarından kurtularak iç söyleminin arılığını sağlayan birey ise ön kabullerden ve tutkulardan beslenen değer yargılarıyla bulanıklaşmamış yalın gerçekliğin içinde varlığını sürdürebilir.[248] Bu bağlamda Epiktetos insanın algılarının, şeylerin gerçek durumlarıyla her zaman uyuşmayabileceği üzerinde durarak "olaylar ve insanlar, bizim onların olmasını arzu ettiğimiz gibi ya da göründükleri gibi değildirler. Onlar oldukları gibidirler" der.[249] Dolayısıyla dış dünyaya ait şeyleri insana iyi ya da kötüymüş gibi gösteren düşüncelerin, mutlu bir yaşama ulaşmak isteyen kişi tarafından kontrol altına alınmaları gerekir.

Stoik öğreti, insanın rasyonel olmayan bir dünya karşısında sürekli değişkenlik gösteren ruhsal sorunlarının rasyonel yollarla giderilebileceğini iddia eder. Bu doğrultuda düşünme becerilerilerini geliştiren insan, tutumlarını, isteklerini, isteksizliklerini ve beklentilerini büyük ölçüde kontrol altına alabilir. Stoiklere göre yeterli zihinsel disiplin uygulanarak ve rasyonel özerklikte bilge öğretim benimsenerek mutlu bir yaşam hedefine ulaşılabilir. Nitekim bilişsel davranışçı terapi yöntemlerinde de davranışı belirleyen temel etkenin bilişsel süreçler olduğu düşünülür. Bu bilişsel süreçler, izlenebilir ve kontrol altına alınabilir olduğu için değiştirilebilir.

Konuya manevi yönelimli bilişsel davranışçı terapi perspektifinden bakıldığında, danışandaki istenilen davranış değişikliğinin ancak onun bilişsel yapılarındaki değişimle sağlanabileceği söylenebilir. Çünkü danışanın sorunlarının bir kısmı yanlış kavramsallaştırmalardan hareketle gerçeğin çarpıtılmasından kaynaklanır. Bu bilişsel çarpıtmaların da zemininde yanlış öğrenmeler yatar. Tıpkı Stoik düşüncede olduğu gibi bilişsel terapide de danışanları mutsuz eden psikolojik sorunlar, olayların ya da yaşananların kendilerinden değil, bunların danışan tarafından algılanma, değerlendirme ve anlamlandırma biçimlerinden kaynaklanır.[250] Dolayısıyla danışandaki olumsuz yargıların, kontrolsüz tutkuların, kötü düşünme alışkanlıklarının, yıkıcı inançların ve zarar verici bilişsel eğilimlerin ortadan kaldırılması için ondaki rasyonel düşünme

[248] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 138.
[249] Epiktetos*, İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 12.
[250] Turgay Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), 112-113.

becerilerinin geliştirilmesi gerekir. Böylelikle danışanın düşünceleri, geçersiz çıkarımları, gerçekçi olmayan beklentileri ve katı öz değerlendirmeleri kontrol altına alınabilir.[251]

Öte yandan Stoik filozofların ısrarla üzerinde durduğu bir diğer tema *doğaya uygun yaşama*dır. Bireyi içsel huzura götüren yol, onun iradesini doğayla uygun hale getirmekten geçer. Bireyin doğası iyi şeyler yapmaya, diğer insanlarla işbirliği halinde olmaya ve başkalarının iyiliğini istemeye yatkındır. Bu bağlamda Epiktetos, "sizin kendi gündelik yaşamınız içindeki ayrıntılarda ve biricik kişisel görev ve işlerinizde, kendi işinizi yaparken, yıkanmak gibi en iyi şekilde doğayla uyumlu olarak yıkanın. Yemek yerken en iyi şekilde doğayla uyumlu olarak yiyin"[252] diyerek doğayla uyumlu yaşamanın hayatın her alanında etkinleştirilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre doğanın iradesi, her birey için ortak olan deneyimler aracılığıyla ortaya konulur.

Stoa öğretisinde insanın başına gelen acı-tatlı her ne varsa, bunların hepsinin doğa yasasından kaynaklandığına inanılır. Olup biteni doğa yasasına duyduğu güvenle değerlendiren insan, elem verici olaylar karşısında acıyı zekâyla alt etmeyi başarabilir. Bu bağlamda Aurelius'un "ey dünya, seninle uyumlu olan her şey benimle de uyumludur. Senin için zamanında olan şey benim için erken veya geç değildir. Ey doğa mevsimlerinden gelen her şey meyvedir bana… Başına bir şey geldi mi? Güzel. Başına gelen her şey, doğa tarafından çok önceden belirlenmiş ve sana pay edilmiştir zaten"[253] şeklindeki sözleri, doğa yasasına sonsuz bir adanışın ifadesidir. Bu bağlamda Kitabı Mukaddes'te yazan şu cümleler de Stoiklerin doğaya uygun yaşama önerileriyle paralellik gösterir:

> *Her şeyin zamanı ve gökler altında her işin vakti var; doğmanın vakti var ve ölmenin vakti var; dikimin vakti var ve dikilmiş olanı sökmenin vakti var; öldürmenin vakti var ve şifa vermenin vakti var; yıkmanın vakti var ve bina etmenin vakti var; ağlamanın vakti var ve gülmenin vakti var; dövünmenin vakti var ve oynamanın vakti var; taşları atmanın vakti var ve taşları dönüştürmenin vakti var; kucaklaşmanın*

[251] William Ferraiolo - Donald Robertson, "The Philosophy of Cognitive Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy", *The Journal of Value Inquiry 45*, (Mayıs 2011), 239-243.
[252] Epiktetos*, İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 12.
[253] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 34.

vakti var ve kucaklaşmadan çekinmenin vakti var; aramanın vakti var ve yitirmenin vakti var; saklamanın vakti var ve atmanın vakti var; yırtmanın vakti var ve dikiş dikmenin vakti var; susmanın vakti var ve söylemenin vakti var; sevmenin vakti var ve nefret etmenin vakti var; savaşın vakti var ve barışıklığın vakti var.[254]

Hem felsefi hem de dini kaynaklardan getirilen örneklerde görüldüğü üzere acılara, hastalıklara ve ölüme karşı teslimiyet göstermenin ve doğa yasasına güven beslemenin maneviyat eksenli iyileştirici uygulamalarda önerilen sabır, tevekkül ve şükür gibi birçok dini ve manevi değerle örtüştüğü söylenebilir.

Stoik düşüncede akıl, kader, doğa yasası ya da Zeus olarak adlandırılan ama bunlardan başka daha birçok adı olan Tanrı aslında tektir, ölümsüzdür ve kusursuzdur. O, hem genel olarak hem de her şeyin içine nüfus eden özel bir varlık olarak varlığın babasıdır. Stoa öğretisinde evrenin tanrısal bir düzenlilik içinde olduğuna ve bu düzenliliğe hürmeten yazgısıyla barışan bireyin mutlu olacağına inanılır. Bu bağlamda Stoiklerin doğaya uyumlu yaşama önerisi, evrenin kutsal olarak görülebileceği ve bu kutsal evrenin yasalarına uyulduğunda tanrısal olana yakınlaşılabileceği düşüncesini içerir. Seneca'ya göre en iyiye ulaşmak için kendini doğaya adayan insandan doğanın beklentisi, eylem halinde bulunması ve doğayı temaşa etmeye zaman ayırmasıdır.[255] Bu şekilde doğa yasasına uyumlu davranışlarda bulunan insanın doğadaki güzelliklerden yararlanarak mutluluğa ulaşacağını söyleyen Seneca, insanın kendi düşüncelerini ve duygularını doğaya uygun şekilde yönetebileceğine olan inancını ise "baskı altında tutulsan ve amansız bir güçle zorlansan bile, geri çekilmen utanç vericidir, doğanın seni yerleştirdiği yeri koru… İyiliğinize karşı koymayın; gerçeğe ulaşana dek, yüreğinizdeki ümidi besleyin ve gönüllü olarak daha iyi hedeflerin peşinde koşun, düşüncenizle ve duanızla kendinize yardımcı olun"[256] biçimindeki sözleriyle ifade eder.

Stoik öğretide, onulmaz hastalıkları sabırla kabullenmek, ölümün ürkütücü bir deneyim olmadığını düşünmek ve tüm yaşamsal zorlukları metanetle karşılamak, doğa yasasına uygun olandır. Nitekim Epiktetos, doğa yasasının gerektirdiği şekilde ölüme giderken sonsuz bir kabullenişle Tanrı'ya şöyle seslenmeyi umar:

[254] Kitab-ı Mukaddes (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1969) Vaiz 3/660
[255] Seneca, *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, 38-39.
[256] Seneca, *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. Cengiz Çevik, 29.

Emirlerinize başkaldırdım mı? Bana verdiğiniz armağanları boşuna harcadım mı? Duygularımı, dileklerimi, inançlarımı size bağlamadım mı? Sizden hiç sızlandım mı? Tanrısal bilginizi hiç suçladım mı? Hasta idim çünkü siz böyle istemiştiniz, ben de öyle istedim. Fakirdim, çünkü siz böyle istemiştiniz, ben de öyle istedim, ben fakirliğimden kurtulmak istemedim. Benim halimden hiç tedirgin olduğumu gördünüz mü? Yine de benim için vereceğiniz, hoşunuza giden her yargıyı benimsemeye hazırım. Sizin vereceğiniz en küçük işaret benim için kesin bir emirdir. Bu muhteşem gösteriden çıkıp gitmemi mi istiyorsunuz? Çıkıyorum ve bütün eserlerinizi göstermek ve kâinatı yönettiğiniz eşsiz düzeni gözlerimin önüne yaymak için beni buraya almanızdan dolayı size bin kez şükrediyorum.[257]

Özetle denilebilir ki: Stoa öğretisine göre ölümün herkes tarafından tecrübe edileceği bu dünyasal yaşamda birey, her ânını doğa yasasına uygun geçirmelidir; vakti geldiğindeyse tıpkı onu yaratan toprağa ve yetiştiren ağaca şükranlarını sunmak için olgunlaşınca yere düşen bir zeytin tanesi gibi, memnuniyetle yaşamdan ayrılmasını bilmelidir.[258]

1.1.1.5.3. Ölüm Düşüncesi ve Kader Anlayışı

Stoik öğretide yaygın olarak ruhun yok olmadığına ve bedensel ölümün ardından onun farklı bir boyutta varlığını devam ettirdiğine yani ölüm aracılığıyla ruhun ölümsüz kaynağına geri döndüğüne inanılır.[259] Bu nedenle insan, başka bir varlık alanına geçiş olan ölüm karşısında sarsılmamalıdır. Stoik filozoflar, korkunç olanın ölümün kendisi olmadığını aksine asıl rahatsız edici olanın insanın ölüme ilişkin sanıları olduğunu vurgularlar ve bireyi bu türden sanıları üzerine eleştirel düşünmeye davet ederler. Bu doğrultuda söz konusu sanıların gerçeği ne kadar yansıttığının sorgulanmasını isterler ve ölümün kendisinden endişelenmek yerine ölümün endişesinden endişelenmek gerektiğini söylerler. Çünkü Stoiklere göre ölüm, her ne kadar engellenemez olsa da ondan duyulan korkunun ve endişenin engellenememesi için hiçbir neden yoktur. Bundan dolayı çağdaş filozof Russell'ın da belirttiği gibi insanın ölüm gibi kendisinde korku uyandıran her ne varsa bunları düşünmekten kaçınmaması gerekir. Korku karşısında yapılacak en doğru

[257] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 12-13.
[258] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 39.
[259] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 87.

şey, korkuyu mantıklı ve sakin bir şekilde ama aynı zamanda dikkati yoğunlaştırarak her yönüyle sıradanlaştırıncaya kadar düşünmektir.[260]

Aurelius, yaşamın ölüme doğru akıp gittiğini idrak eden insan için "kesinlikle gerçekleştirmek istediğin şeyler için hızlan, boş umutları defet, eğer kendinle ilgiliysen hâlâ mümkünken kendi yardımına kendin koş"[261] şeklinde umut yüklü felsefi bir reçete sunar. Stoa öğretisinde ölüm, kaçınılmaz olan doğal bir durum olarak görülür ve ölüm yoluyla insan, dönüşüm geçirerek yaratıcı ilkeye geri verilmiş olur. Stoa filozofu, varolmayı bir *lütuf* olarak algıladığı için vakti geldiğinde ölüm aracılığıyla hayatının sonlandırılmasını da kendisine ait olanın kendisinden alınması olarak değerlendirmez. Nitekim varoluşunu bir *ihsan* gibi gören birey için kendisine iradesi dışında verilen hayatın yine ondan kendi iradesi dışında alınması gayet doğaldır. Aurelius, konuya ilişkin olarak "çok hafif olduğun örneğin üç yüz libre çekmediğin için üzülür müsün? O halde yaşaman için yeteri kadar yıl verildiğinde daha fazlası verilmedi diye neden üzülüyorsun? Payına düşen maddeye memnun olduğun gibi sana düşen zamana da memnun olmalısın"[262] diyerek ölüm karşısında gösterilmesi gereken teslimiyetin altını çizer. Ayrıca Aurelius, ölüm üzerine sessizliği ve kabullenmeyi salık verdiği pasajlarda da şunları söyler:

> *Ey insan, bu büyük kentte yurttaştın. Üç yıl veya beş yıl fark eder mi? Seni kentten gönderen bir tiran ya da adaletsiz bir yargıç değildir, seni kentten gönderen ve buraya getiren doğadır, o halde bunda tuhaf olan ne var? Bir oyuncunun onu işe alan yönetici tarafından sahneden alınmasına benzer bu durum. 'Ama ben yalnızca üç perdede oynadım, beşinde değil!' Doğru söylüyorsun, ama yaşamda üç perde bütün oyun anlamına gelebilir. Çünkü her şeyin sonunu belirleyen, seni vaktiyle bir araya getiren ve şimdi de çözülmenden sorumlu olan şeydir. Her ikisinden de sen sorumlu değilsin. Bu yüzden zarafetle ayrıl sahneden, zira seni sahneden alanda da var aynı zarafet.*[263]

Stoik filozofların temel öğretilerinde merkezi bir konuma sahip olan temalardan bir diğeri de, onların doğaya uygun yaşama prensibiyle paralellik gösteren *kader* anlayışlarıdır.

[260] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 99.
[261] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 27.
[262] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 63.
[263] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 132-133.

Doğa yasasına boyun eğme ve karşılaşılan zorlu yaşam olaylarını kabullenme şeklinde içeriklendirilen *kadercilik*, kozmosta olup biten her şeyin kesin ve kural dışı olmayan bir nedensellik zincirinden oluştuğunu varsayar. Bir Stoik'e göre insan hayata müdahale edecekse, önce hayatın müdahalelere kapalı bir boyutu olduğunu kavramalıdır, yani bir nevi sınırlarını bilmelidir.[264] Bu bağlamda Stoik filozof, hayatın kazalara, bahtsızlıklara, hastalıklara ve ölüme gebe olduğu realitesinden hareketle insanın elde edemeyeceği arzuların ardından koşmakla ya da kaçmakla kurtulamayacağı kötülüklere direnmekle boş yere çabaladığını söyler. Ona göre bu karamsar tabloya rağmen kaderin insanın elinden alamayacağı tek şey iyiyi yapma ve akla uygun hareket etme iradesidir.[265] Bu doğrultuda Stoik kader anlayışının bireyi umutsuz bir zorunluluk duygusuna mahkûm etmediği düşünülebilir.

Stoik öğretide bireyin yazgısıyla barışması telkin edilir. Nitekim Seneca, insan tarafından doğada bulunan çelişkilerin doğanın kendisinden değil, insanın eksik gözleminden kaynaklandığını söyler. Ona göre Tanrı, tek tek varlıkların keyfi yöneticisi değil, her şeyi kapsayan doğa yasasıdır. Her şey bu yasaya göre zorunlu bir düzen içerisinde olup biter. Bu bağlamda doğada egemen olan tanrısal düzene severek bağlanan insan, yaşamsal sıkıntılarla başa çıkabilmeyi öğrenir.[266] Burada söz konusu edilen tanrısal düzene bağlanma davranışı, dini terminolojide Tanrı'ya güvenme duygusuna karşılık gelir ve aşkın olana teslimiyet göstermeyi içerir. Dini açıdan oldukça önemli olan bu *teslimiyet* olgusu, manevi danışmanlıkta teşvik edilen önsel değerlerden biri olarak görülür.

Epiktetos, insanın kontrolü dışındaki şeylere ve değiştirmeye gücünün yetmediği durumlara hükmetmeye çalışmasını yersiz bulur. O, olup biten her şeyi kendi iradesiyle yönlendirebileceğini düşünen insanın acı çekmeye yazgılı olduğunu söyler.[267] İnsanın güç yetiremediği yaşamsal zorlukları sessizce kabullenmesi gerektiğini düşünen Epiktetos, insana başına gelen talihsiz olaylar karşısında elinden geleni yapmasını fakat elinden hiçbir şey gelmiyorsa o zaman da soğukkanlı davranmasını önerir. Bu bağlamda Epiktetos, insanları tiyatro oyunundaki aktörlere benzetir. Tanrısal irade, insana

[264] Atayman, *Felsefeye Davet*, 160.
[265] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 130-131.
[266] Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 124.
[267] Epiktetos*, İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 6.

danışmadan onun yaşam içindeki rollerini belirler. Bu doğrultuda insan yeryüzündeki hayatında fakir ya da zengin; ünlü ya da ünsüz; engelli ya da engelsiz olarak konuşlandırılmış olabilir. İçinde bulunduğu varoluşsal durumu belirleme gücü, çoğu zaman bireyin kendisinde değildir. [268]

İnsanın karşısında çaresizlik hissettiği bedensel hastalıklar söz konusu olduğunda da ruhu önceleyen bir yaklaşımı benimseyen Epiktetos, "hastalık belki bedeninizi tehdit edebilir. Fakat siz sadece bedeniniz misiniz? Topallık ayaklarınız için engel oluşturabilir. Fakat siz gerçekten sadece ayaklarınız değilsiniz", der.[269] O halde insanın yapması gereken mevcut koşullar altında rolünü en iyi şekilde oynaması ve ondan şikâyet etmemesidir. Bu doğrultuda zenginliğe, şöhrete ulaşma tutkusundan ve yoksulluktan, hastalıktan, yaşamsal kötülüklerden korkma zaafından vazgeçilmelidir. Çünkü insanın onurlandırılmaya, servete, sağlığa yani tümüyle elinde olmayan şeylere aşırı tutku beslemesi onun istenmeyen olaylarla karşılaşma olasılığını arttırır. O halde tüm bunları tanrılara bırakmak, *doğaya uygun olan*dır.[270]

Öte yandan Stoa öğretisinde benimsenen *kadercilik*, duyarsızlıkla karıştırılmamalıdır. İnsana ve dolayısıyla topluma karşı oldukça duyarlı olan Stoiklerin temel güdüleyicileri insana duydukları sevgi ve ilgidir. Örneğin; bir Stoik, suda boğulmak üzere olan birisine, 'doğanın istediği bu olmalı' ya da 'kaderi onu ölüme çağırıyor' türünden hiç de özgeci olmayan bir tutumla yaklaşmaz; aksine inancı onu eyleme çağırır. Bunun aksi yönde geliştirilen, insanın sorumluluk almasını engelleyen ve bu haliyle hiç de rasyonel olmayan bir kader söylemi, Stoik felsefi düşüne tamamen ters bir durumdur. Olayları anlamlandırabilmede ve çözümlemede fonksiyonelliğini yitirmiş böyle bir kader anlayışına manevi danışmanlıkta da eleştirel yaklaşılır.

Stoik bilgenin kayıtsızlığı, duygusuzlukla ya da eylemsizlikle ilişkilendirilemeyecek bir kayıtsızlıktır. Belki de bu kayıtsızlık, tüm alternatif yollar tükendiğinde mistik terminolojideki gibi 'çare çareyi terktir' diyebilmektir. Epiktetos'a göre bireyin kontrolü dışında olan şiddet, baskı, haksızlık ve aşağılanma gibi dış etkenlere karşı *kayıtsız kalma*

[268] Epiktetos*, İçsel Huzur,* çev. Cengiz Erengil, 27.
[269] Epiktetos, *İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 18-19.
[270] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 108.

tutumu, pasif bir tepkidir. O, bu pasif tepkiyi *erdemli olma* davranışı olarak tanımlamıştır.[271] Nitekim manevi danışmanlıkta da danışanın kendi hayatına aktif şekilde müdahale etmesi beklenir. Fakat danışan, gücünün yetmediği ve tüm çabasına rağmen değiştiremediği koşullar altında kendisini çaresiz hissediyorsa o zaman manevi danışmanın yapması gereken danışanı Tanrı'ya sığınmaya ve ona tevekkül etmeye yönlendirmektir.

Bir Stoik'e göre insanın kendi iradesi dışında gelişen olaylar zaman zaman rahatsız edici boyutlarda tecrübe edilseler de, birey düşünme becerilerini etkin olarak kullanarak bu olaylara ilişkin bakış açısını değiştirebilir.[272] Nitekim Epiktetos, "her şeyin iki kulpu vardır, hangisinden tutacağınıza karar verin"[273] derken bireyin var olan durumlara ilişkin farklı düşünme tarzları geliştirebileceğini ima eder. Çağdaş felsefeci Hadot ise bu konuyu şöyle açımlar: Nesnel bir olgu bireyin bilgisine sunulmuştur. Örneğin; "şöyle bir kişi, böyle bir laf etti" denilmiştir. Bu, ilk izlenimdir. İnsanların çoğu bu ilk izlenime, içlerinden gelen ikinci bir izlenim hatta üçüncü bir izlenim eklerler; böylelikle bireyin diğeri hakkında, "bu kişi benim hakkımda şöyle dedi" şeklindeki düşüncesi, "bu söylenenler bana yapılan bir hakarettir" şekline dönüşebilir. Bu durumda varoluş yargısına bir değer yargısı eklenir. Stoacılar için bu tür değer yargıları, bireyin işleyebileceği ahlaksal hatalardır.[274]

Stoik düşünceyle paralel olarak, sinirsel gerginliklerin, rekabet hırsının, can sıkıntısının vb. mantıklı düşünme yoluyla kurtulunabilir olgular olduklarını düşünen çağdaş filozof Russell, "yaptığımız şeyler sandığımız kadar önemli değildir. Başarı ve başarısızlıklarımız da sandığımız kadar önem taşımazlar. Büyük üzüntüler bile unutulabilir; mutluluğa yaşam boyunca son verecek gibi görünen felaketler bile zamanla kabuk bağlar ve acıları hemen hemen duyulamayacak derecede azalır" der.[275] Bu doğrultuda bireyin mutsuz olmak için sadece büyük üzüntüler yaşamasına gerek olmadığı söylenebilir. Nitekim kimi zaman küçük sorunları da fazlasıyla büyüten birey, bir iki gün, ya da birkaç hafta belki de birkaç ay sonra hiç hatırlamayacağı o küçük sorunlar yüzünden

[271] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 96.
[272] Harward, "Early Stoics", 285.
[273] Epiktetos, *İçsel Huzur,* çev. Cengiz Erengil, 76.
[274] Hadot, *Ruhani Alıştırmalar*, çev. Kübra Gürkan, 132.
[275] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 93.

içinde bulunduğu ânı kaçırabilir. Örneğin; özenerek yaptığı böreğin yanması, işlek bir yolda ansızın ayakkabısının topuğunun kırılması, yağmurlu bir günde yanından geçen otobüsün üzerine çamur sıçratması gibi sıradan birçok olay bireyi gerginleştirip huzursuz edebilir. Bir Stoalı bu tür durumlara ilişkin herhalde mantıklı düşünmenin gerekliliğini vurgulayıp, elde olmayan durumlar için suçluluk hissetmenin hiç de makul olmadığını, söz konusu durumların kabullenilmesinin en uygun yol olduğunu salık verirdi; küçük unutkanlıklarla yapılan hatalarda ise kendine ve diğerlerine karşı affedici olmayı öğütlerdi. Bu bağlamda insanın, iradesi dışında gelişen olaylar karşısında teslimiyet göstermesinin, kendisine ve diğer insanlara karşı afedici olmasının Stoik öğretide hayati öneme sahip olan manevi/ahlaki erdemlerden olduğu söylenebilir. Bu noktada affedicilik ve teslimiyet gibi birçok erdemin manevi danışmanlıkta, danışana kazandırılmaya çalışılan dini ve manevi değerler arasında olduğunu da hatırlamak yerinde olur.[276]

Stoa öğretisinin kader anlayışında, insanın kendi üzerine düşeni yaptıktan sonra başına gelenlere rıza göstermesi gerektiği savunulur. Aurelius'a göre insan iki nedenden dolayı başına gelenlere katlanmalıdır. Birincisi, kişinin başına gelenler, ona özel düzenlenmiştir ve onun yazgısıyla örülmüştür. İkincisiyse, her bir insan tekinin yaşantıladığı olaylar, kendi refahına olmasa da evrenin refahına ve düzenine hizmet eder. Bundan dolayı iyi insanlar, kendileri için kaderin getirdiklerini nezaketle karşılarlar; içlerinde yer edinen koruyucu ruhu huzursuz etmezler ve onu özenle korurlar; Tanrı'yı hep takip ederler; adil olmayan bir işe girişmezler ve mekânsal değişime gereksinim duymaksızın kendi içlerinde inzivaya çekilirler. Bu durum onların ruhlarını huzura erdirir.[277]

Erdemli insanlar, doğru düşünmeyi öğrenerek duygularını ve davranışlarını değiştirebilirler ve acıyı kontrol altına alabilirler. Bu doğrultuda, yanlış düşünme alışkanlıklarından vazgeçen ve yargıyı askıya alan bireyin evrene hâkim olan değişimi kavrayabileceği ve kendisine verili olan kısacık zamanda sorunları sonsuzmuş gibi algılama yanılgısına düşmeyeceği söylenebilir. Bu bağlamda Stoik öğretinin verdiği esinle danışanlara şu önerilerde bulunulabilir: İnsan ne kadar yaşayacağını ya da ne zaman öleceğini, başına nelerin geleceğini düşünerek kaygılanmamalı ama yaşama da

[276] Muhammed Şerif Keskinoğlu - Halil Ekşi, "Islamic Spiritual Counseling Techniques", *Spiritual Psychology and Counseling* 4/3 (Eylül 2019), 341.
[277] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 28-30.

sıkıca bağlanmamalıdır; yazgısının belirleyici olduğunu kabul ederek Tanrı'ya sonsuz adanarak iyilik odaklı bir yaşam sürmelidir.

Stoa öğretisinin sağaltıcı boyutunun ele alındığı bu bölümün sonunda denilebilir ki: manevi danışmanlık ihtiyacı duyan danışanların bir kısmının sağaltıcı reçeteye değil, koruyucu ruh sağlığı hizmeti bağlamında ahlaki bir düşünceye ve etkin bir diyaloğa gereksinimi vardır. Belki de tanıya değil iletişime, ilaca değil tefekküre ihtiyaç duyuyorlardır. Bu bağlamda Stoa ahlak öğretisi, manevi danışmanlık sürecinde neye ihtiyaç duydukları doğru tespit edilen danışanlar için değerli bir felsefi-manevi öğreti olarak değerlendirilebilir. Ayrıca öğretinin temel kaynakları da, manevi danışmanlık sürecinde uygulanan bibliyoterapi tekniğinde kullanılabilecek önemli sağaltıcı materyaller arasına alınabilir.

1.2. Manevi Danışmanlıkta Psikolojik Sağlamlık Açısından İslam Felsefesi

İnsanlara yüz yıllardır kılavuzluk eden ve mutlu bir yaşama ulaşma noktasında onların yolunu aydınlatan kadim bilgelik, çağlardır akıp gelen çeşitli kollar aracılığıyla zamansal ve mekânsal farklılıkları aşan bir nehre benzetilebilir. İslam ahlak metafiziği, Stoa öğretisi ve Sokratik bilgelik gibi birçok felsefi akım, bireyin psikolojik sağlamlığına yönelik alternatif sağaltıcı etkileri nedeniyle dünden bugüne ulaşan felsefi temelli manevi birikimin taşıyıcısı olmuşlardır. Bunlar, temel amaçları bakımından ve kullandıkları teknikler açısından birbirlerine benzerler. Örneğin İslami-mistik gelenekteki tutkularını, tabii temayüllerini yenen ve varlığa hikmet nazarıyla bakan kişi olarak içeriklendirilen *insan-ı kâmil/olgun insan* düşüncesi, Antik Yunan'da ideal bir tip olarak sunulan, insan ruhunun iyileşebilmesi için, ataraksiaya,[278] dengeye ve ruhun dinginliğine ulaşma yolunun yolcusu olan bilge insan düşüncesiyle paralellik gösterir.

Gerek İslam geleneğinde gerekse Antik felsefedeki bilgelik çağrısı, onu elde etme yolculuğunda olan insana sağladığı kazanımlar nedeniyle manevi danışmanlık açısından terapötik bir değere sahiptir. İslam geleneğindeki *kendini bilen rabbini bilir* prensibinden hareket eden bireyin kendi üzerine geliştirdiği farkındalığın, hem kendisini hem de yaratıcısını bilmesine sebep olacağına inanılır. Benzer şekilde Antik Yunan felsefesinde

[278] Ataraksia için bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014), 53.

Sokrates'in savunusunu yaptığı *kendini bilme erdemi*de, bireyin varlığı anlamasına aracılık eder. Stoa ahlak öğretisinde erdem eksenli yaşamaya yapılan vurgu ve bu doğrultuda önerilen birçok düşünsel ve davranışsal egzersiz, aynı zamanda İslami öğretide de oldukça önemli bir yere sahiptir. Tezin önceki bölümlerinde Antik Yunan düşüncesi ekseninde incelenen kadim bilgelik, bu bölümde bireyin manevi boyutu üzerinde derin etkisi olan öğretilerden İslam ahlak felsefesi ekseninde ele alınmıştır. Bu bağlamda İslam filozoflarının görüşleri ile manevi danışmanlık uygulamaları ilişkilendirilmiş ve manevi değerlerin bireyin psikolojik sağlamlığına etkileri çözümlenmiştir.

Psikolojik sağlamlık, genel anlamda *hayattaki olumsuz koşullarla başa çıkabilme yeteneği* olarak içeriklendirilebilir. Bu yetenek sayesinde danışan, tükenmemeyi, travmatik yaşam deneyimleriyle ve zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkabilmeyi öğrenir. Psikolojik sağlamlık olgusunun yaşamsal sıkıntılarla başa çıkma noktasında yeterlik geliştirebilme ve sağlıklı uyum gösterme süreçlerini içerdiği söylenebilir.[279] Dolayısıyla psikolojik sağlamlık, "sağlıklı bir uyum göstermeyle ilişkili olan ve uyum sürecine katkı sağlayan koruyucu faktörlerin varolan risk faktörleriyle belirgin etkileşimi sonucunda ortaya çıkan bir olgu"[280] şeklinde tanımlanabilir. Risk faktörleri, problemin doğmasına aracılık eden bireysel, çevresel ve ailesel olarak sınıflandırılabilen bileşenleri içerir. Bu riskli ve negatif durumları, olumlu yönde değiştirebilecek olan her türlü etmen ise korucu faktörler kategorisinde değerlendirilebilir.[281]

Yukarıdaki bağlam dikkate alındığında İslam ahlak düşüncesini şekillendiren felsefi-manevi kaynaklar, olası risk faktörlerini olumlu yönde değiştirebilme potansiyelini içinde barındıran koruyucu faktörlerden olan bireydeki içsel donanımın geliştirilmesine yönelik önemli bir teorik çerçeve sunabilir. Dolayısıyla tezin bu bölümünde doğrudan ya da dolaylı olarak bireyin psikolojik sağlamlığıyla ilişkisi olan İslam felsefesi kaynakları incelenmiştir; İslam filozoflarının, insanın içsel gücünü nasıl arttırabileceğine ve hayatını nasıl daha anlamlı hale getirebileceğine ilişkin önerileri üzerinde durulmuştur. Bu

[279] Cem Ali Gizir, "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması", *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/28 (2007), 114.
[280] Michael Windle, "Critical Conceptual and Measurement Issues in the Study of Resilience", *Resilience and Development: Positive Life Adaptations*, ed. Meyer D. Glantz vd. (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1999), 163.
[281] Neslihan Arıcı, "Psikolojik Dayanıklılık" (Erişim 11 Eylül 2021), 243.

doğrultuda öz denetimin gerekliliğine, affedicilik gibi birçok erdemin değerine ve tanrısal olanın bireyin ruhsal sağaltımındaki etkisine değinilmiştir.

Ayrıca yine bu bölümde İslam filozoflarının manevi danışman desteğinin pozitif etkisini vurgulama ve danışanı olumlu düşünmeye yönlendirme noktasında değerlendirilebilecek olan görüşleri, danışanın psikolojik sağlamlığını arttırıcı faktörler bağlamında çözümlenmiştir. O nedenle bölüm içinde öncelikle İslam ahlak felsefesinin manevi danışmanlıkla ilişkisi tartışılmıştır. Daha sonra ise danışanın olası risk faktörlerine karşı onu daha dirençli kılacak psiko-spiritüel gücü nasıl elde edebileceği İslam filozoflarının düşünceleri ekseninde incelenmiştir. Nitekim danışanın psikolojik sağlamlığı, manevi danışmanlık sürecini de olumlu yönde etkileyen faktörlerdendir.

1.2.1. İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Manevi Danışmanlığın İmkânı

İslam dini, insanların maddi-manevi iyiliği için yapılan rehberliğin önemi üzerinde duran bu nedenle de manevi danışmanlıkla teolojik olarak yakın ilişki içinde olan bir dindir. Bu dine inanan Müslümanlar, sistematik ya da bilimsel yollarla olmasa da her zaman diğer insanlara elleriyle, dilleriyle ve kalpleriyle yardım etmeye, manevi açıdan destek olmaya teşvik edilirler. Bu bağlamda İslam geleneğinde "hidayet/yol gösterme, delalet/kılavuzluk etme, irşad/doğru yola yönlendirme, davet/çağırma, müşavere/fikir alışverişinde bulunma, nasihat/öğüt-vaaz" gibi danışmanlığı telkin edici kavramlar vardır.[282] Bu sözü edilen taşıyıcı kavramlar üzerinden Kur'an, hadis ve tasavvufi kaynaklar ise müslümanlar için manevi danışmanlık alanında referans alınan teolojik içerikli temel kaynaklardır.

İslam inancındaki zengin manevi birikimin danışmanlık sürecine aktarılması ve mevcut sorunlara bu perspektiften bakılarak çözüm aranması manevi danışmanlık sürecinin daha nitelikli bir düzeye gelmesine aracılık eder. Bu doğrultuda 'dua, tövbe, tefekkür, sabır ve şükür' gibi dini değerlerin manevi yönelimli danışanlara fayda sağlayacağı düşünülür.[283]

İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) yol gösterici, rehberlik edici bir pozisyonda olduğu ve bu doğrultuda toplu ya da bireysel olarak insanlara danışmanlık yaptığı, kendisine danışanlara dini veya dünyevi konularda rehberlik ettiği söylenebilir. Onun

[282] Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 82-83.
[283] Bk. Keskinoğlu - Ekşi, "Islamic Spiritual Counseling Techniques".

bireysel farklılıkları göz önünde bulunduran *danışan merkezli* sevgi eksenli yaklaşımı, insandan umut kesmeyen pozitif söylemi, empatik, samimi ve içten tutumu manevi danışmanlar için önemli bir örnekliktir.[284] Nitekim manevi danışmanlıkta kullanılan tekniklerden biri sosyal öğrenmenin gerçekleşmesine olanak tanıyan *rol modelleme* tekniğidir.[285] O nedenle peygamberler, filozoflar, kadim bilgeler vd. hem manevi danışmanlar hem de danışanlar için rol model olabilirler.

İslam ahlak sisteminin ya da daha genel anlamda İslami öğretinin temel kabulleri manevî danışmanlık hizmetlerini destekler niteliktedir. Fakat dünden bugüne uzanan manevi yardım çalışmalarının belli bir kurumsallaşmaya gidilmeksizin bir iyilik hareketi olarak gerçekleştirildiği unutulmamalıdır. Örneğin; İslam dininde hasta ziyareti, akraba ziyareti, cenaze evi ziyareti gibi birçok gelenek, manevi destek çalışmaları kapsamında ısrarla tavsiye edilmiştir; fakat bu türden manevi rehberlik aktiviteleri, kurumsal açıdan mesleki bir sorumluluk olarak değil, hem dinî hem de insani bir görev olarak görülmüştür. Bu yüzden manevi danışmanlık, İslam geleneğinde akademik bir bilim olarak yer almadığı gibi metodolojisi de oluşmamıştır.[286]

İslam dünyasında manevi danışmanlık alanında henüz modern bir perspektiften kurumsallaşmış yerleşik bir akademik ve pratik yapılanma olmamasına rağmen aslında tarih boyunca vaaz ve irşad çalışmaları kapsamında manevi danışmanlık aktiviteleri, pratik yaşamda etkin olarak hep uygulanmıştır. Bu açıdan bakıldığında manevi danışmanlık kavramı kapsamındaki *pastoral counseling and care, spiritual counseling and care* gibi kavramlar, kurumsal ve akademik olarak batı kültürüne aittir. Ancak, manevi danışmanlığın temelinde yatan manevi-dini açıdan zorlu yaşam olayları karşısında insana destek sağlama çabası, İslam kültüründe hep var olagelmiştir. İslam dininin kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'de ifade edilen ilahi yönlendirme, çok çeşitli insani sorunlara ilişkin peygamberlerin gösterdikleri fiziksel ve ruhsal içerikli iyileştirici çabalar, dünyasal olana ya da dini olana ilişkin rehberlik edici ve yol gösterici yaklaşımlar bu bağlamda ele alınabilir.[287]

---

[284]Yusuf Koç, "Danışan Merkezli Manevi Danışmanlık Örneği Olarak İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Uygulamaları", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 159-200.
[285] Keskinoğlu - Ekşi, "Islamic Spiritual Counseling Techniques", 339.
[286] Doğan, "M.D.R. Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 1278-1279.
[287] Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 327-350.

Yukarıda anlatılagelen konuya İslami pratik teoloji bağlamında yaklaşıldığında İslam geleneğinde, kişisel ve toplumsal iyileşmenin sağlanması ve insanlar arasında huzurun yerleşik kılınması için sarf edilmiş 'komşusu açken tok yatan bizden değildir' gibi birçok teolojik söylemin varlığı dikkat çekicidir, Burada sadece fiziksel açlık değil, ruhsal açlık da en az diğeri kadar önemli bulunmuş ve bu nedenle çeşitli uyarılar aracılığıyla, her iki açlığın da ortadan kaldırılması için gösterilmesi gereken çaba onaylanmıştır. Ötekinin huzursuzluğunun -eş deyişle komşunun açlığının- giderilmesi üzerine odaklanan bu tür teolojik söylemlerin, insanı, ötekini iyileştirmeye yönelik eyleme geçirmeyi hedeflediği belirtilmiştir. Bu bağlamda İslam ahlak sisteminde insanın, türdeşlerinin iyiliği, bakımı ve doyumu için harekete geçmesinin gerekliliği üzerine yapılan vurgu, İslam teolojisi kapsamındaki manevi danışmanlık hizmetlerinin dayandığı teorik çerçeveyi oluşturur.

İslam felsefesi deyince ilk akla gelen isimlerden olan Farabi'ye göre bir insanın diğeri için yaptığı rehberlik, İslamın onayladığı hatta önerdiği yardım aktiviteleri arasındadır. Ona göre insanların yeryüzündeki hayatlarında zaman zaman bir yol göstericiye ihtiyaç duymaları gayet doğaldır. Fakat yol gösterici pozisyonunda olacak insanın belli kriterlere sahip olması gerekir. Nitekim her insan bir yol gösterici, eş deyişle bir rehber ya da danışman olamaz. Farabi konuya ilişkin olarak görüşlerini "insan mutluluğa ulaşmak için yapılması zorunlu olan şeyleri bilmeye muhtaçtır. Ancak, her insanın yaratılışı buna elverişli değildir. Bu takdirde de bir öğretmene ve öndere muhtaç olur. Lâkin her insan başkasına önderlik etme gücüne sahip değildir" şeklinde özetler.[288]

Yukarıda da görüldüğü üzere Farabi'nin söz konusu görüşleri, herkesin manevi danışman olamayacağı, danışman olmak isteyen kişilerin mutlaka belli pedagojik ve psikolojik yeterliliklere sahip olması gerektiği ve insanın danışmaya ve destek almaya ihtiyaç duyan bir varlık olduğu şeklinde açımlanabilir. Bu bağlamda psikolog ve manevi danışman R. Frager da, hem rehberlik eden pozisyonundaki danışmanı hem de kendisine rehberlik edilen pozisyonundaki danışanı *bilinci hakikate açma yolunun yolcuları* olarak değerlendirir. Ona göre bunların her ikisi de maneviyat yolunda farklı aşamalarda olan ve birbirlerine yoldaşlık eden kimselerdir.[289] Bu yoldaşlık bazen sadece rehberlik edilenin

[288] Farabi'den akt: Sunar Cavit, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 66.
[289] Frager, *Manevi Rehberlik*, 7.

yanında bulunmak, ona eşlik etmek ve onunla arkadaş olmak şeklinde gerçekleştirilse de insanın diğer bir insanla kurduğu bu türden bir birliktelik, onun her hâlükârda kendisini daha iyi hissetmesine ve yalnız olmadığının farkına varmasına aracılık edebilir.

1.2.1.1. Razi ve Ruhsal İyileşme

Ebu Bekir Zekeriya er-Razi, insanın bedensel ya da ruhsal sorunlarına yaklaşımıyla ve bu sorunlara ilişkin getirdiği çözüm önerileriyle manevi danışmanlık alanı için önemli bir İslam filozofudur. O, insanın ruhsal iyileşmesinin nasıl sağlanacağını incelediği *Et-tıbbu'r-ruhani* adlı kitabında, *ruhani tıp* kavramını kalbin hastalıklarını belirleme ve sonrasında bu hastalıkları iyileştirme yollarını bulma bağlamında ele alır. Bu doğrultuda et-tıbbu'r-ruhani kavramı, erdemli bir hayat aracılığıyla nefsin ve bedenin sağlığını korumayla ilgilenen ve ahlaki önlemler aracılığıyla ruhsal iyileşmeyi sağlayan özel bir tıbbi disiplin olarak tanımlanır.[290]

Razi, insanın mutlu olabilmesi için ahlakın düzeltilmesinin, istek ve arzuların bastırılarak nefsin bazı isteklerine karşı çıkılmasının ve nefsin de aşamalı olarak bu karşı duruşa alıştırılmasının gerekliliği üzerinde durur; nefsin ahlakının düzeltilmesi için irade melekesinin ve düşünerek eylemde bulunma yetisinin önemine değinir.[291] Ona göre nefis 'şehvet, öfke ve akıl' olmak üzere üç temel güce sahiptir. İnsanın görevi bu güçler arasında dengeyi korumak ve aşırılığa kaçmayarak ölçülü davranmaktır. İnsanda bulunan şehvet ve öfke gücü, akıl gücünün yönergesi doğrultusunda kontrol altına alınabilir. Dolayısıyla insanın mutluluğu için nefsin isteklerinin sınırlandırılmasını, aklın yol göstericiliğiyle hareket edilmesini ve dengeli olunmasını salık veren Razi, zamanla bu sınırlandırılmış hayatın alışkanlık haline dönüşerek insana huzur vereceğini savunur. Ona göre, insan adaletli, uzlaşımcı olursa ve filozofça yaşamanın meyveleri olarak görülen iyilik yapma, yardımsever olma ve merhametli davranma gibi erdemli eylemleri alışkanlık haline getirirse mutlu olabilir.[292]

Öte yandan Razi, kendini beğenme, haset, cimrilik, öfke kontrolsüzlüğü, açgözlülük, sarhoşluk, dünyevi rütbe ve makam isteği gibi insansal durumları, aklın yol göstericiliğinden ayrılarak nefsin istek ve arzularına uygun davranmak olarak nitelendirir.

[290] Ebu Bekir Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 18.
[291] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 59.
[292] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 136.

Ona göre bu insansal durumlar, kalbin hastalıklarıdır ve iyileştirilmeleri gereklidir. Razi'nin üzerinde durduğu bu türden manevi hastalıklar, manevi danışmanlık uygulamalarında danışana yönelik yapılan manevi yönlendirmelerle iyileştirilmeye çalışılır. Nitekim danışanın içerisine düştüğü ve kurtulmak istediği söz konusu rahatsızlıklar ve ahlaki bunalımlar, manevi eğilimli bir danışanın ruh sağlığına zarar veren semptomlardır. Bu bağlamda danışanda oluşmuş psikolojik sıkıntıları ya da olası manevi riskleri önlemek ve onu ruhsal açıdan rahatlatabilmek için yapılan manevi terapiler, dini danışmanlıkta sık sık kullanılan uygulamalar arasındadır.[293]

Razi, insanı ruhsal huzura ulaştıran faktörlerden birinin, *nefsi terbiye etme konusundaki bilinçli kararlılık* olduğunda ısrarcıdır. Diğer İslam filozofları gibi Razi de, insanın nefsiyle mücadele edebilmesi için önce kendisini bilmesi gerektiğini düşünür. Nitekim birey tarafından geliştirilen kendilik bilinci, ruhun eğitilebilmesinin ön koşuludur. Ona göre, nefsini olgunlaştırmak isteyen kişi, öncelikle kendisini tanıma sürecine girmeli ve sonrasındaysa kendi düşünceleri ve davranışları üzerine *nefis muhasebesi/oto-kontrol* yapmalıdır. Burada üzerinde durulan nefis muhasebesi, İslami yönelimli manevi danışmanlıkta uygulanan dini teknik ve uygulamalar arasında değerlendirilebilir.[294] Bu teknikte, danışana kendi duygu, düşünce ve davranışları üzerine nasıl derinlikli düşünebileceği öğretilir. Kendisi üzerine tefekkür etme konusunda süreklilik gösteren danışanın zayıf yönlerine ilişkin farkındalık geliştirerek kendisini olumlu yönde dönüştürebileceği düşünülür.

Razi'ye göre insanın nefsiyle giriştiği mücadele zorlu bir mücadeledir ve bireysel farklılıklar bu mücadele sürecinde oldukça etkilidir. Nitekim bireylerin mizaç yapılarının farklı farklı olmasından dolayı bir kısmı için bazı faziletleri elde etmek ve bazı kötülükleri terk etmek kolayken bir kısmı için bu durum oldukça zordur.[295] Razi, ruhsal sağlığın kazanım yolları üzerinde dururken bireysel farklılıkların etkin rolüne vurgu yaptığı gibi maddi-manevi konularda aşırı hassasiyet göstermenin dezavantajlarına da değinir ve kusursuzluğu aramanın da bir kusur olabileceğine vurgu yaparak şöyle söyler:

[293] Ali Seyyar, *Tasavvufi Sosyal Hizmet Sufilerin Manevi Terapi Yöntemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 86-87.
[294] Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 170.
[295] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 60.

Hem maddi hem manevi açıdan pis olarak kabul edilen şeyler, az oldukları zaman yok olmuş ve kaybolmuş olduklarından dolayı bize zarar vermezler. Onu düşünmemiz ve var olduğunu hatırlamamız şart değildir. Eğer buna rağmen biz eksiksiz, kusursuz bir maddi ve manevi temizlik aramaya devam eder ve onu duyularımızın değil de kavrayışımızın belirlediği bir şey olarak kabul edersek hiçbir zaman bu hükme göre hem maddi hem de manevi anlamda bir temizliğe ulaşamayız.[296]

İslam filozoflarının bir kısmı, felsefeyi, insanı en yüksek iyiye götüren ve ona ruhsal huzura nasıl ulaşılabileceğinin yollarını gösteren, ayrıca pratik boyutu olan bir disiplin olarak görürler. Onlar için felsefe, insanın kendisini bilmesine ve kontrol etmesine aracılık eden, mutluluk veren ve manevi boyutu olan bir disiplindir. İslam filozoflarına göre felsefeyle uğraşan kişi, kontrolsüzce hazların ve içgüdülerin peşinden gidildiğinde gerçek mutluluğa erişilemeyeceğini öğrenir. Dolayısıyla gelip geçici olana yönelerek akılsal boyutunu ihmal eden insan, kalıcı olan gerçek mutluluğa sırtını dönmüş olur.

Razi, hazlarına ulaşmayı temel amaç haline getiren insanların zamanla hazzın getirdiği zevk haline de alışarak hazzı sıradanlaştıracaklarına değinir ve bu sıradanlaştırmayı da cinsel doyum üzerinden örneklendirir. Ona göre devamlı olarak cinsel ilişkide bulunanlar ve içki içenler, bunlara düşkün olmayan kişiler kadar zevk almazlar. Söz konusu bu hazlar, zamanla o kişiler için sıradanlaşır ve nefsin istek ve arzularına düşkün olan bu insanlar, söz konusu hazlardan vazgeçmeye bir türlü cesaret edemezler. Çünkü düşkün oldukları bu hazlar, onlar açısından artık yaşamlarını sürdürebilmeleri için zorunlu olan şeyler haline dönüşmüşlerdir.[297] Dolayısıyla hazzın sıradanlaşması örneğinde olduğu gibi insan, zamanla iyi ve güzel olan şeylere de alışarak hayret duygusunu kaybeder. Bu durum, onu, varlığın güzelliğini temaşa etmekten mahrum bırakır ve onun ruhsal huzurunun azalmasına neden olur.

Razi'ye göre insanı mutluluğa ulaştıracak olan şey; *itidalli olmak/ölçülü olmak* yani ifrat ve tefritten kaçınarak elde olana rıza göstermektir.[298] Ona göre, akıllı insanın "bu âlemdeki şeylerin oluş ve bozuluşa konu olduklarını düşünerek ve âlemdeki unsurların

[296] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 122.
[297] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 62.
[298] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 92-93.

sabit ve devamlı aynı halde kalan değil, sürekli değişen ve çözülen olduklarını, daha doğrusu hepsinin sona eren, yok olan ve dağılan şeyler olduklarını görerek onlardan herhangi birinin aniden yok olmasından dolayı çok fazla etkilenmemesi, aksine onların yok olmalarının kaçınılmaz olduğunu düşünerek onlarla beraber olduğu süreyi bir kazanım olarak kabul etmesi ve onlardan faydalanmış olmayı da kazanç sayması gerekir."[299] Bu bağlamda evrendeki düzenlilik üzerine tefekkür eden insan, ruhsal huzura erişme konusunda ilk adımı atmış sayılır. Razi'nin üzerinde durduğu *tefekkür etme* yetisi, manevi danışmanlıkta da, varoluşun anlamı ve yaşamın amacı gibi konularda danışanı, kendi manevi kaynaklarını kullanarak derinlikli düşünmeye yöneltmeyi amaçlayan ve bu doğrultuda etkin olarak kullanılan bir teknik olarak görülebilir.

Razi, bireyin mutluluğa ulaşabilmesi yani üzüntülerden kurtulabilmesi için çeşitli önerilerde bulunur. Ona göre eğer üzüntünün nedeni, ortadan kaldırılması mümkün bir şey ise o zaman üzülmek yerine söz konusu nedeni ortadan kaldırmak için çözümler aranmaya başlanmalıdır. Şayet üzüntünün nedeni ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir şey ise bu durumda insan hemen dikkatini başka yöne çevirerek varolan üzüntüyü unutmaya ve düşüncesinden çıkarıp atmaya çalışmalıdır.[300] Onun bu sözleri, Kuran-ı Kerim'deki, insanı her şeye rağmen yine de yaşamaya motive eden İnşirah Suresinin "Şüphesiz güçlükle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlükle beraber bir kolaylık vardır. Öyleyse bir işi bitirince diğerine koyul ve ancak Rabbine yönel ve yalvar" mealindeki ayetlerini hatırlatır.[301] Yapılan alıntılardan da anlaşılacağı üzere İslam felsefesinde mutluluğa ulaşmak için Tanrı'ya güvenmenin, anlamlı uğraşlar edinmenin ve elde olmayan durumlara ilişkin tevvekkül etmenin gerekli olduğu düşünülmektedir. Nitekim *tevekkül*, manevi danışmanlıkta danışanın kendisini ve varlığı anlamlandırabilmesi için önerilen dini ve manevi değerler arasındadır.

Razi, *Et-Tıbbur-Ruhani* adlı eserinde, iç görü kazanımının ve eleştirilere açık olmanın önemine de vurgu yapar. Bu vurgu, söz konusu eseri genelde tüm bireyler için özeldeyse manevi danışmanlar için oldukça önemli kılar. Razi'ye göre, insan sürekli onaylandığında ve yaptıkları doğru bulunduğunda, artık kendisine ilişkin objektif değerlendirmeler

[299] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 190.
[300] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 110.
[301] *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), İnşirah Suresi 5/8.

yapamamaya başlar; kendisindeki hataları ve kötü huyları fark edemez hale gelir. Bu yüzden "insan, denetleyicisi kendisinde gördüklerini ona haber vermeye ve bildirmeye başladığında üzülmemeli ve aşağılık kompleksine de kapılmamalı, aksine duyduklarından dolayı mutlu ve duymadıklarını duyma noktasında da istekli olmalıdır."[302] Manevi danışmanlık seanslarında, hem manevi danışmanın hem de danışanın karşılıklı etkileşim halinde, geliştirici ve farkındalık yaratıcı bir terapötik süreçte ilerleyebilmesi için Razi gibi İslam filozoflarının yol gösterici düşüncelerinden yararlanabilecekleri önerilebilir. Ayrıca Razi'nin, insanın ruhsal huzura nasıl ulaşılabileceği üzerine yukarıda yer verilen düşüncelerinin danışanın psikolojik sağlamlığını arttırıcı öneriler içerdiği de söylenebilir.

1.2.1.2. Belhi ve Manevi Tedavi

İslam ahlak filozofu olarak değerlendirilen Ebu Zeyd el-Belhi, Razi'nin düşüncelerine pararel olarak beden gibi ruhun da hastalanabileceğini ve iyileştirilmesi için çeşitli reçetelerin uygulanması gerektiğini söyler. Belhi'ye göre insan zaman zaman can sıkıntısı, öfke, keder ve korku gibi duyguların etkisi altına girer. Bu tür olumsuz duyguların birey üzerindeki olası zararlarını engellemenin ilk yolu, olup bitenler üzerine *tefekkür etme alışkanlığı* kazanılmasını sağlamaktır.

Belhi'ye göre yukarıda vurgulanan tüm bu rahatsız edici duyguların ortaya çıkmasına sebep olan zorlu yaşam olayları, dünyasal yaşamın doğasında vardır. İnsan, bu olumsuz durumlar karşısında bazen onları ısrarla değiştirmeye çalışmak yerine kabullenmeyi seçebilmeli ve sıradan, küçük sıkıntılar karşısında *tahammüllü* olmaya kendisini alıştırmalıdır. İnsan bu küçük sıkıntıları tolare etmeye alışınca büyük sıkıntılara karşı da psikolojik dayanıklılık geliştirebilir. Bu doğrultuda birey, kendi doğasının ve gücünün sınırlarına ilişkin bilinç geliştirerek beklentilerini azaltabilir ve akla uygun tercihler yapabilir.[303] Burada dile dökülen derin tefekkür, kaderci söylem ve kendini bilme gibi faktörler, Stoa öğretisinde önerilen egzersizlerin bir kısmının içeriğiyle de örtüşür. Manevi danışmanlıkta, danışanın ihtiyaçları doğrultusunda, gerek görüldükçe hem İslam

[302] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 72-73.
[303] Ebu Zeyd El Belhi, *Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 440-442.

ahlak metafiziği hem de Stoik öğreti gibi birçok kadim geleneğin birikiminden yararlanılabilir.

Belhi'ye göre bu dünyada ister istemez sıkıntılarla, acılarla karşılaşan insanın hayatını her zaman arzu ettiği şekilde sürdürememesi gayet doğaldır. Bu bağlamda Belhi'nin ve diğer İslam filozoflarının hayatı değerlendirişi, modern bireyin yaşama bakışıyla kıyaslandığında aralarında bariz şekilde bir paradigma değişiminin olduğu fark edilir. Bu doğrultuda çağdaş insanın varlığını bir lütuf gibi algılamaktan ve sıkıntıları zaten yaşanması gereken gerçeklikler olarak görmekten çok uzak olduğu söylenebilir. Modern bireye göre yaşam sanki onun mutluluğu için kurgulanmıştır; varlığın merkezinde kendisi vardır ve koşullar onun doyumu için şekillendirilmek zorundadır. Hâlbuki insanın maddi ve manevi açıdan daha huzurlu olabilmesi için öncelikle Belhi'nin de vurguladığı gibi kendisini yeryüzünün merkezinde görmemesi ve her koşulda mutlu olmayı temel hedef haline getirmemesi gerekir. Nitekim İslam düşüncesi ekseninde yapılandırılan manevi danışmanlık uygulamalarında, danışanlara Allah'a *kul olma bilinciyle* hareket etme, başa gelenlere sabretme ve alçakgönüllülükle yeryüzünde varlığını sürdürme gibi İslam teolojisi eksenli birçok dini ve manevi değer kazandırılmaya çalışılır.

Belhi, ruhsal hastalıkların içeriden ve dışarıdan yapılacak çeşitli müdahalelerle yani bir takım tekniklerle iyileştirilebileceğini söyler. İçeriden müdahale, insanın düşüncelerini kontrol etmesi ve şekillendirmesiyle yani olumsuz düşüncelerle başa çıkmak için onlarla mücadele etmesiyle gerçekleştirilirken; dışarıdan müdahale, bir başkasının ağzından çıkan ve onu sakinleştiren sağaltıcı sözlerle mümkün olur. Sıkıntı çeken insan bazen kendi kendisinin mahkûmu olabilir; *vesveseler* yani gerçekçi olmayan kaygılar onu esir alabilir. Bu durumda o, kendisine yardımcı olacak birisine ihtiyaç duyar. Böyle birinin yalnız değil başkalarıyla birlikte olması ve kendisine *meşguliyet terapisi* kapsamında çeşitli uğraşılar bulması, elinden geldiğince boş kalmaması uygun düşer.[304]

Belhi, yukarıda aktarılan düşünceleriyle, insanın manevi sağlığı için kendisini samimi bir diyalogla iyiye ve güzele yönlendiren bir manevi danışmana gereksinim duyabileceğine işaret eder. Yani ona göre, bedene ilaç nasıl etki ederse ruha da rehber/danışman öyle etki eder. Belhi, konuya ilişkin bu düşüncelerini "nefsani/ruhsal tedavi; biriyle konuşma,

[304] Belhi, *Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki, 440-442.

samimiyet kurma ve nefsin hoşlandığı şeylerden istifade etme vesileleriyle, nefsin neşe kazanmasını sağlayacak güzel davranışlar yoluyla ve yine neşe kuvvesini harekete geçirecek güzel müzik vb. insanı ferahlatan ve nefsindeki kederi yok eden şeylerle olur" biçiminde betimler.[305] Bu bağlamda manevi danışmanlıkta danışanda geliştirilmesi amaçlanan kendilik bilinci, Belhi'nin kavramsal çerçevesine göre içten müdahale kategorisinde değerlendirilebilirken, danışana sağaltıcı sözlerle, empatik ve sevgi eksenli yaklaşan manevi danışmanın tutumu, yine onun kavramsal çerçevesine göre dıştan müdahale kategorisinde değerlendirilebilir.

1.2.1.3. İbn Hazm ve Bütüncül Arınma

İbn Hazm da, diğer İslam filozoflarıyla benzer şekilde insanın gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için öncelikle ruhunu terbiye etmesi gerektiğini savunur. Ona göre arzulardaki aşırılık, bütün bayağılıkların, kederlerin ve kaygıların temelidir. Birey bu olumsuz duygulardan kurtulmak için ruhunu temizlemelidir, yani ahlaki değerleri ön plana çıkarıp cesaretle, cömertlikle, adaletle ve derin tefekkürle hareket etmelidir. Ona göre insanın kaygılarından kurtulması ancak ruhsal arınmayla mümkün olur ve buradaki ruhsal arınma tanrısal olandan gelen ilhamla gerçekleşir.[306] İnsan iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme yeteneğiyle diğer canlılardan farklılaşarak varlığı anlama ve doğru eylemde bulunma doğrultusunda bilinçli farkındalık aşamasına yükselir. "Şu imtihan dünyasında ruhun bedene girmezden önceki durumu hakkındaki bilgisizliği ve unutkanlığı, çamur deryasına batan kimsenin bundan önceki bütün bilip hatırladıklarını unutmasına benzer"[307] diyen İbn Hazm, aklın, manevi rehberlikten istifade etmezse bir noktaya kadar gelip sonra tıkanacağını söyler ve insanı "bozuk fikirleri tecrübe ederek kendine zarar vermemesi"[308] noktasında uyarır.

İbn Hazm'ı onaylar şekilde Kınalızade Ali Efendi de, insanı mutluluğa götüren yolun dinsel olan üzerinden geçtiğini söyler. Ona göre, doğru bir inanca sahip olmak amacıyla dini eğitim almak, güzel eylemlerde bulunmak, ahlaki olgunluğa ulaşmak için çaba sarf etmek ve kötü huyları tespit ederek onlardan kurtulmaya çalışmak bireyi gerçekten mutlu

[305] Belhi, *Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu - Zahit Tiryaki, 492.
[306] İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, çev. Mustafa Çağrıcı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 153.
[307] İbn Hazm, *Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, 81.
[308] İbn Hazm, *Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*, 59.

edebilir. Fakat ruhun olgunlaşması için öncelikle ruhun tanınması gerekir. Ruhuna dair bilişsel farkındalık kazanan birey, kendi içsel kaynaklarını keşfedebilir; güzel yanlarını ve eksikliklerini fark edebilir; kendisini mutlu eden ya da mutsuz eden faktörleri anlayabilir. Nitekim bir insanın kendini terbiye edebilmesi için peygamberlere, filozoflara, rehberlere, reislere, terbiyecilere ve öğretmenlere ihtiyacı vardır.[309] Kınalızade Ali Efendi'nin ve İbn Hazm'ın birbirine paralel olan bu düşünceleri, manevi danışmanlık bağlamında danışanın maneviyatının güçlendirilmesini amaçlayan, olumsuz dini inanç ve tutumların olumlu olanlarla değiştirilmesini hedefleyen manevi psikoterapi kapsamındaki uygulamalar ekseninde değerlendirilebilir.

İbn Hazm'a göre, din olgusu bireyin ruh sağlığı üzerinde pozitif bir terapötik etkiye sahiptir. O nedenle mutlu bir hayat yaşamak isteyen insan, tanrısal olanla ilişkide olmalıdır; ayrıca birey, kendisine rehberlik edecek manevi danışmanlara ihtiyaç duyabileceğini, onlardan aldığı terapötik destekle daha iyi bir yaşama doğru ilerleyebileceğini aklından çıkarmamalıdır. İbn Hazm'ın, "bir kimse ister senden yardım istesin, ister o istemeden sen onun ihtiyacını karşılamayı arzulamış ol, hangi şekilde olursa olsun, birine yardım etmek istediğinde, kendin istediğin gibi değil, onun senden beklediği gibi yapmalısın" şeklindeki düşünceleri manevi danışmanlık yapacak ve ihtiyaç duyduğu zamanlarda danışana psikolojik destek sağlayacak olan rehberlerin nasıl tutum geliştirmeleri gerektiğiyle ilişkili olarak dikkate değer bir içeriğe sahiptir.[310] Nitekim İbn Hazm, bu sözleriyle bir manevi danışmanın, danışanın iç dünyasına ne kadar girebildiğinin, onu ne kadar anlayabildiğinin ve bu doğrultuda kendisini, kendi değerlerini ve inançlarını geri planda tutarak danışanını ne kadar merkeze alabildiğinin sürekli olarak sorgulanması gerektiğinin altını çizer.

Öte yandan İbn Hazm, manevi danışman pozisyonundaki kişinin terapötik ilişkide yumuşak söz söylemesinin, samimi ve sıcak davranmasının, tatlı dilli, güler yüzlü ve müjdeleyici olmasının gerekliliği üzerinde durur. Bu konuya ilişkin bir detaya vurgu yaparak manevi danışmana şöyle seslenir: "Eğer kabul etmesi koşuluyla bir insana öğütvari konuşursan, yani ona düşüncelerini üstü örtülü bir şekilde de olsa dayatmaya

[309] "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefi Temelleri", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 127-128.
[310] İbn Hazm, *Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi,* çev. Mustafa Çağrıcı, 133.

kalkışırsan muhatabına haksızlık etmiş olursun. Verdiğin öğütte baskın ve ısrarcı olmakla -yanılıyor olma ihtimalin göz önünde bulundurulursa- karşındakini yanlış yönlendirmiş olabilirsin."[311] İbn Hazm'ın üzerinde durduğu tüm bu teknik konuların, geçmişte olduğu gibi bugün de manevi danışmanlık yapan danışmanlarda olması gereken temel yeterlilikler bağlamında ele alınması gerektiği söylenebilir.

1.2.1.4. Kindi ve Üzüntüyle Başa Çıkma

Ya'kub b. İshak el-Kindi, insanın ruhsal iyileşmesi için çeşitli önerilerde bulunan İslam filozoflarından biridir. Kindi, öncelikle sebepleri bilinmeyen acıların şifalarının da bulunamayacağını söyleyerek üzüntüye sebep olan etmenler üzerinde düşünülmesi gerektiğini belirtir. Ona göre üzüntü, sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan psişik bir acıdır. Hâlbuki insanın bütün isteklerini gerçekleştirmesi ve sevdiği bütün şeyleri kaybetmeksizin elinde tutması mümkün değildir. Çünkü insanın içinde bulunduğu dış dünya, oluş ve bozuluş âlemidir. Duyu hazlarına ve duyu isteklerine konu olan nesneler herkes için geçici olan, bozulması, yok olması ve değişmesi kaçınılmaz olan şeylerdir. Bu şeyler, doğaları gereği yakınlığına alışıldıktan sonra yabancılaşır, itaatine güvenilmişken başkaldırır ve kavuşulduktan sonra sırt çevirirler. Nitekim Kindi'ye göre, doğada bulunmayan bir şeyin yine doğada gerçekleşmesini beklemek akla uygun değildir.[312]

Kindi'ye göre doğada bulunmayanı isteyen kimse -Stoik terminolojiyle konuşmak gerekirse doğa yasasına boyun eğmeyen kimse- var olmayanı istiyor demektir. Olmaz olanı isteyen kimse, istediğine ulaşamaz ve istediğinden mahrum kalan kimse de mutsuz olur. Bu tespiti yaptıktan sonra Kindi "…şu halde istediğimiz ve sevdiğimiz şeyleri bizim için elverişli olanlardan seçerek elimizden geldiğince mutlu olmaya çalışmalı, mutsuz olmaktan kesinlikle kaçınmalıyız. Elimizden gidene üzülmemeli, duyusal varlıklardan olup sürekliliği olmayan şeyleri istememeliyiz"[313] şeklinde pratik bazı önerilerde bulunur. Ona göre insan, istenilen şey olmadıysa mevcut duruma ilişkin teslimiyet göstermeyi ve olabilecek olanı istemeyi öğrenmelidir. Zira kişi, teslimiyet göstermekle kendi kontrolü

[311] İbn Hazm, *Ahlak ve Davranış Tarzları,* çev. Mustafa Çağrıcı, 141.
[312] Ya'kub b. İshak el-Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 52-53.
[313] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 53.

dışında başına gelen yaşamsal durumları kabullenir; Tanrı'ya güven besler ve böylelikle kadere iman etmiş olur.

Kindi'nin, yukarıda ısrarla üzerinde durduğu *teslimiyet* kavramı, manevi danışmanlıkta da teşvik edilen başat dini değerlerdendir. Danışanın işin içinden çıkamadığı zorlu hayat koşulları karşısında, üzerine düşeni yaptıktan sonra olup bitene rıza göstermesi mevcut sorunlarla başa çıkmasını kolaylaştırabilir; daha pozitif bir bakış açısına sahip olmasını sağlayabilir. Danışanların sorunlarıyla ilişkili olarak bu bilişsel çerçevenin kullanılması, manevi danışmanlık uygulamalarında faydalı olabilir.[314]

İnsanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğunu düşünen Kindi'ye göre ruh, bedene kıyasla her zaman daha üstündür; ruh yöneten, beden ise yönetilendir; ruh sonsuz, beden ise sonludur. Dolayısıyla ölümsüz olan ruhun menfaatini gözetmek, onu geliştirmek ve iyileştirmek bedeni beslemekten daha önemlidir. Ruhun hastalıklarını tedavi etmek, bedeni tedavi etmekten daha önceliklidir. Bu bağlamda Kindi, ruhunu iyileştirmek isteyen insanın çaba harcaması gerektiğini söyler. Ayrıca ruhun iyileştirilmesi sürecinin zorlu bir süreç olduğunun altını çizmeyi de ihmal etmez. Ona göre ruh, iyileştirilme sürecinde önce kendisi için yapılması kolay olan hafif ve huzur verici bir işte iyi bir alışkanlık kazanmaya zorlanmalıdır. Sonra o işten biraz daha ağır olan başka bir işe yükselerek o işte alışkanlık kazanmalıdır. Nefis buna da alışınca daha ağır olan bir sonraki aşamaya geçilmelidir. Bu böyle zincirleme devam etmelidir ve sonunda nefsin en önemli ve ağır işi yapmaya alışkanlık kazanması en basit işi yapmaya alışkanlık kazanması kadar kolaylaşır. Dolayısıyla ruhun aşamalı dönüşümüyle danışanın olumsuzluklara sabretmesi ve kayıplara ilişkin teselli bulması alışkanlık haline getirilerek kolaylaştırılabilir.[315]

Kindi'ye göre insan, ruhuna iyi gelecek kazanımları alışkanlık haline getirmelidir. O, alışkanlıklar konusunda insanın kendisini bazen iyi yönde bazende kötü yönde eğitebileceğini düşünür. Bu doğrultuda kumar oynayan kişinin, kendisini kumardan alıkoyan her şeyi bela ve eksiklik olarak göreceğini; aynı şekilde azgınlaşmış bir eşkıyanın baskın yapmayı ve adam öldürmeyi yasaklayan bir kanuna direneceğini, yağmalamadan mahrum edildiği huzur ortamını da musibet ve eksiklik olarak göreceğini

[314] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 340.
[315] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 62-63.

söyler. Kindi, bu örnekleri verirken duyusal bakımdan sevilen ve sevilmeyen şeylerin, doğanın ayrılmaz bir parçası olmayıp alışkanlıklara ve çokça uygulamalara bağlı olabileceğini vurgulamak ister. Yani insan aslen kötü olan şeylere de alışkanlık yoluyla bağlanabilir ve mutluluğu için onlara muhtaç olduğunu düşünebilir. Hâlbuki sadece iyi olan davranışların alışkanlık haline getirilmesi insanı gerçek mutluluğa ulaştırır. Ona göre, müşahede ettiklerimizle sevinmenin ve kaybettiklerimize dair teselli bulmanın en etkili yolu iyi hasletleri alışkanlık haline getirmektir. Dolayısıyla Kindi'ye göre teselli ve sevinmeyi nefsimiz için bir alışkanlık haline getirmeliyiz ki bu teselli ve sevinme süreklilik gösteren yararlı bir kazanım haline gelebilsin.[316]

İnsan ruhunun iyileştirilmesini dert edinmiş birçok filozof gibi Kindi için de geleceğe dair tasalanmak gereksizdir; bu durum, üzüntüden kurtulma yollarının birincisidir. O, bu konuya ilişkin şöyle söyler: "Eğer üzüntü kaçınılmaz bir durum ise üzüntünün olması durumunda hissedilecek üzüntü yeterli gelecektir. Sebebin olmasından önce üzülmekle bu sebep ortadan kalkmaz… Üzüntünün sonluluğa tabii olduğuna, çünkü dünyadaki her şey geçici olduğuna ve eşyanın tikelleri sonlu olduğuna göre üzüntünün süresini kısaltmanın yolunu bulmaya çalışmalıyız."[317] Konuya manevi danışmanlık açısından bakıldığında ise hiçbir danışanın çektiği ruhsal acının sonsuza değin sürüp gitmeyeceği yönünde yorumlanabilecek olan bu tür açıklamaların gayet akla uygun olduğu söylenebilir.

Kindi'ye göre, üzüntüden kurtulmanın bir diğer yolu, bireyin, zorlu yaşam olaylarıyla ve travmatik yaşam deneyimleriyle karşılaşan ilk kişinin kendisi olmadığını, yaşamsal olumsuzlukların birçok kişinin de başına geldiğini hatırlamasıdır. Nitekim birey daha önce de kendisinin ya da bir başkasının üzüntülerine ve bu üzüntülerin zamanla azaldığına tanık olmuştur. Kindi, bu konuyu şöyle açımlar: "Biz bir şeyler kaybetmiş veya bir şeylerden mahrum kalmışsak, başka pek çok insan da aynı şeylerden mahrum kalmış, daha birçok insanın da kayıpları olmuştur. Örneğin; çocuğu ölen veya çocuksuz olan bir kimse, insanlar arasında kendi durumunda daha pek çok kimsenin bulunduğunu

[316] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 59.
[317] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları,* çev. Mustafa Çağrıcı, 65.

düşünmelidir. Öyleleri vardır ki, çocuksuz olmakla birlikte gönülleri rahattır; yine öyleleri vardır ki, çocuğu öldüğü halde teselli bulabilmiş ve rahatlayabilmişlerdir."[318]

Kindi'ye göre bireyin kendisine ait olduğunu düşündüğü her şey, Tanrı'nın emanetidir. Bu yüzden emanetin sahibi zamanı geldiğinde emanetini alırsa bu duruma üzülmemek gerekir. Burada Kindi'nin görüşü, Tanrı eksenli bir görüş olup İslam inancındaki *kulluk bilinci*yle şekillenmiştir. Din psikoloğu Kula da, Kindi'nin bu düşüncesini vurgulayacak biçimde insanın başta kendi hayatı olmak üzere ona sunulan her şeyin gerçek sahibi olarak kendisini değil de aşkın olanı görmesi gerektiğini vurgulayarak, bunun insanın yaşadığı zorlukları aşmasında ve içinde bulunduğu durumu kabullenmesinde terapötik açıdan etkili olabileceğini söyler.[319] Bu bakış açısı, aslında 'narsist bireyden kul olan bireye' doğru bir zihniyet değişimini gerektirir. Nitekim Echart'ın söylediği gibi "bize ait olan en gerçekçi şey, kendi kendimize ait olmadığımızı anlamamızdır."[320]

Yukarıda vurgulanan bağlam doğrultusunda Kindi, Tanrı'ya aidiyeti, bir övünç konusu olarak değerlendirip kul olma bilincinin birey olma bilincine daha önsel olduğunu ima eden Eckhart'la aynı paydada buluşur. Bu doğrultuda Kindi, gelip geçici olana değil, aşkın olana dayanıp güvenmeyi salık verir ve şunları söyler: "Kaybedilmeye elverişli bütün dileklerde kötülük, geçici olan her şeyde acı ve keder, imkânsız olanı istemekte üzüntü ve dert, her güvenliğin sonunda bir korku vardır. Bir insanın nefsi kendi varlığına ait olmayan şeylerle kendisini meşgul ediyorsa onun ebedi hayatı yıkılır; üstelik fani hayatındaki yaşayışı da ona dert olur; hastalıkları çoğalır; acıları dinmek bilmez."[321] Kindi'ye göre sonsuz olana eş deyişle yok olup gitmeyecek olan ruha yapılan yatırım insanı mutluluğa ulaştırır; onulmaz acılara karşı onun psikolojik sağlamlığını arttırır.

Kindi'nin felsefesinde üzüntüden kurtulmanın bir başka yolu, kaybedilene değil elde kalana odaklanmaktır. Böylelikle insan şükretmeyi ve elinde olanla yetinmeyi öğrenebilir. Ona göre kralları bile köleleştiren öfke ve şehvet gibi güçleri kontrol altına almak da insana mutluluğu getirecek olan temel edimlerdendir. Böylelikle Kindi, üzüntüden kurtulmak için *nefsi terbiye etme*nin gerektiğini vurgulamıştır.[322] Onun

[318] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 69.
[319] Bk. Ayten vd. (ed.), *M.D.R*, 1/58.
[320] Meister Echart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 31.
[321] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 85.
[322] Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 101.

düşüncelerinin genelinde, aklın yol göstericiliğine yaptığı bilişsel vurgu dikkat çekicidir. Kindi'nin manevi danışmanlık ekseninde değerlendirilebilecek olan düşüncelerinden yola çıkılarak denilebilir ki: Üzüntülerinden kurtulmak, onları kontrol altına almak isteyen her bir danışan, aklın kılavuzluğuyla hareket etmeli yani doğru düşünme becerileri geliştirmelidir; ruhuna bakım yapmayı, manevi/dini değerler doğrultusunda davranmayı ihmal etmemelidir. Bu doğrultuda danışanın ruhsal iyiliğe ulaşma yolunda attığı her terapötik adım, gösterdiği her bilişsel çaba, bütün varlığına yayılarak onu mutlu kılabilecektir.

İslam filozoflarının sağaltıcı görüşlerinin hem manevi danışmanlık açısından hem de dolaylı olarak psikolojik sağlamlık perspektifinden değerlendirildiği bu bölümün sonunda özetle denilebilir ki: Yukarıda düşünceleri incelenen İslam filozoflarının tamamı insanın manevi boyutunun en az maddi boyutu kadar önemli olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca bireyin fizyolojik ve psikolojik sağlamlığını arttıran çeşitli pratik sağaltıcı reçeteler sunmuşlardır. Manevi danışmanlık seansları bağlamında değerlendirilebilecek olan bu manevi yönelimli reçeteler, danışanın huzurlu bir hayat yaşamasını ve mevcut olumsuzluklar karşısında direnç geliştirmesini, dolayısıyla arzu edilen psikolojik sağlamlığa ulaşmasını sağlayan bilişsel içerikleri de kapsar. Bu doğrultuda manevi danışmanlık alanında, söz konusu filozofların insanın ruh sağlığına ilişkin düşüncelerinden istifade edilebileceği ve eserlerinin bir kısmının danışmanlık alanında referans alınan manevi kaynaklar kategorisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Bunun yanı sıra İslam ahlak felsefesi üzerine yapılan incelemelerin genelde tüm insanlık için özelde ise manevi danışmanlık çalışmaları kapsamında manevi danışmanlar ve danışanlar için faydalı olabileceği düşünülebilir.

Manevi danışmanlığın felsefi temellerinin çözümlendiği tezin bu bölümünde, felsefe ve manevi danışmanlık arasındaki bağlamsal ilişkinin kurulmuş olması, bir sonraki bölümde felsefi düşünme terminolojisine giriş yapılmasına da teorik bir arka plan oluşturmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM
MANEVİ DANIŞMANLIKTA FELSEFİ DÜŞÜNME

Manevi danışmanlık, danışman ve danışan özelinde insan ilişkilerinin yoğun şekilde yaşandığı bir alandır. İnsana ilişkin her şeyi konu edinen felsefe, zengin birikimiyle manevi danışmanlık alanının teorik ve pratik açıdan gelişimine katkı sağlar. Bu nedenle manevi danışmanlık–felsefe ilişkisinin tartışıldığı bu bölümde manevi açıdan uzman yardımına ihtiyaç duyan danışanlara verilen manevi danışmanlık hizmetlerinin felsefi düşünümün desteğiyle nasıl daha nitelikli hale getirilebileceği sorgulanmıştır.

Manevi danışman ile danışan arasında kurulan ilişkinin gerçek bir ilişkiye yani bireylerin birbirini doğru şekilde anlayabildiği bir birlikteliğe evrilmesi için gereken koşullar manevi danışmanlığa felsefeyle bakmayı zorunlu kılar. O nedenle öncelikle anlamanın bir sorunsal olarak ele alınması ve bu doğrultuda sosyo-kültürel bağlamın göz ardı edilmemesi, etiketleme tehlikesinden kaçınılması ve ön yargının objektif bakış açısıyla sınanması gerekli görülür.

Anlamanın önünde engel teşkil eden durumlara felsefi perspektiften eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında daha nitelikli bir manevi danışmanlık pratiğinin ortaya çıkması sağlanabilir. Bu doğrultuda manevi danışmanlıkta özel bir bilgi edinme yolu olarak önerilen fenomenolojik yaklaşımın yargıyı askıya alma (epoche) yöntemi manevi danışmanın doğru bilgi edinmesini engelleyen sübjektif ögelerden yalıtılması bağlamında oldukça önemli bulunur. Nitekim manevi danışmanın danışanla girdiği diyalogda kendi temel kabullerine, insan olmasından kaynaklanan ön varsayımlarına mesafeli durması ve yargıda bulunmakta aceleci olmaması beklenir. Sonuç itibariyle fenomenolojik epochenin manevi danışmanlık pratiğine uyarlanabilir bir yöntem olarak gündemde tutulması gerektiği söylenebilir.

Tezin bu bölümünde etraflıca incelenen *anlama sorunsalı,* manevi danışman ve danışan arasında gerçekleşen diyalogsal sürecin en önemli konularından birisidir. Bireyler arasında gerçek bir anlamaya ulaşılabilirse eğer, orada artık sağaltımın ortaya çıkabileceği bir danışmanlık pratiğinden söz edilebilir. Bundan dolayı manevi danışmanlıkta insan edimlerini, eserlerini, söz ve mimiklerini anlamanın koşullarını araştıran hermenötik yaklaşımın değeri büyüktür.

Danışanın manevi danışmanlığa ihtiyaç hissetmesine neden olan acı, ölüm, yabancılaşma ve hastalık gibi birçok problemli durumun doğru analiz edilmesi, öncelikle danışanın içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlamın, dinsel/manevi atmosferin ve bireysel farklılıkların doğru anlaşılmasıyla sağlanır. Manevi danışmanlıkta felsefi düşünmenin aktivasyonu, hem danışanın biricikliğinin hem de sürekli değişmekte / *varoluşmakta olan* bir varlık olarak onun dinamik yapısının dikkate alınmasını gerektirir. Böylelikle manevi danışmanın, danışanın bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurarak kendi yöntem ve tekniklerini revize etmesi ve onun *olmakta olan* boyutunu göz ardı etmemesi sağlanmış olur. Bu durum manevi danışmanlık alanında hermenötik geleneğin birikiminden yararlanmayı zorunlu kılar.

Manevi danışmanlık, dini/manevi kaynaklardan beslenerek danışanı huzurlu bir yaşama ulaştırmayı amaçlayan bir uzmanlık alanıdır. Nitekim maneviyat eksenli danışmanlık desteği almak isteyen danışanlar da kendilerinde ruhsal bir iyileşme görmek isteyen bireylerdir. Bu doğrultuda *sevgi*nin danışmanlık ilişkisinin temelinde yatan güdüleyici bir değer olduğu söylenebilir. Manevi danışman ile danışan arasında gerçek bir anlamanın tecrübe edildiği diyalogsal süreçte sevginin ve sempatinin gerekliliği, empatik düşünebilmenin ve karşısındakini belli kategorilere mahkûm etmeden insan kardeşi olarak sevgiye değer bulmanın önemi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu doğrultuda sevgi ve sevginin ön koşulu olan sempatik ve empatik düşünüm hem felsefenin hem de manevi danışmanlık alanının ortak değerlerindendir.

Manevi danışmanın danışanına hissettiği içtenlikli sevgi ve gösterdiği doğal/samimi yaklaşım, sağaltıcı iletişimin ön şartıdır. Nitekim felsefe tarihinde Martin Buber gibi pek çok filozof kendilerine özgü yöntemlerle insan insana ilişkileri analiz etmiş ve farklı kavramlaştırmalar yoluyla *ben-o* ilişkisinin *ben-sen* ilişkisine evrilebileceğini belirtmişlerdir. Sonuç olarak manevi danışmanlığa felsefeyle bakmak insanı hem maddi hem de manevi boyutuyla var olan bir varlık olarak dikkate almayı gerektirir. Bu bölümde insana ve onun manevi boyutuna felsefi perspektiften nasıl bakılabileceği ve bu bakış açısının manevi danışmanlık alanına ne tür katkılar sağlayacağı incelenmiştir.

2.1. Felsefenin Neliği ve Eleştirel Düşünme

Felsefe, manevi danışmanlığın yönünü belirleyen düşünsel bir zeminin hazırlanmasında hayati öneme sahiptir. Manevi danışmanlık alanında felsefi düşünme yetisinin geliştirilmesinin önemine değinilecek olan bu bölümde, öncelikle felsefenin ve eleştirel düşünmenin neliği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ilkin düşünme ve düşünce arasındaki farkın açıklanması yerinde olur. Düşünceler, belli bir alanda ya da konuda iç içe geçmiş zihinsel süreçler sonucu ulaşılan bilgilerdir. Bu bilgiler mutlak bir tamamlanmışlığı ifade etmezler. Bunlar düşünme ediminin sonunda ortaya çıkan ürünlerdir. Dolayısıyla düşünmek, verili düşünceleri peş peşe sıralamak değil, inceleyerek, karşılaştırarak ve zihinsel yetileri devreye sokarak bir yargıya varmazdan önceki süreçtir.[323]

Üst düzey düşünme becerilerinden olan eleştirel düşünme, bireyin doğuştan getirdiği bir özellik değil aksine desteklendiğinde geliştirilen bir beceridir.[324] Yaratıcı düşünme, problem çözme ve karar verme gibi düşünme becerilerini kapsayan eleştirel düşünme; düşüncelerin tanımlanmasını, farklı görüşlerin analiz edilmesini ve elde edilen verilerin değerlendirilmesini gerektirir. Bu doğrultuda eleştirel düşünmenin yorumlama, analiz, değerlendirme, çıkarım, öz düzenleme gibi bilişsel becerileri de içerdiği belirlenmiştir. Genel olarak bilişsel ve duyuşsal boyutuyla ele alınan eleştirel düşünme eğilimleri, görünenin arkasındaki nedenleri arama, doğru bilgiye ulaşmaya çalışma, alternatif düşünceler üretme, açık görüşlü olma, objektif düşünme gibi özelliklerle de bütünleşmiştir. Eleştirel düşünme süreci, üstbiliş boyutuyla kişinin kendi düşünceleri üzerine düşünmesini ve böylelikle düşüncelerini yönetebilmesini sağlar.[325]

Eleştirel bir düşünme etkinliği olan felsefe, sorgulayıcı ve sistematiktir. Hikmete sahip olmakla değil, hikmete doğru yönelmekle, onun hasretini duymakla ilintili olan felsefi etkinlik,[326] insanın yaşamını, değerlerini ve amaçlarını sorgulayarak insan eylemlerinin kendilerine dayanacağı genel ilkelerin bilgisine ulaşmayı hedefler. Bireyin ruhsal

---

[323] Bk. Chris Horner - Emrys Westacott, *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Phoenix Yayıncılık, 2001).
[324] Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017) 17-21.
[325] Kevser Tozduman Yaralı, "Gelişimsel Açıdan Eleştirel Düşünme ve Çocuklarda Eleştirel Düşünmenin Desteklenmesi", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 48 (2019), 454-479.
[326] Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf* (İstanbul: Sufi Kitap, 2008), 66.

ihtiyaçlarının başında gelen merakını giderme, varlığı anlama ve yaşamı anlamlandırma gibi temel gereksinimleri felsefi düşünümle giderilebilir.[327]

Bireyin hayatında felsefenin birçok işlevi vardır. Felsefe, mutlu bir hayata nasıl ulaşılabileceğine ve iyinin kötüden, ahlaksal olanın ahlaksal olmayandan nasıl ayırt edilebileceğine ilişkin düşünce üretir. Benzer şekilde yaşamın ve yaşamdan sonrasının neliği, tanrısal olanın varlığı gibi bireyin zihnini meşgul eden birçok sorunsal felsefi düşünümün alanına girer. Bu bağlamda felsefe, düşünme konusu yapılan her şeyi derinliğine kavrama ve anlamlandırma çabası olarak görülebilir.[328]

Öte yandan manevi danışmanlıkta (i) kişisel gelişimi, iyileşmeyi ve olgunlaşmayı kapsayan terapötik konularda; (ii) özellikle trajik ya da marjinal durumdaki danışana yönelik kullanılacak yöntemlerin belirlenmesinde; (iii) geleneğin yorumlanması yardımıyla danışanın yaşam öyküsünün aydınlatılmasında; (iv) danışanın doğru şekilde anlaşılmasında; (v) ihtiyacının ne olduğunun tespit edilmesi ve ona fayda sağlayacak hizmetin belirlenmesinde; (vi) manevi danışmanların kendi danışmalık pratikleriyle ilgili öz eleştiri yapmalarında ve manevi danışmanlık pratiğinin tamamına ilişkin gerçekçi çözümlemelerde bulunmalarında felsefi/eleştirel düşünmenin alana katkı sağlayacağı söylenebilir.[329]

İnsan gündelik hayatta sürekli bir düşünme edimi içerisindedir. Evrenin nasıl olduğu, başka insanların ne düşündüğü ve/veya ne hissettiği gibi birçok konuda düşünce üreten birey, belli düşünme biçimleri kullanır. Söz konusu düşünme biçimleri bireyin amacına göre avantajlı ya da dezavantajlı görülebilir. Bu bağlamda felsefi açıdan genel olarak düşünme yerine belirli bir takım düşünme biçimleri üzerinde durulup bireydeki düşünce kalıplarının güçlü yanlarının ve sınırlarının sorgulanması, akla uygun sonuçlar bulma olasılığını arttırır.

Felsefenin amaçlarından biri, bireyin gerek kendi düşüncelerinin gerekse diğer bireylerin düşüncelerinin daha derinlerde yatan nedenlerini keşfetme yollarını açmaktır. Bu bağlamda alternatif inanç sistemlerine bağlı olan insanlar bu inançlara sahip olma

[327] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1996, 333-334.
[328] Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 19-25.
[329] Bk. Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi", 387-409.

nedenlerini, sıkı bir sorgulama karşısında var olan inançlarının gerçekten sürdürülebilir olup olmadığını araştırmalıdırlar. Buna paralel olarak her birey kendi düşünme biçimlerinin gerçekten yeterli olup olmadığını, zaman zaman aklın zayıf ya da yanılabilir bir alet olup olamayacağını sorgulamalıdır.[330]

Öte yandan manevi danışmanlık pratiğinde, kutsalın sıradanlaştırılmasının engellenmesi, danışanın saplantılı şekilde benimsediği bir takım batıl inançların tespit edilmesi ve bu inançların elenmesi gerekir. Bu bağlamda manevi danışmanlıkta sadece dinî hedeflere odaklanılması ve ilaç ya da diğer tıbbi/psikolojik tedavi gerektiren sorunlarda yalnızca manevi müdahalelerle yetinilmesi gibi tehlikeli yönelimlere karşı felsefi düşün manevi danışmana rehberlik edebilir.[331] Nitekim eleştirel felsefenin önemli isimlerinden biri olan Immanuel Kant, felsefeyi insanın akıl gücünün araştırılmasıyla ilişkilendirerek, amaçsız ve anlamsız akıl yürütmelerden kaçınılmasında onun insan için yol gösterici olabileceğini söyler. Kant'ın "Neyi bilebilirim? Ne yapmalıyım? Neyi ümit edebilirim? İnsan nedir?"[332] şeklinde sınıflandırdığı dört temel sorunun yanıtı eleştirel düşünmeyle bulunabilir.

Manevi danışmanlıkta (i) danışanların kalıplaşmış bilgilerle dini olanın farklı yorumlarına karşı dışlayıcı ve ötekileştirici bir tutumla yaklaşmalarının önüne geçilmesinde; (ii) çevrelerindeki ehil olmayan kişilerden işittikleri ve dinin özünü oluşturan unsurlarla çelişen dini bilgi ve yorumlara karşı sorgulayıcı olmalarının sağlanmasında; (iii) ruhsal iyileşmelerinin önünde engel teşkil eden olumsuz dini algıların oluşmasına zemin hazırlayan hurâfe ve batıl inançların elenmesinde; (iv) dini olanı özümsemelerinin sağlanmasında felsefi/eleştirel düşünme manevi danışman için yol gösterici olabilir.[333]

Felsefe, insana birçok konuda doğru, açık seçik ve argümantatif düşünebilmeyi öğretir. Refleksif düşünmeyi önceleyen akıl temelli bir soruşturma olarak felsefe, insanın

[330] Morton, *Pratikte Felsefe*, çev. Mukaddes İlgün, 22-23.
[331]Muharrem Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 224.
[332] Immanuel Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı, ed. Wolfgang Kraus (İstanbul: Birey Yayınları, 2004), 27-28.
[333] Dini olan üzerine eleştirel düşünmenin önemine ilişkin bk. Mustafa Çetin, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013), 137-168.

problemli durumlara farklı açılardan bakabilmesini, kendisine ve çevresine ön yargısız yaklaşabilmesini ve objektif değerlendirmeler yapabilmesini sağlar.[334] A. C. Sponville'ye göre, "daha iyi yaşamak için daha iyi düşünmek söz konusudur ve gerçekte felsefe yapmak da sadece budur."[335] Sponville bu hususu daha anlaşılır kılmak için Montaigne'in Aristoteles'le ilişkilendirerek aktardığı şu pasajı alıntılar: "Aristoteles dersine gelmeden önce yüz öğrencinin frengiye yakalandığını yazar. Frengi, felsefeye mi bağlıdır? İlaçlarına ya da tedavisine bakarsak şüphesiz hayır. Ancak cinsellik felsefeye bağlıdır, ya ihtiyat ya zevk; ya sevgi ya ölüm. Tıp ya da hekimlerin koruması bunlara nasıl yeterli olabilir? Bütün bunlar nasıl bilgeliğin yerini alabilir?"[336] Görüldüğü üzere felsefe, sorun ortaya çıkmadan önceki süreçte bireyi korumaya odaklı düşünsel zeminin hazırlanmasına yardımcı olabilir. Bu bağlamda felsefe, bilgeliğe götüren yolda doğru düşünme yöntemleriyle insanın manevi açıdan doyuma ulaşmasına aracılık ederken aynı zamanda onun hem bedensel hem de ruhsal olarak sağlıklı bir hayat yaşamasını sağlayabilir.

Felsefi düşünmenin eleştirel düşünmeyle iç içe geçtiğini söyleyen Gerald Nosich'e göre eleştirellik sıradan bir düşünme aktivitesi değildir. Aksine o, saplantısız, sorgulayıcı, nesnel ve gerçekçi düşünmeyi içerdiği için düşünmenin en gelişmiş biçimidir. Bundan dolayı eleştirel düşünmenin eleştirel olan kısmının negatiflik olarak algılanmaması gerekir. Nitekim eleştirel düşünmeyi öğrenmek, olaylara derinlemesine bakabilmeyi, var olan düşünme alışkanlıkları üzerine yeniden düşünebilmeyi, empatik olabilmeyi ve mantıklı çıkarımlarda bulunabilmeyi sağlar.[337]

Derin düşünme sanatı olarak da betimlenen felsefe, eleştirel düşünme yoluyla insanın dönüşüm geçirmesine ve aklın ışığıyla aydınlanmasına aracılık edebilir. Nitekim geçmişte ve günümüzde yaşanan bireysel ya da toplumsal sorunların çözümü düşünme becerileriyle ilişkilidir. Düşüncelerinde, inançlarında ve seçimlerinde kendi olamayan hatta kendi olamadığının da farkına varamayan birey ne kendisini ne de toplumu gerçekten anlayabilir. Bireyin sorgulayıcı bakış açısıyla doğruyu yanlıştan ayırt etmesi, kendisine sunulan bilgileri, iddiaları eleştirel açıdan ele alabilmesi ve yargılarında

[334] Cevizci, *Felsefeye Giriş*, 30.
[335] Andre Comte Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. Seza Yılancıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 2006), 254.
[336] Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. Seza Yılancıoğlu, 255.
[337] Gerald M. Nosich, *Disiplinler Arası Eleştirel Düşünme Rehberi*, çev. Birsel Aybek (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 14.

gerçekçi olması ancak aklını kullanması ile olanaklı hale gelir. Bu da bireyin zihinsel süreçlerine bağlıdır ve doğrudan eleştirel düşünme becerilerini akla getirir. Bu doğrultuda bireyin, kendilik bilinci geliştirmesinin, görüşlerini ve temel kabullerini sağlam gerekçelerle destekleyebilmesinin onun düşünsel sağaltımı için gerekli olduğu söylenebilir.[338]

Felsefenin (i) açıklık, sistematiklik, tutarlılık ve bütünsellik gibi ölçütleri kullanması; (ii) çözümleyici ve bileşimci olması; (iii) sürekli bir soruşturma etkinliği olarak doğrunun peşinden gitmesi; (iv) ön yargısız, güvenilir ve iyi temellendirilmiş bilgi elde etmeyi amaçlaması; (v) bireyi gerekçeler göstermeye, önermeler kurmaya ve çıkarımlarda bulunmaya zorlaması; (vi) sonuçlara ulaşırken kullanılan akıl yürütme kurallarını özenle incelemesi onun eleştirel düşünmeyle varlığa yöneldiğinin göstergesidir.[339]

Manevi danışmanlıkta danışanın hayatının çelişkiler ve mantık dışı inançlar açısından sorgulanması felsefi düşünmenin pratikte uygulanmasıyla mümkündür. Değiştirme olasılığı bulunmayan yaşamsal durumlar karşısında danışanın bu durumlarla savaşmaktan vazgeçerek kendi duygularını değiştirmeye odaklanması felsefi düşünmeyle sağlanabilir. Bu bağlamda insanın kendini dönüştürebileceğine inanan J. P. Sartre şöyle söyler: "İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anılacak hiçbir şey yoktur. İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani."[340]

Varoluşçu perspektiften bakıldığında bireyin nasıl, nerede ve ne şekilde var olacağını seçememesi ya da ölüme yazgılı varlık olarak dünyaya gelişi gibi değiştiremeyeceği unsurlarla donatılmış olması onun özgür seçimler yapabilme gücünü elinden almaz. Örneğin; bedensel engellerle dünyaya gelmiş bir danışan bu engellere rağmen iyi bir yüzücü olmayı veya performans gösterebileceği farklı alanları keşfetmeyi tercih edebilir; ya da hiçbir alanda performans göstermeyi denemeyerek kendisini edilgenleştiren bir kader söylemiyle, engelinin yasını bir ömür tutabilir. Dolayısıyla birey, felsefi düşünüm

[338] Senar Alkın Şahin - Nihal Tunca, "Felsefe ve Eleştirel Düşünme", *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 192-206.
[339] Şahin - Tunca, "Felsefe ve Eleştirel Düşünme", 203.
[340] Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci (Ankara: Say Yayınları, 2010), 40.

yoluyla kendisini değiştirebilir. Bu değişim süreç içinde duyguları da etkileyerek eylemsel değişikliklere yol açabilir.

İnsanı seçim yapan varlık olarak tanımlayan ve bu doğrultuda onun kendisini dönüştürebileceğine vurgu yapan varoluşçu felsefi düşünceler manevi danışmanlığa teorik temel sağlayacak kaynaklar arasında sayılabilirler. Yukarıda verilen örnek üzerinden konunun açımlanması sürdürülürse, manevi danışmanlıkta, engelli olarak doğmuş ya da sonradan engelli olmuş danışanlara yönelik verilen danışmanlık desteğinde danışanların engeliliğe bakış açısının dönüştürülmesinde varoluşçu felsefelerden yararlanılabileceği söylenebilir. Benzer şekilde engelli çocuk sahibi ebeveyne ya da engelli bireye bakmakla yükümlü olan ve neden böyle bir durumun kendi başına geldiğini sorgulayan danışana verilen manevi danışmanlık desteğinde varoluşçu kaynaklardan yararlanan manevi danışmanlar elde ettikleri verileri maneviyatla harmanlayarak daha etkin bir danışmanlık pratiği sergileyebilirler.[341]

Felsefi düşünmenin temel kazanımlarından olan eleştirel düşünme becerisini, M. Nussbaum, insanın iki temel yapısal özelliği üzerinde durarak açımlar. Bu özellikler; pratik akıl yürütme ve bağ kurma yetileridir. İnsan bu yetileri sayesinde var olan potansiyelini açığa çıkarabilir. Nussbaum'un *pratik akıl* kavramlaştırması, insanın eleştirel boyutuyla ilişkilidir. Pratik aklın rehberliğiyle hareket eden birey, bir şeyin iyi mi yoksa kötü mü olduğuna eleştirel düşünme süreci sonrasında karar verir. Bu bağlamda Sokrates'in diyalog yöntemi eleştirel düşünmeyi destekleyen bir yöntem oluşundan dolayı dikkate değerdir.

Sokrates'in diyalektik yönteminin temel amacı, eleştiri süzgecinden geçmemiş sanılara dair farkındalık uyandırmaktır. Sokrates, artık bir motto haline gelmiş olan 'sorgulanmayan hayat yaşanmaya değmez' ilkesini benimserken, insanın kendi hayatı üzerine eleştirel düşünmesinin ne kadar gerekli olduğunu vurgulamak ister gibidir. İnsan eleştirel düşünme sayesinde, yaşamını anlamlı kılanın ne olduğunu ve değer verilen şeylerin gerçekten değerli olup olmadığını sorgulamaya başlar. Felsefi düşünmenin

[341] Naci Kula, "Engelli Birey ve Ailesinin Psiko-Sosyal Sorunları ve Manevi Destek", *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu* (İstanbul, 2012), 75.

aktivasyonuyla birlikte insan, değeri az olan şeye çok, değeri çok olan şeye az değer verdiğinde kendi hayatının anlamdan ve değerden yoksun kalacağını fark eder.[342]

Bireyin değer odaklı anlam arayışında öncelikli bir yere sahip olan kendini bilme evresi de insanın kendi yaşamına eleştirel yaklaşabilmesiyle tecrübe edilir. Eleştirel akıl sahibi birey, kendisiyle yüzleşmekten korkmaz. O, eleştirel düşünme yoluyla doğru şekilde akıl yürütebilmeyi ve olup bitenler arasındaki bağlantıları kavramayı öğrenir. Dolayısıyla pratik akılla ilişkili olan sorgulayıcı düşünme, insanın önce kendisini sonra varlığı bilmesine ve bu doğrultuda hayatını anlamlandırmasına aracılık eder.[343]

İnsanın kendine ilişkin farkındalık geliştirmesi, maddi ve manevi boyutu üzerine rasyonel düşünebilmesi, bu doğrultuda hayatını anlamlandırabilmesi ve türdeşleriyle ilişkilerinde empatik bir tutum benimsemesi gibi birçok insani kazanım, bir tür derin düşünme sanatı olan felsefenin işlevselliğiyle sağlanır. Tüm bu kazanımlar manevi danışmanlık alanındaki ilişkisel süreçte oldukça değerlidir. O nedenle insana dair her şeyi düşünme nesnesi edinen felsefenin manevi danışmanlıkla yakın ilişki halinde olduğu söylenebilir.

2.1.1. Manevi Danışmanlık ve Felsefe İlişkisi

Felsefenin neliği ve eleştirel düşünme üzerine yapılan özlü açıklamaların ardından felsefi düşünmenin manevi danışmanlık alanıyla ilişkili olarak ele alınması yerinde olur. Eleştirel düşünmenin manevi danışmanlık alanında etkin olarak kullanılması, manevi danışmanın danışanla girdiği diyaloğun daha nitelikli hale getirilmesine ve süreç içinde manevi danışmanın yeterliliklerinin geliştirilmesine aracılık edebileceğinden dolayı tezin bu bölümünde felsefi düşünmenin manevi danışmanlıkla ilişkisi çeşitli açılardan incelenmeye çalışılmıştır.

Felsefi düşünme, var olan paradigmaların, yorum şemalarının, düşünme biçimlerinin ve düşünce kalıplarının insanın anlamlandırma süreçlerini etkilediği gerçeğinden hareket eder. Danışanın eylemlerinin arkasında yatan düşünceler onun alışkanlıklarında, tutumlarında kendini gösterir. Yaşamsal gerçeklerle başa çıkma noktasında belirleyici rol oynayan anlamlandırma biçimleri kimi zaman danışan üzerinde, anlamlı bakış açılarının

[342] Cem Nikravan, *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı* (İstanbul: İstanbul T.C. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 27-33.
[343] Nikravan, *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*, 27-33.

oluşmasını sağladığı için iyileştirici, kimi zamansa ruhsal rahatsızlıkların ve çeşitli patolojilerin ortaya çıkmasına yol açabileceği için zararlı etkilere sahip olabilir.

Danışandaki olumsuz düşünme alışkanlıkları ve düşünce kalıpları zamanla onun davranışlarını negatif yönde etkileyebilir; çarpık algılara, gerçekçi olmayan beklentilere ve mantıksız inançlara neden olabilir. Dolayısıyla düşünceler, varoluşsal realiteler içinde insanın kendini anlama tarzını belirleyerek insan davranışının itici faktörleri haline gelebilir. Burada felsefenin amacı, rasyonel düşünme araçlarını kullanarak danışanın içinde bulunduğu bağlamı doğru anlayabilmesine, sağlam akıl yürütmeler yapabilmesine ve bu doğrultuda anlamlandırılmış bir hayat yaşamasına yardımcı olmaktır.

Danışandaki sağlıksız düşüncelerin, doğru düşünme alışkanlıklarıyla ortadan kaldırılabileceği iddia edilir. Yalnız, B. Russell'a göre bunu başarmak sanıldığı kadar kolay değildir. Çünkü içselleştirilmemiş düşünceler bireyin zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmasında etkili olamazlar. Russell, tüm zorluğuna rağmen eğer yeterince çaba harcanırsa rasyonel düşüncelerin bilince yerleştirilebileceğini ve böylelikle bireyin ruhsal olarak sağaltılabileceğini esinler.[344] Ancak bu aşamaya ulaşmak için bireyin öncelikle kendi düşünme biçimlerine ve düşünce kalıplarına yönelik farkındalık geliştirmesi ve bunlara eleştirel yaklaşabilmesi gerekir.

Danışmanlık hizmetlerinde felsefi praxis, dış dünyaya ilişkin anlam çerçevelerinin yanı sıra olayların, durumların ve bunlara dair yorum şemalarının gözden geçirilmesini gerekli kılar. Çünkü iyileşmenin gerçekleşmesi için bazen empatik dinlemeden veya etkin konuşmadan daha fazlasına ihtiyaç duyulabilir. Var olan duruma yönelik işlevsel bir felsefe eğiliminin geliştirilmesi yoluyla bireyde paradigmatik değişiklikler yapılması gerekebilir. Bu bağlamda felsefi köklere geri dönmek, danışmanlıkta teori oluşumu ve yeni yolların keşfi için bir yandan teolojiye bir yandan da manevi danışmanlığa yardımcı olabilir.[345]

Yorum şemalarının tanınmasının manevi danışmanlar için önemi, danışanın davranışlarını şekillendiren düşünce kalıplarının anlaşılmasına yardımcı olabilecek akılcı

[344] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 96.
[345] Daniel J. Louw, "Philosophical counselling: Towards a 'new approach' in pastoral care and counselling?", *Theological Studies* 67/2 (2011), 1-7.

bir farkındalık yaratmasından dolayıdır. Bu bağlamda felsefi yaklaşım, manevi danışmanlıkta yorum sürecinin bir parçasıdır. Nitekim felsefi bakış açısıyla danışanına yaklaşan manevi danışman, onun duygularını, düşüncelerini ve davranışlarını doğrudan veya dolaylı olarak belirleyen inanç sistemlerini anlayabilir. Bu doğrultuda kendi yeterlilikleri üzerine eleştirel düşünen yani danışanına karşı ne kadar empatik olduğunu, onunla arasında gerçek bir anlamanın gerçekleşip gerçekleşmediğini sorgulayan ve danışanıyla ilişkisindeki davranışlarına/düşüncelerine eleştirel bakabilen bir danışman, alan aktörü olarak içinde bulunduğu pozisyonu daha nitelikli hale getirebilir.

Eleştirel düşünme, manevi danışmanlıkta en faydalı düşünme biçimidir. Danışanların karar alma süreçlerinde, inançlarında ve duygularında daha rasyonel olmalarını sağlayan felsefi/eleştirel düşünme, danışanın kendi hayatında iyi gerekçelendirilmiş doğru kararlar alma becerisini geliştirebilir. Nitekim birçok yaygın duygusal şikâyet türü, yanlış düzenlenmiş felsefi dünya görüşlerinin belirtisi olarak görülebilir.

Manevi danışmanlıkta danışanın var olan durumlar üzerine alternatif kararların olası sonuçları konusunda öngörülü olması, bu sonuçların faydalı ve/veya sakıncalı taraflarını analiz edebilmesi ve kendisine en fazla fayda sağlayacağını düşündüğü seçimleri yapabilmesi felsefi düşünümün kazanımlarındandır. Örneğin; bir seçim yaparken *kumarbaz yanılgısı*ndan kaçınmak mantıklı düşünmenin gereklerindendir. Şöyle ki: Kumarbaz yanılgısının bir türü, arka arkaya defalarca meydana gelen bir olayın tekrarlanma olasılığının az olduğunu söylemektedir. Bu yanılgı yazı-tura attığınızda ardı ardına beş kez tura geldiğinde, yazı gelme ihtimalinin sonraki her atışınızda daha da artacağını göstermektedir. Ancak paranın belleği olmadığından dolayı bu görüş yanlıştır, her atış birbirinden bağımsızdır.[346] Bu bağlamda felsefi düşünmenin danışanı, mantık hatalarından koruyarak, onun doğru kararlar almasında ve kendisine fayda sağlayacak seçimler yapmasında etkili olduğu söylenebilir.

Büyük İslam filozofu Farabi doğru düşünme gücünün dolayısıyla felsefi düşünümün yararlılığı üzerinde durur. Farabi'ye göre, mutluluğa ancak güzel şeyleri elde etmekle, güzel şeylere ise felsefeyle ulaşılabilir. Bu doğrultuda insanı mutluluğa ulaştıracak olan

[346] Bk. Mantık Hataları (M.H), "Kumarbaz Yanılgısı" (Erişim 13 Temmuz 2020).

felsefe, ancak doğru algılayan zihin gücüyle işlevselleştirilebilir. Farabi'ye göre zihnin doğru düşünme gücü, insandaki doğruyu yakinen bilip ona inanma ve eğriyi de yakinen bilip ondan uzaklaşma gücüne karşılık gelir.[347]

Bir doğru düşünme sanatı olarak felsefenin aynı zamanda mutluluğa ulaştırıcı bir disiplin olduğu göz önünde bulundurulduğunda felsefi düşünmenin "insan ruhunun, ışığı karanlık olan bir günden hakiki bir güne, aydınlık bir güne döndürülmesinde"[348] etkili olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda felsefi etkinlik, manevi danışmanlıkta hem danışmana hem de danışana esenlik ve huzur getiren bir disiplin olarak değerlendirilebilir. Nitekim danışana rehberlik eden manevi danışmanla, insana yol gösteren filozof yer yer birbirlerine benzerler ve her ikisinden de belli yeterliliklere sahip olmaları beklenir. Platon'un "Protagoras" adlı diyaloğunda, ruhun emanet edildiği kişilerin özenle seçilmesinin gerekliliğine dair Sokrates'ten aktarılan konuşmalar bu bağlamda ele alınabilir. Sokrates'e göre ruhun bir insana açılması için o insanın belli niteliklere sahip olması gereklidir. İnsan nasıl ki bedeninin sağlığını emanet ettiği kişi üzerine hassas ve araştırmacı bir tutum benimsiyorsa, aynı şekilde ruhunu emanet edeceği kişi için de hassas bir değerlendirme yapmalıdır.[349]

Sokrates'e göre ruhun iyi oluşu mutluluğu, kötü oluşu mutsuzluğu getirir ve insanın kaderi ruha bağlı olduğu için ruh, bedenden çok daha üstündür. Ayrıca ruhun ne ile besleneceği konusu da Sokrates için sorgulanmayı hak eder. Platon'un aktardığı şekliyle Sokrates'in ruhun emanet edildiği kişilerin iyi seçilmesi gerektiğine yaptığı vurgu, manevi yönelimli bir danışanın danışmanıyla ortak bir zeminde buluşup buluşmadığının sorgulanması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim manevi danışman-danışan ilişkisinde kimi zaman arzu edilen uyumun görülmediği durumlar söz konusu olabilir.

Çağdaş felsefeci Ran Lahav, felsefenin danışmanlıkla ya da daha genel anlamda günlük yaşamla ilgisinin ne olduğunu sorgular. Ona göre, danışan-danışman ilişkisinde felsefenin rolü, danışanları kendi kendilerini incelemeye yönlendirmektir. Böylelikle danışanların kendileri ve dünyaları hakkındaki felsefi anlayışlarını geliştirmelerine ve kendi sorunlarıyla başa çıkmalarına yardımcı olunabilir. Lahav'a göre, kendimizi körü

[347] Sunar, *Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, 82.
[348] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 261.
[349] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 126-127.

körüne bağlanmadan kurtarmanın tek yolu dünya görüşümüzün temelini araştırmaktır yani psikolojik teorilerimiz de dâhil olmak üzere yaşam, haysiyet, ahlak ve mutluluk gibi temel kavramlarımız üzerine eleştirel düşünebilme yetimizi geliştirmemizdir.[350]

Birey günlük yaşamında kendisini ve dünyayı farkında olarak ya da olmayarak sürekli yorumlar. Düşünceler, duygular, planlar, umutlar, davranışlar, fanteziler ve tercihler bireyin dünyayla ilişki kurma biçimlerini belirler. Örneğin manken olma hayaliyle yaşayan bir danışan, 'hayran olunmak iyidir' ön kabulünden hareket ediyordur. Ya da sıcak yaz gününde oruç tutan bir mümin bedensel ihtiyaçlarını inandığı kutsal değerler adına sınırlayarak 'ruhum bedenime önseldir' düşüncesiyle eylemlerini şekillendiriyordur. Başka bir deyişle, danışanın yaşam tarzı, dünya hakkında çeşitli düşüncelerinin izdüşümüdür ve bu nedenle felsefenin konusu olmayı hak eder.

Manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan bir danışanın hayatına felsefeyle bakmak, onun gizli varsayımlarını ortaya çıkarmayı, temel kavramlarını ve değerlerini analiz etmeyi gerektirir. Ancak bu yolla, danışanın duyguları, davranışları, düşünceleri, umutları ve arzuları aracılığıyla anladığı dünyayı keşfetmek mümkün olabilir. Bu bağlamda bireyin yaşamının manevi boyutunu dışarda bırakmayan felsefi literatürün araştırılması, alan uzmanı olarak manevi danışmanın danışmanlık sürecine taşınan birçok sorunsala ilişkin alternatif düşünce tarzlarıyla karşılaşmasına, zengin bir fikir ağıyla tanışmasına ve bu doğrultuda felsefi kaynaklardan manevi danışmanlık hizmetinde yararlanmasına aracılık eder.

Öte yandan varlığı bir bütün olarak ele alan, varoluşa ilişkin sorunsalları çok boyutlu olarak değerlendirmeye ve kavramaya çalışan felsefi düşünme etkinliği, bireyi kendini soruşturmaya teşvik etmesinden dolayı danışmanlık alanında danışanın kendisini bütün boyutlarıyla düşünme nesnesi edinmesine ve bireyin kendi üzerine eleştirel düşünmesine yardımcı olabilir. Danışanın hayatını zenginleştirebilecek, derinleştirebilecek olan yaşam bilgeliğinin kapıları, ancak kendini bilen ve bu doğrultuda eyleme geçerek kendisini gerçekleştirebilen bir danışan tarafından açılabilir. [351] Nitekim danışanın hayatında her zaman adı konmuş bir sorun olmayabilir. Bazen danışanın 'her şey güzel ama eksik kalan

[350] Ran Lahav, ""What is Philosophical in Philosophical Counselling", *Journal of Applied Philosophy* 13/3 (1996), 259-278.
[351] Lahav, "Philosophical Counselling", 259-278.

bir şeyler var', dediği yerde manevi açıdan desteklenen felsefi düşüncelerin rehberliğine ihtiyaç duyulabilir. Çağdaş felsefici Marinoff, felsefi düşünüşün birey için gerekliliği üzerine şöyle söyler:

> *Sorununuz kimlikle, değerlerle veya etikle alakalı ise, birinin sizi, akıl hastalığı teşhisi koyarak somutlaştırması ve reçete yazması hiç makul olmayacaktır. Kendinizi bulmanızı, hedeflerinizi başarmanızı ve doğru olanı yapmanızı sağlayacak bir hap yoktur. Sorununuzun kökeni felsefe ile ilişkili ise, sizi ebedi rahatlığa ulaştıracak şeyi eczane raflarında bulamazsınız. (...) Kişisel sorununuz için gerçek, ebedi bir çözüm sağlamanın tek yolu, bu sorun üzerinde çaba harcamak, sorunu çözmek, ders çıkarmak ve aldığınız dersi gelecekte uygulamaktır.*[352]

Marinoff'un felsefi danışmanlıkla ilişkili olarak dile döktüğü düşünceleri, hem manevi hem de psikolojik danışmanlar için -her biri *danışmanlık etmek* paydasında buluştuklarından dolayı- yol gösterici olabilir. Dolayısıyla danışanın ihtiyaçları doğrultusunda felsefeyi işlevselleştiren bir manevi danışman, bireyin maneviyat ihtiyacı, kutsal olanın neliği ve yaşamın anlamı gibi konularla ilgili olarak felsefi kaynaklardan yararlanmalı ve onun kendi durumuna ilişkin alternatif düşünce akışlarını görmesini sağlamalıdır. Nitekim Kruger'e göre danışmanın rolü esasen yıldız oyuncunun performans gösterdiği bir oyunda koçun rolü gibidir. Koç yardımcı olabilir, hataları işaret edebilir ve bilgeliği paylaşabilir. Ancak, netice itibariyle işi yapan kişi, sahadaki oyuncudur. Dolayısıyla danışmanın görevi, danışanın kendi özüne ulaşmasına ve böylelikle kendi eğilimlerini, amaçlarını belirlemesine yardımcı olmaktır.[353]

Kadim felsefi gelenekte manevi iyileşme, insanın kendine dair farkındalık geliştirmesiyle ve anlam bulma yolunda çaba harcamasıyla ilişkilendirilir. Danışanın felsefi/eleştirel düşünüm eksikliği neticesinde kendisinde gerçekleşen semptomların anlamını ve neden ortaya çıktıklarını yani kendi eylemlerinin felsefi arka planını bilemiyor oluşu, onda kendi yaşamı üzerinde etkin olamadığı duygusunu uyandırarak, kendisini aciz hissetmesine neden olabilir. Peter Raabe'nin bu konuyla ilgili örneği şöyledir: Bir danışan, neden yanında cep telefonuyla konuşulduğunda mantıksız bir öfke dalgası hissettiğini merak

[352] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 50-51.
[353] Arnold Kruger, "Counseling and Philosophy: A Personal Existential View", *American Journal of Pastoral Counseling* 6/1 (Haziran 2001), 53-54.

ediyordu. Danışmanın duruma uyguladığı felsefi yaklaşımla, danışanın telefon konuşmalarını çok özel bir etkinlik olarak algıladığı anlaşıldı. Herhangi biri, işitme mesafesinde, bir cep telefonuyla konuştuğunda, danışan kendisini o kişinin kişisel konuşmalarını dinlemeye zorlanmış gibi hissediyordu. Öfke hissi, cep telefonu kullanıcısı tarafından bir başkasının mahremiyetini istila etmeye maruz bırakıldığını hissetmesinden kaynaklanıyordu. Bu duruma ilişkin danışanın geliştirdiği felsefi iç görü faaliyeti, kendi öfkesinin kaynağını anlamasını ve kendi duygularının aslında hiç de mantıksız olmadığını kavramasını sağladı. Böylelikle danışan kendisini daha az mağdur hissetti.[354]

Raabe'nin felsefi danışmanlık bağlamında aktardığı yukarıdaki örnek, manevi danışmanlık alanına da uyarlanabilir niteliktedir. Çünkü danışanın kendini bilmesi eşdeyişle iç görü geliştirmesi, böylelikle kendi tepkilerini anlamlandırabilmesi sadece felsefi danışmanlıkta değil tüm danışmanlık türlerinde arzu edilen bir durumdur. Bu doğrultuda danışanın kendisini düşünme objesi edinmesi; başına gelen olayları ve içine düştüğü durumları doğru bir akıl yürütmeyle anlayabilmesini kolaylaştırır. Dolayısıyla gerek manevi gerekse seküler eğilimli danışmanlık hizmetlerinde danışanın sağaltımı için felsefi içgörü becerisinin geliştirilmesi gerekli görülür.

Felsefenin ruhsal bir yönetim olarak görüldüğü ve bu ruhsal yönetimin de bireysel eğitim yoluyla şekillendiği kimi İlk Çağ felsefelerinde öncelikle insanın kendini bilmesi yani olumlu ve olumsuz yanlarına ilişkin farkındalık geliştirmesi için çalışılırdı. Bu doğrultuda kişiye, günlük yaşamındaki seçimlerinde aklın yönlendiriciliği doğrultusunda eylemde bulunabilmesi için rehberlik yapılırdı. Bu rehberlikte, sadece diyalog kurmaya istekli olanlarla diyaloğa girmeyi gerektiren *diyalog etiği ilkesi*ne göre hareket edilirdi.[355] Görüldüğü üzere buradaki ruhsal yönetim, gerek kendilik bilincinin geliştirilmesi gerekse diyalog etiği açısından manevi danışmanlık alanına felsefi temel sağlayacak niteliktedir.

2.1.1.1. Felsefi Düşünmenin Manevi Danışmanlıkta Kullanımı

Felsefi düşünmenin manevi danışmanlık alanında aktif olarak kullanılmasının yararları söz konusu edildiğinde, felsefe tarihinde felsefenin pratik boyutuyla öne çıktığı, dönem dönem insan için sağaltıcı bir disiplin olarak işlevselleştirildiği gerçeğinin unutulmaması

[354] Bk. Peter Raabe, "Philosophical Counselling", 20-27.
[355] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 210-211.

gerekir. Söz konusu dönemlerden birinde bir filozof olarak Simplicus, felsefeyle uğraşanların toplumdaki konumunu şu sözlerle dile dökmüştür:

> *Filozof kentte nasıl bir yer tutacaktır? Bir insan yontucusunun ve sadık, saygın yurttaşlar imal eden bir zanaatkârın tuttuğu yeri tutacaktır. Doğaya uygun bir hayat yaşamak için kendini arındırmaktan ve diğerlerini arındırmaktan başka bir işi olmayacaktır. Bütün yurttaşların ortak babası ve eğitmeni, yeniden biçimleyicisi, danışmanı ve koruyucusu olacaktır; iyinin tamamlanmasına katkıda bulunmak için herkese kendini sunacak, mutlu olanlarla birlikte sevinecek, derdi olanlarla dertlenecek ve onları teselli edecektir.*[356]

Simplicus'un bu sözlerinde bir filozofun amaçlarıyla bir manevi danışmanın amaçlarının yer yer örtüştüğü görülmektedir. Şöyle ki: Tıpkı filozof gibi manevi danışman da hem kendisine hem de diğer insanlara yardım etme güdüsüyle hareket eder; duyarlı ve sorumluluk sahibidir ve rehberlik edici pozisyondadır. Her ikisi de genelde çevresindekilere özelde danışanlarına samimiyetle, empatik bir tutumla destek olmayı amaçlarlar ve tüm bunları yaparken koşulsuz bir sevgiyle hareket ederler.

Çağdaş felsefeci A. Howard'a göre felsefi düşünceler, bireyin algılarının ve duygularının temelini oluştururlar. Bu doğrultuda şekillenen bireyin hayat felsefesi, onun düşünceleri ve değerleri ekseninde gelişen somut yaşantılarının anlaşılmasına aracılık eder. Bir filozofun görüşleri, iyimserlik, hoşgörüsüzlük, umutsuzluk, gerçekçilik, alçakgönüllülük, hedonizm, inanç ve sebat gibi düşünme objelerini danışanın kendi hayatıyla ilintili olarak değerlendirmesine olanak sağlar. O nedenle, manevi danışmanlık alanı, temellerini güçlendirmek isterse, şu anda entelektüel, etik ve kültürel olarak kendisini nerede konumlandırdığını incelemelidir. Örneğin bilişsel-davranışçı terapi Stoik öğretiden yararlanır; hümanistik terapi Rousseau'nun görüşlerinden güç alır; varoluşçu yaklaşımlar Sartre'ın düşüncelerini kullanır.[357] Dolayısıyla psikolojik ya da manevi danışmanlığın derinlerinde yatan felsefi temellerin bilinmesi söz konusu alanların daha sağlam bir zemine oturmasına aracılık eder.

[356] Simplicius'dan akt: Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 210.
[357] Alex Howard, "What can philosophy offer counselling and psychotherapy?", *British Journal of Guidance & Counselling* 28/3 (Haziran 2010), 411-419.

Bireyin kendi kişiliğini, alışkanlıklarını, zaaflarını, isteklerini ve isteksizliklerini belirleyen mekanizmaları anlaması onun kişisel gelişimi için oldukça önemlidir. Marinoff'a göre bireyin kişisel gelişim sürecinde kendisine yardımcı olabilecek birçok psikolog vardır. Ancak, birey sürekli bir kararsızlık içindeyse, duygusal olarak tutulmuşsa ve varoluşsal sorunlarına karşı hâlâ rahatsızlık hissediyorsa o zaman onun sorunlarına felsefi açıdan yaklaşılması gerekir. Bu bağlamda seküler ya da manevi tüm danışmanlık ugulamalarında felsefi kaynakların kullanımı kişinin zihinsel sağlığı için bir tür terapi işlevi görebilir.[358]

Manevi olanı dışarıda bırakmayan felsefi düşüncelerin manevi danışmanlık pratiğinde aktif olarak kullanılması, hem manevi danışmanlara hem de danışanlara farklı bakış açıları kazandırabilir. Örneğin; Kierkegaard'ın unutmanın sağaltıcı etkileri üzerine düşünceleri, seküler ya da manevi danışmanlar için ufuk açıcı olabilir. İnsanların unutuş ırmağının akıntılarında yıkanmasının yararlılığı üzerinde duran Kierkegaard, unutma yetisinden bir tür sanat olarak bahseder. O, felsefesinde unutuşun gücüne ve geliştirilebilirliğine değinir. Bu bağlamda unutkanlığı ve unutma sanatını birbirinden ayırır. Kierkegaard, sadece hoş olmayanların unutulmasını hoş olanların ise her zaman hatırlanmasını tek yanlılık olarak yorumlar ve bu tek yanlı tutumun yani dünün hoş zamanlarının bugünle kıyaslanmasının bireyde bugüne dair bir yoksunluk duygusu yaratabileceğini vurguladıktan sonra hoş olmayanın can yakıcılığının unutma sanatıyla kontrollü bir şekilde akıldan çıkarılabileceğini söyler. Kierkegaard, unutma yetisini, yaşanan olumsuzlukların tamamen akıldan çıkarılması olarak içeriklendirmez. Onun felsefesinde unutma yetisinin bir tür sanat olarak değerlendirilmesi, söz konusu olumsuz tecrübelerin hatırlanmak üzere unutulmasından kaynaklanır. Ona göre bir şeyin unutuluşa bırakıldığı söylendiğinde, aynı zamanda o şeyin birey tarafından hem unutulduğu hem de korunduğu söylenmiş olur.[359]

Yukarıda Kierkegaard tarafından betimlenen ve unutma sanatı olarak adlandırılan erdemli tutum, geçmişte yapılan yanlışların, işlenen günahların *bilinçli şekilde* unutulması gerektiği vurgusunu taşır. Bu doğrultuda bir yandan tecrübe edilen hataların

[358] Bk. Lou Marinoff, *Felsefe Hayatınızı Nasıl değiştirir?*, çev. İstem Erdener (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2007).
[359] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 62-63.

daha iyi bir yaşama ulaşma uğruna hatırlanması gerekli görülürken diğer yandan bu hataların esaretinde kalınmaması yani sürekli pişmanlıkla yaşanmaması için unutulmaları gerektiği belirtilir. Geçmişin gölgesinde acı çeken bir danışan için Kierkegaard'ın unutma üzerine düşüncelerinden nasıl esin alınabiliyorsa benzer şekilde birçok felsefi düşünceden de manevi danışmanlık pratiğinde faydalanılabilir. Ayrıca benzer bir yaklaşımla sabır, tevekkül, kader, rıza ve tövbe gibi birçok dini fenomen felsefi açıdan yeniden değerlendirilebilir hatta temellendirilebilir. Maneviyatla ilgili kavramlara felsefeyle bakmak manevi danışman ve danışanın birlikte yürüdüğü zorlu yolda aydınlatıcı bir fener işlevi görebilir.

Kavramlara felsefeyle bakmanın önemini vurgulamak için Sokrates'in *taklit* üzerine düşüncelerini de burada alıntılamak yerinde olur. Sokrates, doğru adamın vasıfları üzerine düşünürken, taklit olgusuna farklı bir perspektiften yaklaşarak kelimenin ilk duyuşta taşıdığı negatif algıya karşıt olarak şunları söyler:

> (...) *doğru bir adam, anlatışı sırasında iyi bir adamın sözlerine ve davranışlarına geldiğinde onu kişileştirmeye istekli olacak, bu çeşit bir taklitten utanmayacak. İyi bir adamı taklit etmeyi, bu adam sağlam ve makul davrandığında isteyecek ama hastalık, aşk, sarhoşluk ya da başka bir aksilik yüzünden alt üst olduğunda taklit için daha gönülsüz ve isteksiz olacak. Ama değer vermediği bir kişiye gelince, kendisini kendisinden aşağı olan bu adama benzetmeyi, onun iyi şeyler yaptığı bir iki yer dışında istemeyecek ve bundan utanacak. Çünkü hem bu tür karakterlerin taklidine alışık değildir hem de kendini daha aşağı şeylere uydurmaktan, onların şekline girmekten hoşlanmaz.*[360]

Görüldüğü üzere Sokrates'in iyiyi ve güzeli taklit eden doğru adam betimlemesinde taklit olgusu felsefi açıdan analiz edilmiştir. Bu ve bunun gibi felsefi analizler sayesinde günlük hayatta kullanılan sıradan kavramlar derinlemesine incelenerek danışanda alternatif düşünme kanallarının açılmasına olanak sağlayabilirler. Nitekim Sokrates'in taklit olgusuna yaklaşımı -manevi danışmanın taklit edilen konumunda kalabileceğinin olası olduğu varsayımından hareketle- manevi danışmanlık ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, danışmanın danışan için model oluşturabilecek doğru davranışlar sergilemesi gerektiği vurgusunu taşır. Ayrıca taklit olgusunun her zaman ve her koşulda

[360] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 104.

olumsuz bir tutum olarak algılanmasına şüpheyle yaklaşılması gerektiğinin de altını çizer. Dolayısıyla hem Sokrates'ten hem de Kierkegaard'dan getirilen örneklerle, kavramlara felsefeyle bakmanın tüm disiplinler için çeşitli kazanımları olabileceği anlatılmak istenmiştir.

Anlaşılan odur ki: Danışanla arasındaki diyalogsal birlikteliği felsefi açıdan değerlendirebilen bir manevi danışman, danışmanlık sürecinin istenilen şekilde ilerlemesine katkı sağlar. Felsefi düşünme biçimlerini kullanan manevi danışman diyalog kurma becerisini geliştirir ve sorunlara/sorulara daima yeni baştan yaklaşmayı sağlayan açık bir tutum içerisine girer. [361] Nitekim manevi danışmanlık hizmeti verecek olan alan aktörlerinde de ilk aranması gereken özelliklerden biri iyi etkileşim kurma becerisidir. Özetle; manevi danışmanın diyalogsal düşünüşü ve diyalogsal davranışı öğrenmesi danışmanlık ilişkisini oldukça nitelikli hale getirebilir.

Öte yandan felsefe aracılığıyla, var olan argümanlar üzerinde eleştirel bir tutumla özerk olarak yargıda bulunabilme yetisi, hem manevi danışmanın hem de danışanın bireysel gelişimine katkı sağlar. Böylelikle kesin addedilen kural ve değerlerin ya da bir değerler hiyerarşisinin dogmatik şekilde devralınması engellenebilir. Fakat bunu yaparken söz konusu değerlerin bağlayıcılığına ilişkin var olan yaygın tepkiselliğin de sorgulanması gerekir. Bu doğrultuda hem manevi danışman hem de danışan neyi, neden değerli bulduklarını ya da neyi, neden değersiz bulduklarını analiz edebilirler ve var olan değerleri bilinçli bir şekilde içselleştirebilirler ya da içinde bulundukları sosyo-kültürel bağlamın kendilerine dayattığı kuralları kendi varoluşsal durumları ekseninde yeniden yapılandırabilirler. Bu şekilde, bir bütün olarak kendini ve içinde bulunduğu bağlamı soruşturan danışan kendisini manevi danışmanlık hizmeti almaya yönelten nedenler konusunda da gerçekçi çıkarsamalarda bulunabilir.

Felsefe, başkalarına konuşma ve dinleme yoluyla destek sağlamak isteyenlerin eğitimi ile yakından ilgilidir. Danışmanlık ilişkisinde felsefe, konuşma ve dinleme yoluyla iyileştirmenin ve anlamanın nasıl profesyonel bir analiz gerektirdiğine dikkat çeker. Bu

[361] Gısela Raupach - Strey, "Ahlak Dersinde Sokratik Yöntemin Önemi", çev. Sabir Yücesoy, *Sokratik Konuşma Tarh-Kuram-Uygulama*, ed. Sabir Yücesoy (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 184-185.

doğrultuda danışmanlık süreci, danışman için önemli olan düşünceleri, deneyimleri ve değerleri kullanmadan gerçekleştirilemeyecek yaratıcı bir süreçtir. Sözel ve sözel olmayan iletişim, hem danışmanın hem de danışanın karakterinden, değerlerinden, önceliklerinden, düşüncelerinden ve kendi kişisel tarihinden yalıtılmış değildir.[362] Bu bağlamda manevi danışmanlık ilişkisinde danışmanın hem kendinde kalarak hem de kendisiyle arasına mesafe koyarak, değerlerini, temel kabullerini danışanına empoze etmeden ve danışanın ihtiyacı doğrultusunda, onun kişisel özelliklerini dikkate alarak diyalog kurması gerekli görülür. Bunu yaparken manevi danışman eleştirel düşünme yoluyla, doğru sorulara gerçek yanıtlar bulması için danışana destek sağlar.

A. Howard'a göre yaşam ve onun anlamı hakkındaki büyük felsefi sorular çağdaş psikolojinin dar terapi gündemlerine sıkıştırılamazlar. Nitekim felsefenin insanın iyileşmesi ve anlam arayışı konusunda söyleyeceği çok sözü vardır. Felsefeciler gibi şairler, ressamlar, yazarlar, oyuncular ve besteciler hepsi kendilerine özgü araçlarla bireyin sağaltımına etki edebilirler. Dolayısıyla iyileşme ve anlam bulma; doktor, psikolog, danışman veya her kim olursa olsun, sadece bir grup profesyonelin ya da bakım uzmanının etkinlik gösterdiği alanla sınırlandırılamayacak kadar büyük ve önemlidir. Dolayısıyla danışmanlık uygulamalarında felsefeyle ve diğer disiplinlerle işbirliği halinde interdisipliner bir yaklaşım benimsenmesi, seküler danışmanlık hizmetlerine olduğu kadar manevi danışmanlık hizmetlerine de katkı sağlar.[363] Bu bağlamda hermenötik felsefi geleneğin üzerinde durulması ve söz konusu geleneğin manevi danışmanlık bağlamında ele alınması yerinde olur.

2.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Hermenötik Yaklaşım

Felsefi hermenötik/hermeneutic öncelikle belirli anlamlı bütünlükleri yorumlama ve anlama sanatıdır.[364] Anlama, estetik, etik, politik veya dini pek çok objeyi kavrama çabasıdır. Bu çaba yorumlamayla iç içedir. Anlamak neticede, başkasıyla iletişime girmek, bu iletişimle değişime uğramak ve zenginleşmektir.[365] Bilinçli şekilde yapılsın ya da yapılmasın insanlar, her zaman varoluşsal deneyimlerini yorumlama ve anlamlandırma

[362] Howard, "What can philosophy offer counselling and psychotherapy?", 411- 419.
[363] Howard, "What can philosophy offer counselling and psychotherapy?", 411- 419.
[364] Arslan Toprakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2007), 75.
[365] Zeki Özcan, *Teolojik hermenötik* (Bursa: Alfa Yayınları, 2000), 157.

faaliyeti içinde olmuşlardır. İnsanın evrenden daha çok, kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta/anlamakta olduğunu söyleyen Heidegger, anlamayı, algılamayı da içerecek biçimde *insan varoluşunun temel hareketi*, *insanın kendine ve dış dünyaya açılma biçimi* olarak içeriklendirir. Böylelikle insan aslında evreni değil kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır; kısacası, insan hermenötik yapmaktadır.[366]

Başlangıçta teolojik ve hukuki metinleri anlayıp yorumlama çabası içinde olan hermenötik, zamanla tin bilimlerinin temellendirilmesi doğrultusunda bir yöntem arayışına yönelmiştir. Günümüzdeyse bir anlama sanatı olarak hermenötik, insanın dünya ile ilişkisini, onun söz ile ve yazıyla olan bağlantısı ekseninde sorgulayarak ilerlemektedir. Bu bağlamda hermenötiğin, insan ürünü olan her şeyle ilgilendiği söylenebilir. O, resim, şiir gibi birçok sanat eseriyle olduğu kadar insanın anlaşılmasına aracılık eden jestlerle, davranışlarla, konuşmalarla da ilgilenir. Dolayısıyla hermenötik, sadece bir metnin yorumlanmasında değil, tüm insan ilişkilerinde kendisine etkinlik alanı bulan, pratik yanı olan felsefi bir disiplin olarak kabul edilebilir.[367]

Bir anlama ve yorumlama sanatı olarak hermenötik, bütün insani ilişkileri kapsayan bir düşünme tarzıdır. Özellikle tin bilimlerinde anlamanın imkânını tartışan hermenötik, öncelikle insanın kendisini anlayıp sonrasında başkasını anlamasını sağlayan özneler arası bir diyalog kurmayı amaçlamaktadır. Gadamer'e göre, hermenötiğin en temel görevi bir anlama izleği geliştirmek değil, aksine, anlamanın fiilen içinde gerçekleştiği şartları açığa çıkartmaktır.[368]

Hermenötik felsefe, eylem ve anlam arasındaki ilişkisel duruma açıklık getiren yorumlama-anlama aktivitesine odaklanır. Yorumlama, bir araştırma konusundan bir çalışma nesnesinden anlam çıkarma girişimidir**.** "Yorumlama, nesne ve nesneler alanına ihtiyaç duyar; metin ya da benzeri bir şey nesne olarak alınır ve bunlardaki karışıklık, eksiklik, bulutluluk, çelişki ve kapalılık anlamaya ulaşma çabasıyla aydınlatılır."[369]

---

[366] Doğan Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2008), 112-113.
[367] Svitlana Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiğinde Bir Anlama Modeli Olarak Diyalog* (Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstüitüsü, Doktora Tezi, 2004), 17-18.
[368] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsameddin Arslan - İsmail Yavuzcan, 2/356.
[369] Edibe Sözen, *Söylem, Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 73.

Çağdaş Alman felsefeci H. G. Gadamer'e göre yorum, gömülü anlamı açığa çıkarmak, maskelenen anlamın örtüsünü kaldırmaktır. Söylemsel olarak kendini sunan bir metin veya insanın anlatmak istediklerine aracılık eden ifadeler, yorumlama edimiyle anlaşılır hale gelir. Bu yorumlama-anlamlandırma süreci etkinleştirilirse şayet, yorumlayan ile yorumlanan arasında bir köprü kurularak mesafeler kat edilebilir. Burada mesafelerin kat edilebilmesi için gerekli görülen yorumlama süreci diyalogsal birliktelikte aktive edilebilir. Bu türden bir birliktelik yabancılaşmayı ortadan kaldırarak tarafların bütünleşmesini sağlayabilir. Dolayısıyla diyalog kurma girişiminin, bir dayanışma zemininde buluşmak için, anlamanın gerçekleştirilmesine yönelik atılan ilk adım olduğu söylenebilir.[370]

Hermenötik, doğası gereği disiplinler arasıdır. Bu bağlamda diğer danışmanlık türleri gibi manevi danışmanlık da hermenötik bir faaliyet olarak görülebilir. Hermenötik, insandan insana anlam, niyet ve gerçeğin nasıl aktarıldığını ve paylaşıldığını tartışır; yorumlama süreçlerini inceler. Dreyer Yolonda'ya göre hermenötik kavramı sadece metinlerin yorumlanmasıyla ilgili değildir. Artık yorumbilim ilkeleri metin yorumlamasının ötesine geçmiştir; insan eylemlerine ve diğer fenomenlere de uygulanmaya başlamıştır. Yazılı metinler nasıl yorumsal fenomenlerse, insan eylemleri de benzer şekilde yorumsal fenomenlerdir.[371]

Sadece yazıya geçirilmiş kültür ürünleri değil, anlamı taşıyan bütün nesnel ifade biçimleri anlamanın konusudur. Nitekim "anlama yazılı tezahürlerle sınırlanamaz. Anlamak seslere, izlere, abidelere, hatıralara, jestlere vs. e kadar yayılır."[372] Nesterova'ya göre, insan bilimlerinde anlama, başka birisinin ifade ettiği zihinsel bir içeriğin kavranmasıdır. İnsan, gözleyerek, dinleyerek ve sorular sorarak anlama esnasında ortaya çıkan boşlukları doldurabilir. Hermenötik anlama, nesnelere ya da olaylara anlam vermekten, onları değerlendirmekten çok, başka insanları ve başkalarının eylemlerini anlamakla ilgilenir. Hermenötik anlama, *bir sonraki anlamadır* ve ilk anlamadan üstündür. Bu yüzden o, *daha iyi anlama* olarak tanımlanabilir.[373]

---

[370] Sözen, *Söylem, Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*, 76-77.
[371] Dreyer Yolanda, "Reflections on Donald Capps' Hermeneutical Model of Pastoral Care", *HTS Teologiese Studies* 61/1 (2009), 113.
[372] Özcan, *Teolojik hermenötik*, 149.
[373] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 38.

Bireyler arası diyaloglarda anlamanın gerçekleşmesi öncelikle bireyin içinde bulunduğu bağlamın ve parçası olduğu bütünün bilgisini edinmeyi gerekli kılar. Aynı sözel ifadeler örneğin, bir kelime ya da bir tümce farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilir. Bu doğrultuda hermenötik analizin en önemli güçlüğü, hermenötik yöntem doğrultusunda elde edilen yorumların geçerliliğine ilişkindir. Bir metnin ya da eylemin anlamını yorumlamak, bir bütünle ve o bütünün parçalarının etkileşimiyle mümkün olabilir.[374]

Hermenötiğe dair düşünce üreten Heidegger, varlığın kendisini nasıl ifade ettiği üzerine yoğunlaşır. Ona göre insan, *dünya-içinde-varolan varlık* / *Dasein* olarak, nesneyle ilişki kurar. Dasein, hep bir dünya içinden konuşur ve kendisini şeylerle birlikte anlar. Heidegger'de anlama, insan varoluşunun temel edimi, insanın varlık tarzı ve dış dünyaya açılma biçimidir. Fakat insanın daima bir dünya içinde bulunuyor olması, onun ön yargılı bir anlama içerisinde olduğunun da ifadesidir.[375] Nitekim farklı deneyimlerle, farklı bakış açılarıyla varlığı anlamaya çalışan insanın, ön yargılarından yalıtılarak, tarihsel ve kültürel bağlamından koparılarak anlaşılması pek mümkün görünmez.

Hermenötik yaklaşımın amaçlarından biri insan eylemlerinin arkasında yatan anlamı ortaya çıkarmaktır. Bundan dolayı hermenötik, doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayrımından hareket eder ve doğa bilimleri ile tin bilimlerinin araştırma alanlarını birbirinden ayırır. İnsan ve toplumu araştırma nesnesi edinen tin bilimlerinin kullandığı hermenötik yaklaşım karmaşık durumda olan sosyal dünyanın anlamlı bir şekilde kurgulanmasını sağlayan ve bireylerin birbirleriyle olan etkileşimini sorgulayarak toplumu ve insanı anlamayı amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, herhangi bir ifadeyi, metni ya da sanat eserini yorumlamayı ve bireysel olayları anlayarak, onları bireyin yüklediği anlamlar doğrultusunda açıklamayı hedefler. Burada insan açıklama konusu edilen bir algılama objesi olarak değil bir anlama nesnesi olarak değerlendirilir. Çünkü insanı anlamak için ampirik sonuçlar yeterli değildir. Bu nedenle insana dair her şeyle ilgilenmek gerçek bir anlamaya doğru atılması gereken ilk adım olarak görülür.

Bir anlama ve yorumlama sanatı olarak hermenötik, kutsal olan ile birey arasındaki ilişkisel süreçte de etkin olarak kullanılır. Bu bağlamda manevi danışmanın danışanıyla

[374] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 415.
[375] Emre Öztürk, "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü", *Sanat ve İnsan Dergisi* 1/1 (2009), 28-29.

kurduğu yorumsal süreçte, kutsal metnin anlaşılması, açıklanması ve yorumlanması noktasında hermenötik yaklaşımdan yararlanılabilir. Hermenötik süreç, Tanrı imgelerinin danışan tarafından nasıl yorumlandığının anlaşılmasını sağlar. Bu doğrultuda, danışanların zarar görmüş Tanrı imgelerini, kutsala dair bilişsel yanılgılarını ortadan kaldırmak manevi bir yorumbilimin temel görevidir. Nitekim gerçek dini bilgilerle değil danışanın temellendirilmemiş sanılarıyla şekillenen olumsuz dini inançların elenmesi ve yerlerine doğru dini bilgilerin konulması manevi danışmanlığın asıl amaçlarındandır. Dolayısıyla manevi danışmanlık pratiğinde kullanılan hermenötik yöntem, danışanın dini algılarının, manevi ihtiyaçlarının doğru şekilde anlaşılmasında, tanımlanmasında hayati öneme sahiptir. O nedenle, pratik teoloji, insan deneyiminin çeşitliliği içinde kendini konumlandırdığı için hermenötik ile yakın ilişki halindedir.[376]

Manevi danışmanlık ilişkisi, manevi danışmanla danışan arasında yorumlamanın, anlamlandırmanın gerçekleştiği dinamik bir süreçtir. Manevi danışman ve danışan görünüşte ortak bir dili paylaşsalar da manevi danışmanlıkta bu gerçek bir iletişim için yeterli görülmez. Onlar, birbirleri tarafından nasıl anlaşıldıklarını test etmek için birbirlerinin zihinlerine bakma kapasitesine de sahip değillerdir. Bu nedenle manevi danışmanlık sürecinde 'acaba onun söylediğiyle benim anladığım aynı mı?' sorusu manevi danışman tarafından sürekli gündemde tutulması gereken bir sorudur.

Manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte kullanılan dilsel ifadeler tam olarak açıklanamayan geçmiş deneyimlerin izlerini taşır. Danışandaki ölüm, yalnızlık, hastalık ve acı gibi kavramlar süreç içinde değişen birçok anlama bürünebilir ve içinde bulunulan bağlama göre çeşitli şekillerde içeriklendirilebilir. Dolayısıyla manevi danışmanlık sürecinde kullanılan hermenötik yaklaşım, manevi danışmanların anlam geliştiriciler olarak danışanları anlayabileceği ve onlar tarafından anlaşılabileceği bir ilişkinin gerçekleşmesine aracılık ettiği için dikkate değer bir yaklaşımdır.

[376] Oholiabs Danladi Tuduks, *Healing and Reconciliation in a Dysfunctional Relationship: Towards Inter-religious Functional Relationships in Northern Nigeria* (Stellenbosch: Stellenbosch University, 2019), 12-13.

2.2.1. Bireyler Arasında Anlama Sorunsalı

İnsan, varlığını sürdürebilmek için anlamaya ve anlaşılmaya ihtiyaç duyar. Bir insan etkinliği olarak felsefe, öncelikle bireyin kendisini düşünme nesnesi edinmesi gerektiğini imler. Bireyin kendisi dışındakileri anlama çabası da aslında onun kendisini sorgulama ve anlama çabasıyla iç içedir.[377] Tezin bu bölümünde insan ilişkilerinde gerçek anlamanın imkânı tartışılmış ve 'acaba zor da olsa bireyler arasında gerçek anlama mümkün müdür?' sorusuna yanıt aranmıştır. Bölüm içinde, bireyler arasındaki anlama sorunsalı**,** manevi danışmanlıkta etkin olarak kullanılan model ve metotlar arasından yorumlama/hermenötik yaklaşım göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılmıştır.

Dünya içinde varlık olarak insanı anlamak ve onu tüm yaşamsal bağlamları içinde değerlendirmek ontolojik temelli felsefi antropolojinin temel amacıdır. Bir var olan olarak insanın, düşünen-bilen bir diğer insanla-özneyle karşılaşması sonucu ilkin bilme edimi ve akabinde iletme edimi oluşur. Var olanların bilindiği ve bu bilinenlerin iletildiği süreç gittikçe yoğunlaşarak birbirinin içine giren sorun öbeklerini meydana getirir. Çotuksöken'e göre anlama, anlaşılmak istenilen ile araya uygun bir mesafe koymayı gerektirir. Fazla yaklaşmak kadar fazla uzaklaşmak da güçlükler doğurabilir.[378] Bu bağlamda bireyler arasında anlama sorunsalının ele alındığı bölümde söz konusu sorunsal, manevi danışmanlık pratiğiyle ilintili olarak, anlamanın önemine ve gerekliliğine referansla incelenmiştir. Bu doğrultuda genelde insan ilişkilerinde özeldeyse manevi danışmanlık ilişkisinde gerçek bir anlamanın nasıl sağlanabileceği ya da sağlanıp sağlanamayacağı tartışılmıştır.

Manevi danışmanlıkta karşılıklı konuşarak anlama, açıklama, yorumlama ve anlamlandırma oldukça önemlidir. Danışmanlık edilen bireyin etkin şekilde dinlenilmesi ve gerçekten anlaşılması danışmanlık sürecinin olmazsa olmazlarındandır. Manevi danışman danışanı bir kitap gibi okuyup anlamalı hatta yorumlayabilmelidir.[379] Bu bağlamda manevi danışmanlığın temel amaçlarından biri *yorumlama becerisi geliştirme*dir. Bu beceriyle amaçlanan, danışanın kendisini anlamasına, hayatına ilişkin

[377] Nurten Öztanrıkulu, "Aristoteles ve İnsan Doğası", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, ed. Yavuz Kılıç, çev. Tuncay Saygın (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011), 270-71.
[378] Bk. Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak*.
[379] Arslan Karagül, "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)", *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 5-27.

doğru değerlendirmeler yapmasına, varoluşunu anlamlandırmasına ve davranışlarını şekillendiren gizil yönlerini fark edebilmesine yani danışanın kendi hayatını etkin şekilde yönetebilmesine yardımcı olmaktır. Böylelikle manevi danışman, danışanın hayat tecrübesiyle, inanç ve değerleri arasında köprü işlevi görerek, danışanın kendisiyle, aşkın olanla ve çevresiyle sahici ilişkiler kurmasına aracılık edebilir.[380] Bu aracılıkta, danışanın gereksinimleri doğrultusunda uygun görülen manevi kaynaklar seferber edilerek, danışana destek olunmaya çalışılır. Manevi danışmanlıkta anlama ve yorumlama süreci doğru şekilde etkinleştirilebilirse, danışanın hayatını, ilişkilerini bilinçli bir şekilde inşa etme süreci başlatılabilir. Bu noktada hem manevi danışmanın kendisini ve danışanını anlaması hem de danışanın kendisini ve manevi danışmanını anlaması gerekli görülür.

Manevi danışmanın kendisine anlatılanı ya da söze dökülmese de diğer ifade yollarıyla anlatılmak isteneni gerçekten anlayabilmesi için danışanına içten bir ilgiyle yönelerek, onu gerçekten dinlemesi gerekir. Bu bağlamda Rogers'ın kendisine sorduğu soru tüm zamanlar için geçerli bir soru olarak manevi danışman tarafından hep gündemde tutulması gereken bir sorudur. O, "Yarının İnsanı" adlı eserinde bireyler arası anlamanın imkânına ilişkin şöyle sorar: "Bir başkasının iç dünyasının seslerini duyabilir, seslerini hissedebilir miyim? Söyledikleri benim içimde, onun bildiği kadar, korktuğu ancak yine de iletmek istediği anlamları da hissedebileceğim denli derin bir şekilde tınlayabilir mi?"[381] Rogers'e göre bir kişi gerçekten duyulduğunu hissettiğinde derin bir tatmin hissini tecrübe eder ve değişim sürecine daha açık hale gelir. Nitekim danışan için aslında olmadığı bir kişi gibi algılanmak oldukça rahatsız edicidir.[382]

İnsan insana ilişkilerde gerçekten anlaşılmaya duyulan açlık, giderilmesi gereken ciddi bir eksikliktir. Bu bağlamda tüm danışmanlık süreçlerinde, açıkça dile getirilenin ya da farklı şekillerde gösterilenin arkasında yatanı yani işaret edileni anlama ve yorumlama becerisi olarak içeriklendirilen hermenötik yeterlilik, danışmanda geliştirilmesi gereken temel bir yeterlilik olarak görülür. Bu doğrultuda Nussbaum'un da vurguladığı üzere pratik akıl, eleştirel düşünme kapasitesiyle insanın kendisini ve diğer var olanları doğru anlamasına aracılık eder. Ayrıca özneler arası ilişkilerde iyi niyet, merhamet, saygı gibi

[380] Ayten vd. (ed.), *M.D.R*, 1/112.
[381] Carl Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012), 24.
[382] Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk, 28.

temel değerlerin etkinleştirilmesi, doğru anlamanın gerçekleşmesi için gerekli olan etik arka planı hazırlar.[383] İnsan ilişkilerinde gerçek bir anlamanın ortaya çıkması ancak bu koşullar yerine getirildiğinde umut edilebilir.

Manevi danışman-danışan arasındaki diyalojik ilişki anlama eksenli bir ilişki olduğu için manevi danışmanlık pratiğindeki anlama ve yorumlama sürecine eleştirel yaklaşılması, alan için geliştirici olabilir. Manevi danışmanlıkta iyileşmenin gerçekleşmesi için danışanın kendisine ve kendi dışındaki varlığa ilişkin anlam çerçevelerinin gerçek bir anlamayla şekillenmesi gerekir. Tüm danışmanlık uygulamalarında danışmanın, danışanıyla arasındaki anlama sorunsalı üzerine farkındalığı ve gerçek bir anlamaya ulaşabilme uğruna gösterdiği çaba nitelikli bir danışmanlık ilişkisinin kurulmasının ön şartı olarak görülür. Çünkü sadece empatik dinleme ya da diyalog yoluyla iletişim kurma, içten bir anlama çabasının olmadığı yerde danışanın sağaltımı için yeterli olmayabilir.[384]

Bireyler arasındaki anlama sorunsalına odaklanılan bu bölümde *başkalarını anlama* üzerinde ısrarla duran Dilthey'in konuyla ilgili felsefi görüşlerine değinmek yerinde olur. Dilthey'e göre anlama, kendi varlığımızın öznel sınırlarını aşarak başka insanlara ait ruh durumlarını içten yaşamakla ilişkilidir. Böylelikle kendi *ben*imizin bir başka *ben*e aktarılması sağlanır. Kendi *ben*imiz içinde bir başka *ben*in oluşumu, anlamayı olanaklı kılar.[385] Bu bağlamda birey, karşısındakinin ruhsal durumunu anlamak için onun davranışlarına, seslerine yani beden diline odaklanır. Buradaki anlama sadece dışsal bir anlama değildir. Çünkü birey karşısındakinin ruh halini bizzat kendisine uyarlayarak anlamaya çalışır. Başka bir insanın ruhsal yaşantısını anlamak analojik bir yöntemle olur. Yani kendisi dışında birisini anlamak isteyen birey söz konusu kişinin herhangi bir yaşantısını kendi hayatında meydana gelen benzer yaşantılarla ilişkilendirerek anlar.[386]

Manevi danışmanlıkta da manevi danışmanın danışanını anlayabilmesi, onunla kurduğu özdeşlik ilişkisi üzerinden sağlanır. Nitekim Dilthey'e göre bir başkasının varoluşu yani yabancı varoluş; jestler, sesler, eylemler gibi duyu verileri aracılığıyla bireye dıştan verilidir. Birey ancak bu tekil işaretlerle duyumlanan şeylerin kendisinde yeniden

[383] Nikravan, *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*, 38-40.
[384] Bk. Louw, "Philosophical counselling".
[385] Metin Becermen, "Dilthey, Heidegger ve Gadamer'de Anlama Sorunu", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/6 (2004), 46.
[386] Toprakkaya, "Felsefi Hermeneutik", 75-92.

kurulması yöntemiyle yani transpozisyon yoluyla bunları o varoluştaki içsel olana bütünler. "Tekil olarak şekillenmiş bir bilinç, böyle bir yeniden kurma ile yabancı ve tamamen başka bir yapıda olan bir tekilliğin objektif bir bilgisini nasıl elde edebilir ve buna hangi yöntemle ulaşabilir?" diye soran Dilthey'in bu bağlamda önerdiği yöntem *anlama yöntemi*dir.[387]

Dilthey felsefesinde anlamayı sağlayan çeşitli anlam kategorileri vardır. Bunlardan ilki *iç-dış kategorisi*dir. Bu kategori, insanın duygu, düşünce ve niyetlerinin dışarıya yansıtılmasına işaret eder ve bu dışarıya yansıtılan ifadelerin o insanın zihninde nelere karşılık geldiğini anlamayı sağlar. Ancak, bu kategoriye bağlı bir anlama her zaman doğru anlamaya götürmez. Çünkü insanın dışa yansıyan ifadelerinin onun içsel sürecini eksiksiz gösterdiğinin bir garantisi yoktur. Anlamayı sağlayan ikinci kategori *parça-bütün kategorisi*dir. Bu kategoride ifadelerin birbiriyle ilişkisi temel alınır. Parçanın içinde bulunduğu bütünlüğü bilmenin anlamayı zenginleştireceği düşünülür. Anlamayı sağlayan üçüncü kategori *güç kategorisi*dir. Güç kategorisi, insanı, dış dünyayla kurduğu ilişkiler açısından değerlendirir. Bu kategoride anlama, çevresini etkileyen ve çevresi tarafından etkilenen bir varlık olarak insanın üzerinde baskın olan varoluşsal durumların anlaşılmasıyla koşut olarak gerçekleşir. Dördüncü kategori *değer kategorisi*dir. Değer kategorisinde insan, hisseden bir varlık olma durumuyla ilişkili olarak ele alınır ve anlamanın onun duygusal durumuyla bağlantısı üzerinde durulur. Burada, insanın, kendisi için duygusal bir anlam ifade etmeyen durumları anlama konusunda yetersiz kaldığı belirtilir. Dilthey'de anlamayı sağlayan son kategori *araç-amaç kategorisi*dir. Bu kategoriye göre ise insan, amaçları doğrultusunda anlar.[388]

Kendini anlamaya çalışan aynı zamanda diğerleri tarafından da anlaşılmaya ihtiyaç duyan bir varlık olarak insan özdeşlik yoluyla başkalarını anlarken, başkaları aracılığıyla da kendisini anlayabilir. Yani kendini anlama başkalarına göre kendini anlamadır. İnsan anlaşılmış olmak için ötekinin varlığına ihtiyaç duyar. Dilthey, *özne*nin imkânını, kişinin, kendi tekilliğini ancak başkalarıyla karşılaşmaları dolayımında deneyimlemiş olmasına

[387] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011) 92-93.
[388] Sengün M. Acar Vanleene, "Wilhelm Dilthey'da 'Anlama' Üzerine", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), 159-171.

bağlamaktadır. Yani *ben* diyebilmek ancak toplumsallık-tarihsellik ortamında bulunmakla mümkündür. Ona göre, başkaları yoksa bir *ben bilinci* oluşamaz.[389]

İnsanın kendini anlamasıyla yabancı olanı anlaması arasında fark vardır. Yabancı olan dışarıdan gözlemlenir, belirli yönleri bir araya toplanır ve onun hakkında bir şablon oluşturulur. Fakat içsel olana yani kişinin kendisine bakışta, dolayım olmaksızın bir kalkış noktası, bir perspektif bulunamaz. Burada dolayım, kişinin kendisini, diğer insanları anlama yolu üzerinden anlamasını içerir. Böylelikle başkasında kendimizi görme imkânının sınırlarında, kendimiz hakkındaki bilgimizin sınırları şekillenir.[390] Stanislaw Obirek bu durumu "kim olduğumuzu bilmiyoruz ancak sürekli bize yakın olan, kendimizi fark etmemizi sağlayan kişilerden kim olduğumuzu keşfediyoruz"[391] diyerek ifade eder.

S. Obirek'e göre gerçek bir diyalog, kişinin kendi bakış açısını değiştirmesine engel olan bariyerlerin yıkılmasıyla mümkündür. Muhatapların diyalog esnasında, önceki durumlarını ısrarla koruması hem karşılaşılan ötekiye hem de kişinin kendi benliğine karşı sadakatsizliğidir. Bu sadakatsizliğin aksine anlama, ötekinin, *ben*e tabi kılınmasıyla değil, *ben* ve *sen*in, eş deyişle her bir muhatabın kendisini diğerine açmasıyla gerçekleşir.[392] Obirek'in işaret ettiği şekilde kurulan bir manevi danışmanlık ilişkisinde hem manevi danışman hem de danışan için yeni bilişler geliştirebilme, değişip yenilenebilme imkânı doğar.

Dilthey gibi Gadamer de başka insanlarla yan yana gelmenin uyarıcı ve canlandırıcı boyutuna dikkat çeker. Ona göre, ötekiyle yan yana gelmek, bizi değiştirecek, yenileyecek farklı bir şeyle karşılaşmak demektir. Fakat bu karşılaşmanın pozitif etkileri ancak diyalog kurmayla ortaya çıkarılabilir. Gadamer'e göre öteki, bizi etkileyen, kendisini bize empoze edendir ve ötekiyle karşılaşma, bizden bağımsız olan, bize direnen bir şeyle karşılaşmadır. Ancak *ben,* bu ötekiyle karşılaşmada, bütünüyle pasif, güçsüz değildir; *ben*, ötekini aktif kendini anlama kategorilerine göre dönüştürendir. Aslında

[389] Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011), 92.
[390] Otto Fnedrıch Bollnow, "İfade ve Anlam", *Hermeneutik (Yorum bilgisi) Üzerine Yazılar*, ed. Doğan Özlem, çev. Doğan Özlem (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 101.
[391] Zygmunt Bauman - Stanislaw Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 81-83.
[392] Bauman - Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, çev. Akın Emre Pilgir, 81-83.

ötekiyle karşılaşmamız, öncelikle bir ileri bir geri, bir o yana bir bu yana hareket, bir mücadele, bir etkileşimdir. O nedenle, söz konusu karşılaşmada temel olan şey, bizimle öteki arasında kurulan diyalogdur. Burada kullanıldığı şekliyle diyalog kavramının içinde hem ötekinin söylediği şeyi gönüllü dinleme, hem de birinin kendi görüş noktasını dogmatik biçimde öne sürmesinin reddi vardır.[393]

Özneyi merkeze alan, fakat onun bilme olanaklarını duyumlama-tasarımlama ilişkisiyle sınırlayan epistemolojik bir yaklaşım, insanın görünenin arkasında kalan isteme, hissetme, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma ve değer verme gibi yapıcı öğelerini tanımaktan dolayısıyla insanı anlamaktan uzaktır. Tinsel dünya, insan tarafından bu yapıcı ögeler eşliğinde kurulan bir dünyadır ve ancak öznenin iç deneyimde tanıdığı kendi totalitesini harekete geçirerek kavrayabilme imkânını bulabileceği bir nesne alanıdır. Dilthey, tüm bu öğelerin birlikteliğinde gerçekleştirilen kavrayıcı/hissedici edime *anlama* derken tinsel dünyanın da bir anlam dünyası olduğunu söyler.[394]

Tinsel dünya, tecrübe edilen, kabullenilen ilke, değer, kural, norm ve ide gibi tinsel öğeler ışığında görülebilecek olan insani-toplumsal etkinliklerin alanıdır. Bu dünya, açıklanmayı değil anlaşılmayı bekleyen bir dünyadır. Bu haliyle o, ancak tarihsel bilmenin yani duygulara, empatilere, sempatilere, antipatilere ve heyecanlara açık olan anlamanın konusu olabilir. Bahsi geçen tinsel ögelerin doğada karşılığı yoktur. Bunlar irrasyonel şeylerdir. Bir dinsel adanışın ya da bir duygu, bir değer olarak sevginin hiçbir rasyonalitesi yoktur. Fakat tinsel yaşam bu türden duygu, heyecan, değer ve normlara göre yönlenen bir süreçtir. Bu nedenle tinsel dünya, doğa bilimsel açıklamanın konusu olmazdan önce, anlamanın konusudur.[395]

Anlamanın gerçekleşmesini sağlayan her unsur Dilthey felsefesinde *dışlaştırma* olarak adlandırılır. Bu bağlamda Dilthey, elemanter anlama ve yüksek anlama ayrımını yapar. Ona göre elemanter anlama tekil bir dışlaştırmayı yine tekil olarak anlamaktır. Yüksek anlamada ise, bir tekil dışlaştırma kendinden hareketle anlaşılmaz ve burada anlamanın mümkün olabilmesi mutlaka dışlaştırma ile bu dışlaştırmada ifade edilmiş olan şey

[393] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 113.
[394] Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 28-30. (bk. 11. ve 18. dipnotlar)
[395] Bollnow, "İfade ve Anlam", 89-95.

arasındaki *kurallı ilişki*ye bağlıdır. Elemanter anlamadan, yüksek anlamaya; basitten karmaşığa doğru bir geçiş vardır. Verili bir dışlaştırma ile anlayan arasında ne kadar uzaklık/yabancılık varsa, o kadar belirsizlik meydana gelir. Anlamada bir iç zorluk, bir çelişki ortaya çıkmışsa, bu durumda yüksek anlama formuna başvurulur. Dilthey'e göre susmayı tercih eden veya meramını yanlış anlatan bir insan, yaşantı – ifade - anlama arasındaki normal bağın zedelenmesine aracılık eder ve bu zedelenme, anlamanın yüksek formlarına geçmeyi gerekli kılar. Otto Friedrich Bollnow, bu durumu Dilthey'den şu alıntıyı yaparak açımlar:

> *Birini gülerken gördüğümde ve bunun bana göre hiçbir sebebinin olmadığını sandığımda veya birisi masum bir bakıştan büyük bir rahatsızlık duyduğunda, ben artık bunları doğrudan anlayamam. Ve işte anlamanın yüksek formuna geçiş, benim artık ilgili kişinin tüm yaşamına geri dönerek, o kişinin özel yaşam koşullarına ve o kişinin karakterine yönelerek, daha önce bana anlaşılmaz görüneni anlaşılır kılma çabamla gerçekleşir. Artık burada ancak bütünden hareketle, benim için bulmacamsı görünen şeyi açık hale getirebilirim. Demek ki elemanter anlama süreci içinde şüphe ve belirsizliklere düşülebilir ve 'artık anlayamama durumu'na geçilebilir. Bu 'artık-anlayamama durumu'na gelindiğinde, anlamanın yüksek formlarına ihtiyaç doğar. Yüksek anlama bildik olanın alanı içinde belirsizliğin ortaya çıktığı bir sınırda harekete geçer.*[396]

Dilthey'in anlama formlarına dair yaptığı ayrım, manevi danışmanlık özelinde, danışmanın elemanter anlamayla üstesinden gelemediği durumlar olabileceği ve bu tür durumlar gerçekleştiğinde danışmanın anlamanın yüksek formlarına yönelmesi gerektiği şeklinde yorumlanabilir.

Dilthey'den sonra Gadamer de bireyin, ötekinin objektif bilgisini nasıl elde edebileceğini sorgular. O, bireyin kendi tecrübelerinden yola çıkarak diğer insanları tanımak ve onların davranışlarını öngörmek için işlevselleştirdiği çeşitli *sen tecrübeleri*nden bahseder. Burada ilkin öteki insanı, bizim tecrübe ettiğimiz herhangi bir başka olay ya da sürece referansla anlama söz konusudur. Ötekinin varlığı, bizim kendi amaçlarımızı yerine

[396] Bollnow, "İfade ve Anlam", 94-95.

getirmeye yardım eden bir araçtır. *Sen*e karşı böyle bir davranış bencillikten başka bir şey değildir.

*Sen tecrübesi*nin ikinci türü, ötekinin bir kişi olduğunu kabul etmekten geçer. Fakat bu ilişki bir mücadele ilişkisidir. Partnerlerden biri diğerinin üzerinde üstünlük kurar ve diğerinin iddialarını bildiğini, üstelik onu yetkin bir anlamayla anladığını öne sürer yani ötekini, ötekinin kendisini anladığından daha iyi anladığını iddia eder. Başka birisini çok iyi anladığını, onu gerçekten tanıdığını iddia eden partner, diğer partneri kendi iddialarını meşrulaştırma imkânından mahrum bırakır. 'Ben seni çok iyi tanıyorum' iddiası kimi zaman muhatabın *olmakta olma* durumunun yani değişme potansiyelinin görmezden gelinmesine neden olur ve bu da partnerler arasında anlamaya yönelik bir engel teşkil eder. O nedenle muhatapların birbirini ön anlamayla sınırlamaması oldukça önemlidir.

Gadamer'e göre *sen tecrübesi*nin üçüncü aşamasında *sen*i bir kişi olarak kabul etmenin ötesine geçilerek *sen*in söylediği şeyi gerçekten dinlemek devreye girer. İnsan ilişkilerinde önemli olan, *sen*i hakiki sen olarak tecrübe etmektir. *Sen*i gerçekten tecrübe etmek, onun iddiasını görmezden gelmeyerek, ona, bize bir şey söyleme imkânı tanımaktır. Bu tür bir *başkasına açık olma hali* olmaksızın hakiki bir insani ilişki kurulamaz. Dolayısıyla birini işitmek, ötekine açık olmayı gerektirir.[397]

Gadamer'in *sen tecrübesi* kavramlaştırmasından yola çıkılarak denilebilir ki: Ancak iki insanın birbirini içtenlikli şekilde duyabildiği yerde gerçek bir anlamadan söz edilebilir. Böyle bir diyalogda muhataplar açık fikirlidir ve düşüncelerini değiştirmeye hazırdır. Bu bağlamda manevi danışmanlıkta danışanın gerçekten anlaşılması için önce onun söylediklerinin etkin bir şekilde dinlenilmesi gerekir. Danışan tarafından anlaşılmak içinse manevi danışmanın kendisini doğru şekilde ifade etmesi beklenir. Fakat manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte bu koşulların tamamı yerine getirildiğinde dahi anlamanın ve anlaşılmanın gerçekleşmesinin garantisi yoktur.

Bireyler arası anlama sorunsalı ekseninde kadim filozof Sokrates'in düşünceleri de modern manevi danışmanlara yol gösterici niteliktedir. Sokrates'in Phaidros'la, retorik ile ilgilenenlerin vasıfları üzerine girdiği diyalog, manevi danışmanlık bağlamında,

[397] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, 2/139-140.

anlama sorunsalı üzerinden değerlendirilebilir. Diyaloğun başında Sokrates, retorikçilerin yapmaları gereken ilk şeyin ruhun doğasını kavramak, ruhun neden etkilendiğini ve neyi etkilediğini incelemek olduğunu söyler. Bu bağlamda Sokrates tek tek insan ruhu üzerinde durur ve ruhun türlerinden söz açar. Hangi ruhun hangi konuşmayla yola geldiğini ya da hangi diyaloğun hangi insana uygun olduğunu sorgular. Ona göre ruh çok türlüdür ve kişiden kişiye değişir. İnsanların türleri farklı olduğuna göre kurulan diyalog ve söylenceler de farklı olmalıdır. Ayrıca, bir retorikçinin ne zaman konuşması, ne zaman susması gerektiğini, ne zaman kısa ve öz, ne zaman yoğun konuşması gerektiğini, öğrendiği şeylerden hangilerini kullanması gerektiğini ve hangi sözlerin ne zaman gereksiz olduğunu çok iyi bilmesi gerekir.[398] Sokrates'e göre, retorikçi karmaşık ruhlara kendileri gibi karmaşık ama uyumlu; sade ruhlara da sade konuşmalar yapması gerektiğini aklından çıkarmamalıdır.[399]

Sokrates'in retorikçide aradığı özelliklerin tamamında, retorikçinin öncelikle karşısındakini gerçekten anlamaya odaklanması gerektiği bir önkoşul olarak sunulur. Sokrates'in retorikçi üzerine düşünümlerinden yola çıkılarak manevi danışmanın, modern manevi danışmanlık faaliyetleri kapsamında zaman zaman Sokrates tarzı bir retorikçi gibi davranması gerektiği söylenebilir. Bu doğrultuda Sokrates'in retorikçilere tavsiyelerinden esin alınarak, manevi danışmanlıktaki söylem türünün danışanın içinde bulunduğu somut-soyut bağlama göre belirlenmesi gerektiği düşünülebilir. Çünkü her bir danışanın kendine özgü bir dünyası vardır ve bir manevi danışman öncelikle danışanın dünyasına dair etraflıca bilgi edinmelidir.

Sokrates'in *ruhu iyileştiriciler* üzerine sorgulayıcı tavrı, çağdaş manevi danışmanları, sahip olmaları gereken temel yeterlilikler üzerine tekrar tekrar düşünmeye davet ederken aynı zamanda bir manevi danışmana, aynı frekansta buluşamayacağı danışanlarla karşılaşmasının olağan olduğunu hissettirir. Bu doğrultuda hem manevi danışmanın hem de danışanın iyi niyetle kurduğu bir manevi danışmanlık ilişkisinde bireyler arasında her zaman yetkin bir anlamanın gerçekleşeceğinden emin olunamayacağı ancak böyle bir anlamanın umut edilebileceği söylenebilir.

[398] Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 90-91.
[399] Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 99.

Manevi danışmanlık uygulaması, danışanların ve manevi danışmanların aktif olarak anlamı yorumladıkları bir bağlamı veya süreci gerektirir. Danışman, yeri geldiğinde moderatör rolü üstlenerek söz konusu edilen ikili ilişkide gerçek bir anlamanın sağlanıp sağlanmadığını sorgulamalıdır. Bu doğrultuda hem kendi düşüncelerinin danışan tarafından anlaşılıp anlaşılmadığını hem de kendisinin danışanın düşüncelerini gerçekten anlayıp anlamadığını test etmelidir. Örneğin; manevi danışman kendi danışmanlık yeterliliklerine ilişkin geri dönüt almak için danışanına "seni doğru anladığımı düşünüyor musun?" gibi sorular yöneltebilir. Ya da manevi danışman danışanın anlattıkları üzerine bir anlama problemi yaşıyorsa, "henüz anlayamadım, bana biraz daha yardımcı olabilir misin?" şeklinde, aralarındaki diyalogsal sürecin daha iyi gelişmesini sağlayacak yönlendirmelerle danışanına yaklaşabilir. Unutulmamalıdır ki diyalog esnasında ancak gerçek bir anlama sağlanabilirse, ilişkinin derinliğinden ve açıklığından bahsedilebilir. Manevi danışmanlık ilişkisinde gerçek bir anlamaya ulaşılması için tüm bu anlatılanlara paralel olarak sevgi ve sempatinin aktivasyonu, empatik düşünme becerisinin geliştirilmesi ve bireyin içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlamın bilinmesi gibi daha birçok faktörün üzerinde özenle durulması gerekir.

2.2.1.1. Anlama Sorunsalı Açısından Sosyo-Kültürel Bağlam ve Ön Yargı

Maneviyat eksenli danışman-danışan ilişkisinde anlama, bireyin içinde bulunduğu sosyal, kültürel ve dinsel bağlamın bilinmesi koşuluyla gerçekleşebilir. İnsana dair her anlama çabası bu bağlamların dikkate alınmasını gerektirir. Tezin bu bölümünde zamansallığın ve mekânsallığın anlamı etkilediği gerçeğinden hareketle, insan insana ilişkilerde anlamanın gerçekleşmesinde bireyin içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlamın önemi ve ön yargının neliği üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

"Yanılgının, sarılıktaki safradan veya kuduzdaki zehirden daha az etkisi olduğunu mu zannediyorsun?"[400] diye soran Aurelius, şeyleri kendilerinde oldukları gibi görme yetisinin eksikliğinde bir anlama probleminin oluşabileceğini ima eder. Aurelius'tan alınan esinle, var olana ilişkin gerçek bir anlamanın olmadığı yerde devreye giren yanılgıların çok tehlikeli olduğu ve bu tehlikeden kurtulmak içinse arı-duru düşünmek gerektiği söylenebilir. Burada kullanılan arı-duru düşünme ifadesi, insan ilişkilerinde

[400] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 64.

bireyin sosyo-kültürel bağlamını dikkate almayı, ona dair ön yargıları olabildiğince sınamayı gerektirir. Nitekim bir insandan diğerine uzanan anlama, ancak bireylerin içinde şekillendiği sosyo-kültürel bağlamı göz önünde bulundurmakla gerçek bir anlamaya evrilir. Çünkü kişisel yaşantılar ve bunların içeriğini oluşturup şekillendiren kültürel ve dini kaynaklar toplumun daha geniş tecrübesinin ve tarihinin bir parçasıdır. Kişisel anlatılarımız bizi kuşatan aile ve topluluk anlatılarında gömülüdür. Dini kabullerimiz de ötekilerin anlattığı, okuduğu, belgelediği ve bizimle paylaştığı anlatılarla biçimlenir. Benzer şekilde Tanrı tasavvuru da bireyi çevreleyen toplumun kültürel ve dini bağlamı içerisinde şekillenir.[401] Dolayısıyla manevi danışmanlıkta danışman, hizmet verdiği sosyo-kültürel ortamdaki geleneklere, dini kabullere ve temel değerlere ilişkin yeterli bilgi birikimine sahip olmalıdır. Bu özellikle çoğulcu toplumlarda geniş bir hedef kitleye sahip olacaklarından dolayı onlar için bir zorunluluktur.[402]

Hermenötik yöntemi özgün bir şekilde geliştiren filozoflardan olan Paul Ricoeur'a göre, her türlü anlayış, yorumcunun mevcut inançlarından, kişisel deneyimlerinden, teorilerinden ve ait olduğu daha büyük grupların kültüründen, tarihinden etkilenir. Bu atmosfer yorumcunun ön anlayışını oluşturur. Hermenötik bakış açısına göre, bilgi doğrulanabilir tek gerçek değil, bir ön anlayışın ötesine geçme girişiminde açığa çıkan bir dizi yeni fikirdir. Bu fikirler ekseninde yeni anlayışlar şekillenir. Bu, gerçek bilimin mümkün olmadığı anlamına gelmez; sadece ön yargıların, temel kabullerin farkındalığıyla hareket edilmesinin önemine işaret eder. Benzer şekilde dini faaliyetler de ancak ilişkisel, kültürel ve teolojik çevreleri bağlamında değerlendirildiklerinde anlaşılabilirler.[403]

Tüm danışmanlık uygulamalarında danışmanın kullandığı teknikler, yaklaşımlar onun benimsediği değerler sisteminin etkisinde kalır. Nesnel ölçütlerle araştırma yapıldığı iddia edilse dahi bu ölçütlerin seçiminde yine öznel değer yargıları devreye girer. Dolayısıyla değerden bağımsız bir terapinin neredeyse imkânsız olduğu söylenebilir. Örneğin; seküler bir danışman, benimsediği bazı pragmatik ve hümanist görüşler doğrultusunda Tanrı'ya göreceli kayıtsızlık gösterebilir. Bu doğrultuda danışmanlık

[401] Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 49-50.
[402] Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi", 400.
[403] James M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality* (New York: Springer, 2009), 36.

sürecinde insanların Tanrı ile olan ilişkisi ve manevi faktörlerin davranışı etkileme olasılığı göz ardı edilebilir. Diyalog boyunca Tanrı veya din sözleri belirsizleşebilir ve birçok danışan için hassas ve değerli olan *kutsal*ın sansürlendiğine tanık olunabilir.[404]

Psikoterapi ile dini bütünleştirme konusundaki araştırmalarıyla tanınan çağdaş psikolog Allen E. Bergin alternatif manevi bir yaklaşım önerir. Ona göre, bu alternatif manevi yaklaşımın dayandığı değerler toplumun yenilenmesinde önemli olan bileşenleri içinde barındırır. Pragmatik ve hümanist değerlerin önemli erdemlere dayanmasına rağmen insanın ve dolayısıyla toplumun ruhsal sağaltımı için yeterli olmayabileceğini söyleyen Bergin, 'öyleyse bunlara alternatif değerler neler olmalıdır?' diye sorar. İlk ve en önemli değer Bergin'e göre Tanrı'nın varlığıdır. Tanrı'ya imanla şekillenen bir yaklaşım, maneviyatın, iyi bir yaşam için benimsenen değerleri daha da güçlendirdiğini varsayar.[405] Bu bağlamda çağdaş felsefeci Kenan Gürsoy da iman sahibi birey için, "felsefi tefekkür insan zihninin nüfuz etmek istediği yaratılıştaki o düzenin ve ahengin anlaşılması 'anlamlı bütünün' kavranması ve 'değer bilincinin' oluşturulması bakımından önemlidir" derken felsefi akıl yürütmelere dayalı çıkarsamaların sonrasında iman *sıçraması/hamlesi* yapılabileceğini belirterek felsefenin, varoluşsal bir değer taşıyan iman alanıyla ilişki halinde olabileceğini esinler.[406]

Klinik pragmatizmin ve hümanist idealizmin, teistik pozisyonu dışlama eğiliminden sıyrılması gerektiğini savunan Bergin, teistik danışmanlığın da hümanist ve pragmatistler tarafından savunulan ampirizmi dikkate alması gerektiğini söyler. Bu iki yaklaşımın da birbirinden öğreneceği çok şey olduğunu iddia eder. Bu bağlamda Bergin'e göre profesyonelce uygulanmaya çalışılan bir danışman-danışan ilişkisinde dahi danışmanların zaman zaman kendi inanç sistemlerinin etkisi altında kalabileceğinin kabul edilmesi gerekir. O nedenle danışmanların kendi değer sistemleri hakkında daha açık ve dürüst olması beklenir; nitekim danışmanlık etiği bunu gerektirir. Bir danışman istemeden de olsa danışanını kendi genel kabullerine çekmekten kaçınmalıdır; bunu başarabilmek içinse danışmanın önce kendi değerleriyle yüzleşmesi gerekir. Nasıl ki bir

[404] Allen E. Bergin, "Psychotherapy and Religious Values", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48/1 (1980), 95-105.
[405] Bergin, "Psychotherapy and Religious Values", 95-105.
[406] Kenan Gürsoy, *Birleyerek Oluşmak, Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar* (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2016), 20.

danışman, muhatabından kendi algılarını, değer yargılarını incelemesini bekliyorsa kendisi de aynı şeyi yapmalıdır. Böylelikle danışmanın danışanı anlama ve ona yardım etme kapasitesi artacak, kendini kandırma ve rol yapma azalacaktır; kişisel uyum gelişecektir.[407]

Tekil bireyler arasında birbirini anlamanın nasıl meydana geldiği sorusuna yanıt arayan Dilthey, hepimizin içine batmış olduğu, bizi çepeçevre kuşatan bir birliktelik ortamından bahseder. Dolayısıyla biz önce verili *nesnel tin* içinde ortaklaşa olanı anlarız ve daha sonra bu anlama temelinde diğer tekil bireyleri de anlamış oluruz. Buradan yola çıkılarak Dilthey'in anlama yönteminde *nesnel tin*in önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Nitekim anlama, ortaklaşalığın içindeki insan yaşamından hareketle paylaşılan bir dünyada yani insanın başkalarıyla etkileşim halinde olduğu bir dünyada gerçekleşmektedir. Ayrıca Dilthey'e göre, bir diğerini anlamak için onun söylediği her kelimenin analiz edilmesi gerekli değildir; paylaşılan ortak kabuller onu anlaşılır kılar. Bu doğrultuda anlama, birinin deneyiminin diğerinin bilincinde yeniden kurgulanarak bilinmesidir.[408]

Dilthey, insanın bir şeyi anlarken öncelikle bazı işaretlere ihtiyaç duyduğunu söyler. İnsanın duyularına hitap eden ve içte olanın bilinmesini sağlayan bu işaretler, *ifadeler*dir. Her türden anlamanın gerçekleşebilmesi, ifadelerin varlığıyla olanaklıdır. Dolayısıyla anlamayı anlamak için öncelikli olarak anlaşılması gereken şey, ifadelerdir. Çünkü ifadeler, insan eylemlerinin doğal belirtileridir ve anlama bu belirtiler üzerinde gerçekleşir. Bir ifadenin anlaşılması için öncelikle ifade edilen konunun anlaşılması gerekir. Sonrasında, dile getirilen bilginin tecrübe dünyasıyla ilişkisi kurulmalıdır. Ancak bundan sonra konuşan kişi hakkında doğru bilgi elde edilebilir.[409]

Birey, gerçekte bir ifadeyi, içeriğini anlamadan anlayamadığı gibi bir insanı da onun kendini ifade ediş tarzını anlamadan anlayamaz. Zihinsel bir işlem sürecini gösteren her tür davranış, dil içinde kullanılan sözcükler, insanların iletişim sağlamak için ürettiği işaretler ve gerçekleştirilen eylemlerin her biri birer ifadedir. İfadeler öncelikle duyulara hitap ettiği için ilk olarak bu ifadelere ilişkin bir algılama gerçekleştirilir. Fakat ifadenin algılanması, anlamanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Algılanan ifade, ancak

[407] Bergin, "Psychotherapy and Religious Values", 95-105.
[408] Emre Öztürk, "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü", 25.
[409] Vanleene, "Dilthey'de Anlama", 159-171.

arkasındaki zihinsel sürecin kavranmasıyla anlaşılır hale gelir. İnsanın, bir işaretin ifade olduğunu anlaması, ifadenin arka planındaki anlamı anlamasına bağlıdır. Bir işaretin ifade olduğu anlaşıldıktan sonra bu sefer ifadenin anlaşılması gerekir. İfadenin içeriği anlaşılmadan, anlama gerçekleşemez.[410]

Dilthey'e göre, algılanan işaretin bir ifade olup olmadığını anlamanın iki temel koşulu vardır. Bunlardan ilki, insana ait özelliklerin neler olduğunu tanımak, diğeri ise ortak bir kültürel arka plana sahip olmaktır. İnsana ait özelliklerin tanınması, anlamak isteyen kişinin kendi deneyimlerinden ve dünyayla kurduğu ilişkiler ağından yola çıkılarak bir işaretin ifade olduğunun anlaşılmasıyla sağlanır. İnsan, ancak kendisine ait bilgiden hareketle söz konusu işaretin bir ifade olduğunu anlayabilir. İfade ile kurulan ilişkide insanın kendi deneyimlerinden hareket ettiğini belirtmek ise, aslında insanın içine doğduğu ve içinde yaşadığı kültürel alana işaret etmektedir.[411]

Bir insanı anlamak, onun yaşamını, tarihsel ve sosyal boyutunu incelemekten geçer. Başka insanların da bizim gibi olduklarına dair geliştirilen bilinç her çeşit insani anlamanın ön koşuludur. Bu temel kabul, insanı insana yaklaştıran, anlamayı ve anlaşılmayı olanaklı kılan bir söylemin zemininde yatar.[412] Bu bağlamda Kartacalı şair Terentius'un "insanım, insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir"[413] sözlerinin hatırlanması yerinde olur. Görüldüğü üzere burada Terentius, insanın insan olmaklığından dolayı diğeriyle paylaştığı ortak zemine vurgu yapar. Bu bağlamda Alâeddin Şenel de " 'aynı koşullar içinde bulunsaydım ben de aynı konumda bulunabilir, benzeri şeyleri yapabilirdim' demeyen, ne kendini ne başkalarını anlamıştır ne de insanlık tarihini anlayabilir,"[414] diyerek insanın insana benzerliğinin altını çizer.

İnsanın bir diğer insanı ötekileştirmesinin yanlışlığına vurgu yapmak için alıntılanan yukarıdaki sözler manevi danışmanlığın insana bakış açısını yansıtır niteliktedir. Dolayısıyla *başkasının ben*ini *anlama* çabası üzerine şekillenen bir manevi danışmanlık ilişkisinde, farklılıkların eksiklik olarak görülmemesi ve insanın insana benzerliğinin kabul edilmesi oldukça önemlidir. Nitekim yardım eden pozisyonunda olan manevi

[410] Vanleene, "Dilthey'de Anlama", 159-171.
[411] Vanleene, "Dilthey'de Anlama", 159-171.
[412] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 36-37.
[413] Bk. Kartacalı şair Terentius, "Homo sum; humani nil a me alienum puto" (Erişim 21 Ağustos 2020).
[414] Alâeddin Şenel, *Kemirgenlerden Sürüngenlere İnsanlık Tarihi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 5.

danışmanla yardım alan pozisyonunda bulunan danışanın insan olarak birbirlerine herhangi bir üstünlükleri yoktur. Bu doğrultuda gerçek bir anlamanın ancak bireyler arasında insani bir üstünlüğün olmadığı yoldaşlık ilişkisinde ortaya çıkabileceği söylenebilir.

İnsanlar arasında doğru bir anlamanın gerçekleşebilmesi ortak duygularla, dille ve ortak tecrübelerle mümkün olur. Hermenötik anlama, pay alan bir anlamadır; eşdeyişle konuşanın hayatına katılmadır.[415] İnsana ilişkin salt görünenin arkasındaki gerçekliğin bilgisine ulaşılabilmesi için sadece ifade edilmiş söylemin içeriğinin yorumlanmasından daha fazla şeye ihtiyaç vardır. Anlamanın ortaya çıkması için söylemi, meydana geldiği kontekstiyle ilişkilendirmek gerekir. Bireyin ne söylediğiyle ne için söylediği arasındaki bağlantı, anlamanın özünü oluşturur. Dolayısıyla bir insanın söyleminin ve eyleminin anlaşılmasının temelinde, o insanın içinde bulunduğu bağlamın, sahip olduğu değerlerin ve hedeflerin anlaşılması oldukça önemlidir.[416]

Çağdaş filozof Max Scheler'e göre insan bilincinin yapısı gereği, her bireyde toplum herhangi bir şekilde içten hazır olarak bulunur. Sadece, insan toplumun bir parçası değildir; aynı zamanda toplum da insanın özden bir parçasıdır. İnsan bir topluluk varlığıdır, *benim* var olduğum ne kadar doğru ise, *bizim* var olduğumuz da o kadar doğrudur; bir *biz* olmadan *ben* de yoktur; *ben* sadece *biz*in bir üyesi değildir, aynı zamanda *biz* de *ben*in zorunlu bir üyesidir.[417]

Gadamer'e göre anlama, hem onu mümkün kılan hem de sınırlayan, tarihsellik ve dilsellik olmak üzere iki ilkeye dayanmaktadır. Birinci ilkeye göre, her türlü anlama belli bir toplumsal ve zamansal çerçevede, belli değerlerin ve ön-bilgilerin içinde gerçekleşir. İkinci ilkeye göre ise anlama, doğası gereği dilseldir. Bu iki ilke bir yandan bizim bilme özgürlüğümüzü sınırlarken, diğer yandan her türlü anlamayı mümkün kılar. Tüm bunlar diyalojik süreçte gerçekleşir. Gerçek bir anlamanın hedeflendiği bu diyalojik sürecin tecrübe edilebilmesi için öncelikle bireylerin iletişime gönüllü olmaları, sonrasındaysa

[415] Özcan, *Teolojik hermenötik*, 147.
[416] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 128.
[417] Bedia Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), 143-146.

soru sormaktan ve soruya muhatap olmaktan kaçınmamaları gerekir. Çünkü soru sorarken ve ilgi ile dinlerken, anlamak için gerekli olan açıklığa ulaşılabilir.[418]

Gadamer, herhangi bir anlamanın zeminini oluşturan ön bilgilerin varlığının yadırganacak bir durum olmadığını söyler ve bu bağlamda gelenek ve ön yargı üzerinde durur. Ona göre bütün bireyler anlayışlarını şekillendiren ön yargılara sahiptirler. Bu ön yargılar, bireyin kendi kültürel bağlamları tarafından oluşturulur ve süreç içinde bireyin bilincini etkiler. Hiç kimse kirlenmemiş bir gerçeğe erişimi garanti edemez.[419] Gadamer'e göre gelenek, atalardan miras kalan görüşleri, adetleri, alışkanlıkları, ahlaki ve hukuki kanunları içerir. Bu unsurlar, bireyin yaşam tarzını ve anlama şeklini belirler. Gelenek, anlamayı mümkün kılan ön fikirlerin veya ön yargıların taşıyıcısıdır. Bu doğrultuda gerçekliği ön yargısız bir şekilde yeniden inşa etmek mümkün değildir.[420]

Gadamer'e göre birey kendi anlamasının bağlı bulunduğu her şeyi kendisine açıklayamayacağı için, kendi anlamasının ön yargısız olduğunu da iddia edemez. Nitekim ön yargı, bir durumu belirleyen unsurların tümü nihai şekilde gözden geçirilmeden önce verilen yargı anlamına gelir. Öyleyse ön yargı, yanlış yargı anlamına gelmez; o, hem pozitif hem de negatif değere sahip olma potansiyelini içinde barındıran bir düşünce unsuru olarak kendini sunar.[421] Bu yüzden felsefecinin görevi, anlama sürecinde ön yargıları aktif biçimde gözden geçirmektir; bir nevi ön yargıları inceden inceye tetkik edip, onlar arasından gerçeğe uygun olmayanları prensip olarak askıya almaktır.

Gerçek bir anlamanın oluşması için bireyin içinde bulunduğu bağlamın önemine vurgu yapan bir diğer filozof L. Wittgenstein'dır. Ona göre bireyin anlaşılması için onun zihnini ya da davranışlarını incelemek yeterli değildir. Wittgenstein bireyin içine doğduğu çevreyi, kendisinde bulunan bilinç ve dil yetisi aracılığıyla anlamlandırdığını düşünür. Ancak bu yetiler, çevreden bağımsız ya da yansız modüller değillerdir. Birey, çevreyle girdiği etkileşim aracılığıyla içine doğduğu kültürel bağlamın anlam dünyasını içselleştirmektedir. Bu görüşleriyle Wittgenstein, kültürlenme ya da toplumun normlarını

[418] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 138.
[419] Jeff Warren, "Towards an ethical-hermeneutics", *European Journal of Psychotherapy-Counselling* 7/1-2 (2005), 17-28.
[420] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, 2/11.
[421] Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, 2/11.

içselleştirme şeklinde dile dökülen süreçleri dil üzerinden incelemiştir. Dil yetisinin mevcut sosyo-kültürel çevrenin içselleştirilmesiyle oluştuğu düşüncesi, o kültürdeki ön kabullerin, kalıp yargıların ve alışkanlıkların bir tür otomatik içselleştirilme yoluyla aktarıldığı düşüncesine karşılık gelmektedir.[422]

Wittgenstein'a göre düşünme daima bir dil ortamında gerçekleştiği için düşünmeyi içeren anlama da doğal olarak bir dil ortamında gerçekleşir. Ona göre dilimiz eski bir kente benzer. O, küçük cadde ve meydanlardan, eski ve yeni evlerden meydana gelen bir labirent gibidir; düzenli sokaklarla, aynı tarz evlerle ve çok sayıda yeni kasabayla çevrilidir.[423] Bu renklilik içinde dil, sınırlı kalıplara indirgenemez. O nedenle Wittgenstein bir değil birçok dil oyununun varlığından söz eder. Ona göre dil oyununun kurallarına dikkat ederek dilin anlamı, kullanımından çıkarılabilir. Dolayısıyla bir dilsel ifadenin nerede, nasıl ve hangi koşullar altında kullanıldığının bilgisini edinmek, anlamanın gerçekleşmesi için gereklidir.

Wittgenstein'ı olumlar tarzda Gadamer de insanın kendisini ve başkasını anlamasının diyalog yoluyla gerçekleştiğini söyler. Yani dil bir işaretler sisteminden ziyade temelde varlığın ifşasıdır ve insanın varlığa ait oluş tarzıdır.[424] Wittgenstein'ın dil oyunları ya da Gadamer'in anlamanın dil içinde ortaya çıktığına ilişkin düşünceleri, manevi danışmanlıkta danışman ve danışan arasındaki diyalog bağlamında okunabilir. Bu bağlamda manevi danışmanın danışanıyla kurduğu diyalog ve bu diyalogda kullandığı dilsel ifadeler oldukça önemlidir. Gerçek bir anlamaya ulaşılabilmesi için manevi danışman, danışanın kullandığı dilsel ifadelerin nerede, nasıl ve hangi koşullar altında kullanıldığına dair farkındalık geliştirmelidir.

Wittgenstein, Dilthey, Gadamer gibi birçok düşün insanının vurguladığı üzere tekil insanlar arasında anlamanın gerçekleşmesi öncelikle bireyin içinde bulunduğu bağlamın dikkate alınmasıyla mümkün olabilir. Bu doğrultuda sosyo-kültürel bağlamın, bireyin anlaşılmasında çok etkili olduğuna yapılan vurgunun ardından hatırdan çıkarılmaması gereken diğer bir husus, bireyin içinde bulunduğu bağlamın onun sağaltımı söz konusu

[422] Onur Yılmaz - Fatih Bayrak - Sinan Alper, "Wittgenstein'ın Psikoloji Bilimine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Bakış", *Curr Res Soc Sci* 5/2 (2019), 136.
[423] Bk. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt (İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006).
[424] Burhaneddin Tatar, "Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem 1 Adlı Eseri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (Nisan 2001), 301.

olduğunda sorgulanamaz olmadığıdır. Özellikle manevi danışmanlık ilişkisinde danışanın sorunlu durumu, içinde bulunduğu dini, sosyal ve kültürel bağlamın kalıplarından kaynaklanıyor olabilir. Bu tür durumlarda manevi danışmana düşen görev, danışanın zihnindeki kalıp düşüncelerden özgürleşebilmesine aracılık etmektir.

Bireyin var olan düşünce kalıplarından özgürleşmesi bağlamında Platon tarafından yazıya dökülen Sokrates'le Kriton arasında geçen diyalog, insanın sosyo-kültürel kalıplardan bağımsızlaşabilmesinin önemini vurgular niteliktedir. Şöyle ki: Kriton, Sokrates'in ölüme mahkûm edildiğini duyduğunda söz konusu mahkûmiyeti kefaretle engelleyebileceğini söyleyerek Sokrates'ten buna izin vermesini ister. Kriton'un gerekçelerinden biri, Sokrates'i kefaretle kurtarma gücü varken neden kurtarmadığı üzerine toplumun söylenti çıkaracağından tedirginlik duymasıdır. Sokrates, Kriton'a çoğunluğun düşüncelerini bu kadar önemsemesinin doğruluğunu sorgulatır. Bazen tek bir kişinin görüşünün çoğunluğun görüşüne rağmen daha değerli olabileceğini düşündürtür ve şöyle söyler: "Doğru ve yanlış, çirkin ve güzel, iyi ve kötü söz konusu olunca, uymamız ve çekinmemiz gereken şey çoğunluğun düşüncesi midir yoksa (…) işinin ustası olan tek bir kimsenin düşüncesi midir? Çoğunluk bizim için ne düşünecek diye kendimizi bu kadar sıkıntıya sokmak yerine doğru ve yanlışa dair ustalaşan adamın, tek yargıcın diyeceklerini önemsemek gerekir."[425]

Sokrates, çoğunluğun görüşünün birey üzerindeki etkilerini sorguladıktan sonra anlamanın önünde ciddi bir engel teşkil eden bilişsel yanılgıları, sanı ile bilginin farklı şeyler olduğunu söyleyerek açımlar. Ona göre gerçekten bilmek, *zannetmekten* çok daha farklıdır ama insanların çoğu, gerçekliğin bilgisiyle değil kendi sanılarıyla hareket eder ve bu sanılara da bilgiymiş gibi itimat eder. Bu bağlamda Sokrates, "birçok kişinin güzele, onurluya ve başka şeylere dair düşüncelerinin, var olmayan ile gerçek ve mutlak anlamda var olan arasındaki bölgede yuvarlanıp gittiğini"[426] belirtir. Sokrates'ten çağlar sonra Helenistik dönemin son filozoflarından olan Boethius da felsefenin teselli ediciliği bağlamında en alt bilgi biçimlerinden olan sanıların, zihne aklın süzgecinden geçmiş

[425] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 16.
[426] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 212.

yüksek bilgilerin erişimini engellediğini söyler ve onlardan felsefe aracılığıyla kurtulunması gerektiğini dillendirir.[427]

Çağdaş filozoflardan Alain Badiou, *gerçek yaşamı* anlattığı eserinde Sokrates'in izinden giderek "gerçek yaşamı fethetmek için, ön yargılara, (yanlış ön kabullere) basmakalıp düşüncelere, kör itaate, keyfi gelenek göreneklere ve sınırsız rekabete karşı mücadele etmek gerekir,"[428] der. Georg C. Lichtenberg'e göreyse bilişsel yanılgıların merkezinde olan ön yargılar bir anlamda, insanın suni içgüdüleridir. İnsanlar düşünme yoluyla karar vermekte zorlanacakları birçok şeyi ön yargılar sayesinde yorulmadan halledebilirler. Fakat bu ön yargılar kimi zaman insanın gerçekliği yanlış algılamasına ve bu doğrultuda yanlış yargılarda bulunmasına neden olabilir. Bundan dolayı Lichtenberg'e göre ön yargılar nedeniyle bilincin düşebileceği yanlışların gerçekten tanınabilmesi için *yargılamada sakınımlılık ilkesi*nin felsefi bir tutum olarak benimsenmesi gerekir.[429] Benzer şekilde Spinoza da tıpkı ön yargılar gibi insanın doğru akıl yürütmesini engelleyen edilgilerden, passionlardan yani rasyonel olmayan tutku yüklü kabullerden söz açar. Ona göre bunların tamamından kurtulmanın biricik çıkar yolu onları düşünce objeleri haline getirerek disipline etmektir.[430]

Sokrates'ten Dilthey'e birçok düşün insanı, anlama sorunsalını tekil bireyin içinde şekillendiği sosyal, kültürel ve dinsel bağlamı göz önünde bulundurarak çözmeye çalışır. Bu düşünsel birikimden yola çıkılarak genelde tüm insan ilişkilerinde özeldeyse manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte hakiki anlamanın tecrübe edilebilmesi için öncelikle bireyin içinde bulunduğu söz konusu bağlamların dikkatle üzerinde durulmasının ve bu doğrultuda danışana ilişkin nitelikli bilgi edinilerek ondaki yanlış düşünme alışkanlıklarının elenmesinin gerektiği söylenebilir.

2.2.1.1.1. İnsanlararası İlişkilerde Etiketleme Problemi

Bir danışana manevi açıdan danışmanlık yapmak, ona belli etiketler ekseninde yaklaşmak yerine onu gerçekten anlamayı, onun bireysel farklılıklarına saygı duymayı ve kişisel

[427] Bk: Boethius, *Felsefenin Tesellisi,* çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2015)
[428] Alain Badiou, *Gerçek Yaşam*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017), 17.
[429] Georg Christoph Lichtenberg, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Turan (İstanbul: Dost Yayınları, 2000), 11-15.
[430] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 949.

hikâyesini öğrenmeyi gerektirir. Bu gereklilikten dolayı tezin bu bölümü manevi danışman-danışan ilişkisindeki etiketleme tehlikesine ayrılmıştır.

Etiketleme kavramı insan ilişkilerinde kullanıldığında genellikle biri ya da birileri üzerine yapılan eksik, derinliksiz genellemelere ya da yanlış tanımlamalara işaret eder.[431] Bu doğrultuda birisini bir şeyle etiketlemek, söz konusu kişinin görünen boyutunun ya da ona dair söylenenlerin temel alınarak, o kişinin belirli bir kategoriye hapsedilmesi, bir nevi yargılanması anlamına gelir. Etiketleme, derinlikli düşünmenin değil, sıradanlaştırıcı, inceliksiz ve aceleye getirilmiş bir düşünmenin ürünü olarak ortaya çıkar. Bir insandan diğerine uzanan, etiketleme yoluyla kendini gösteren yüzeysel algı, özellikle manevi danışmanlık alanında, danışana destek olma amacını güden bir manevi danışman için ciddi tehlikeleri içinde barındırır. Bir danışanı, kendine has ihtiyaçları, korkuları, üzüntüleri, kaygıları olan ve sürekli yenilenen bir birey olarak görmek yerine ona etiketler yapıştırmak ve bu etiketler üzerinden ona danışmanlık etmek manevi danışmanlık ilişkisine zarar verir.

Bazen birey, bir diğerine ilişkin rahatsız edici kesinlikteki hükümlerini haklı çıkarmak adına, farkında olarak ya da olmayarak, karşısındakinin tüm yapıp ettiklerini, söylemlerini kendisinde hazır bulunan şemalara göre değerlendirir. Fakat bu tür değerlendirmelerin gerçekliğe uygun olma olasılığı zayıftır. Bir manevi danışmanın bu yanlışa düşmemesi için her şeye ilişkin yargıda bulunma zorunluluğundan kendisini kurtarması ve bazen yalnızca dinlemekle ve izlemekle yetinmesi gerekir. Böyle bir tutum içerisine giren manevi danışman, danışanını merkeze alan, onun özgünlüğüne saygı duyan bir pozisyona konuşlanır.

Bireyin bu dünyaya ilişkin algılarının kendisine ait olduğunu ve bireyin iletişimde bulunduğu insanlara dair çeşitli imgeler doğrultusunda hareket ettiğini belirten Heidegger, bir kişiye ilişkin imgelerin o kişinin iletişim kurduğu bireylere göre değişkenlik gösterdiğini söyler ve bu durumu kendisi üzerinden şöyle açımlar: Bireyin diğerinin zihnindeki imgelerinin diğeri tarafından belirlendiği gerçeği, onun ve başkalarının zihnindeki bana ait imgeler için de geçerlidir. Onların beni algılamaları, benim hakkımda oluşturdukları bir imge, onların zihinlerinde sabitlenir. Böylelikle ben,

[431] Longman Dictionary of Contemporary English Online, "Label" (Erişim: 02. 01. 2021)

onlar tarafından nesneleştirilmiş olurum ve benim kendimi algılayışım, onların beni algılamalarının gölgesinde kalır. Bana dair kendi zihinlerinde oluşturdukları imge, onların bana yönelik davranışlarını şekillendirir.[432] Heidegger'e göre bu açmazdan kurtulmanın tek yolu, *otantik* bir kişi olmaktır. Yani elden geldiğince etiketsiz ve maskesiz yaşamak, benliği başkalarına olabildiğince tutarlı bir şekilde ifşa etmektir.

Burada Heidegger'in bireyin başkaları tarafından doğru algılanabilmesi için kendisini etiketsiz ve maskesiz ifşa etmesinin önemine yaptığı vurgunun karşısına başkasının da aynı şekilde bu ifşayı doğru anlayabilmesi için etiketler ekseninde düşünmekten kaçınmasının gerekliliğini eklemek yerinde olur. Heidegger'in bu felsefi düşünceleri manevi danışmanlıktaki diyalojik süreç ekseninde değerlendirilebilir. Manevi danışman danışanına dair var olan imgelerinin danışanın otantik kişiliğine uygunluk gösterip göstermediği sorunsalı üzerine düşünmeli ve bu doğrultuda danışana dair kendisinde oluşan imgelerin değişebilirliğini, yanlışlanabilirliğini aklından çıkarmamalıdır. Dolayısıyla manevi danışman danışanın *olmakta olma* boyutunu gözden kaçırmamalı ve onu nesneleştirmemelidir.

Goethe, "Genç Werther'in Acıları" adlı romanında tabiri caizse etiketleme tehlikesine vurgu yapar şekilde şu tespitte bulunur: "Ah, sizi akıl sahibi insanlar! Tutku! Sarhoşluk! Delilik! Siz ahlak sahibi insanlar öylesine kaygısız, öylesine kayıtsız görünüyorsunuz ki! Sarhoştan yakınıp akılsızı aşağılıyorsunuz; bir papaz gibi yanlarından geçiyor ve bir sofu Tanrı'ya nasıl şükrediyorsa, sizi de onlar gibi yaratmadığı için Tanrı'ya şükrediyorsunuz."[433] Bu bağlamda insanın türdeşlerine etiketler ekseninde yaklaşmasının, aralarında olması arzulanan içten etkileşimin önünde ciddi bir bent işlevi gördüğü düşünülebilir.

Görüldüğü üzere etiketlemenin asıl tehlikesi, insanın, türdeşlerini ötekileştirmesine aracılık etmesinde gizlidir. Mary Ann Scofield'e göre manevi danışmanlık pratiğinde manevi danışmanın Tanrı'yı kendi rahatlık bölgesine hapsetmemesi aksine O'nu bildiği dünyanın uçlarında araması gerekir. Çünkü Tanrı'nın ruhu bir manevi danışmanı

[432] Heidegger'den akt: Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 211-212.
[433] Johann Wolfgang Von Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Nihat Ülner (İstanbul: Can Yayınları, 2017), 64.

kıyılarda köşelerde kalmış insanlara doğru götürür.[434] Bu söylemiyle Scofield, danışmanlık hizmetinde etiketlemenin insanı bir diğer insandan dolayısıyla da Tanrı'dan uzaklaştırıcı etkisine dikkat çeker.

İnsan ilişkilerinde etiketleme tehlikesinden nasıl kaçınılabileceğini sorgulayan Paul Roy, bütün manevi rehberlere kendilerinden farklı gördükleri insanlar hakkında tefekkür etmelerini tavsiye eder. O, bu yolla ne kadar çok insanın kategorilere ayrılıp etiketlendiğinin farkına varılabileceğini söyler.[435] Hayatın diğer alanlarında olduğu gibi manevi danışmanlıkta da danışana dair var olan algıların her seferinde yeniden gözden geçirilmesi gereklidir. Danışmanla danışan arasında ki görüşmelerde danışana dair bir önceki algı, bir sonraki algıyı etkiler. Bu bağlamda danışmanın, danışana dair hazırda bulunan algılarına eleştirel yaklaşması ve var olan algılarının yeni algıların oluşmasına engel teşkil edip etmediğini sorgulaması gerekir.

Öte yandan manevi danışmanlık ilişkisinde, danışanın anlaşılabilmesinin belli bir süreç içinde gerçekleşeceği unutulmamalıdır. Manevi danışman tarafından danışana ilişkin aceleyle yapılan belirlemelerin, dilsel ve şekilsel müdahalelerin dezavantajlı konumu akıldan çıkarılmamalıdır. Nitekim söz konusu edilen iletişimin rahatlatıcı ve nitelikli olabilmesi için, danışanın kendisini doğru anlaşılmış hissetmesi gereklidir.[436]

Etiketleme yapmak, bir insanın hayatını devam eden dinamik bir süreç olarak görmek yerine, o insanın bir andaki dondurulmuş görüntüsüne odaklanmayı içerir. İnsanın dinamik boyutunu göz ardı eden böyle bir odaklanma, etiketlemenin en tehlikeli yanıdır. Etiketler insanı belli bir zamanda belli bir varlık durumunda statikleştirir. Hâlbuki insan her an değişebilme ve dönüşebilme potansiyelini içinde taşıyan varlıktır. Danışana nispet edilen etiketlerde kimi zaman doğruluk payı olsa da bu doğruluğun her zaman ve her koşulda değişmez olduğu söylenemez. O nedenle manevi danışmanlıkta, danışana ilişkin kesinlik içeren etiketlemelerden kaçınılması gerekir. Bu doğrultuda manevi danışmanın danışan hakkındaki düşüncelerinin de sık sık danışmanın kendisi tarafından sorgulanması gerekir. Nitekim danışanına destek olmayı amaçlayan manevi danışman etiketleme

[434] Mary Ann Scofield, "Toplum Bazında Manevi Rehberlik", çev. Ömer Çolakoğlu, *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, ed. Robert Frager (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 147-149.
[435] Roy, "Manevi Rehberlikte Dört Düstur", 100.
[436] Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 67-68.

yapmaktan uzak durmakla, dünde kalanı bugünle özdeşleştirme yanılgısının da önüne geçme imkânı bulabilir. Etiketlerin insanı incitebileceğini hatta onda kalıcı hasarlar bırakabileceğini söyleyen Burton Norman Seitler'a göre, kabul edilebilir bir etiket aranıyorsa yani insan varlığı illa ki bir tür tanımlayıcıya gereksinim duyuyorsa, evrensel olarak uygun görülebilecek tek bir etiket vardır. O da *insan*dır.[437]

Varlığa felsefeyle bakmanın bireye sağladığı kazanımlardan belki de en değerlisi, tek bir gerçekliğin bulunduğu ve buna da sadece bireyin kendisinin sahip olduğu inancının kötü sonuçlar doğuran büyük bir yanılgıdan ibaret olduğunun idrak edilmesidir. Etiketleme yapan kişi aslında içten içe, karşısındakine ilişkin belli bir gerçekliğin bilgisine tamamıyla sahip olduğu iddiasındadır. Hâlbuki gerçekliğin birçok yüzü vardır. Bu bağlamda Epiktetos, bir kişiyi yargılamak yerine o kişinin var olan durumuna ilişkin objektif değerlendirmeler yapmanın yani o kişinin içinde bulunduğu koşulları doğru şekilde analiz etmenin daha uygun olduğunu savunur ve şöyle söyler:

> *Bir kimsenin pek erkenden yıkandığını görürsen çok erkenden yıkanmış olmakla fena ettiğini söyleme. Sadece zamanından evvel yıkandığını söyle. Başka birinin çok fazla şarap içtiğini görürsen çok içmekle fena ettiğini söyleme, sadece fazla içtiğini söyle. Zira onu bu suretle hareket ettiren sebebi iyice bilmeden fena ettiğini nasıl bileceksin.*[438]

Görüldüğü üzere Epiktetos "birinin çok fazla şarap içtiğini görürsen çok içmekle fena ettiğini söyleme, sadece fazla içtiğini söyle" gibi yönergelerle kişinin, karşısındakine ilişkin, etiketlemenin oluşmasına zemin hazırlayan yargılarda bulunmaması gerektiğini vurgular gibidir. Epiktetos'un düşüncelerinden alınan esinle denilebilir ki: Manevi danışmanlıkta danışanın durumuna ilişkin yapılan çözümlemelerin o kişi hakkında kesin yargılarda bulunmaya, yani etiketleme yapmaya dönüşmemesine dikkat edilmelidir; ayrıca danışanın kendisine ilişkin yaptığı etiketlemelere de eleştirel yaklaşmasına aracılık edilmelidir.

[437] Burton Norman Seitler, "Sticks and Stones can Break My Bones but Labels Scar My Soul", *Journal of Pastoral Care & Counseling* 68/3 (2014), 8.
[438] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 42.

2.2.1.2. Bireylerarası Empatik Düşünme

İnsan ilişkilerinde gerçek bir anlamanın oluşabilmesi için etiketleme yapmaktan kaçınılmasının gerekliliğine ve bireyin içinde şekillendiği maddi-manevi bağlamın bilinmesinin önemine değinildikten sonra anlamanın gerçekleşmesinin olmazsa olmazlarından olan *empatik düşünme* üzerinde durulması yerinde olur. Genelde tüm insani ilişkilerin özelde ise manevi danışmanlık ilişkisinin temelinde yer alması gereken empatik düşünme, kişinin kendisini başka bir bilincin yerine koyarak, söz konusu bilincin duygularını, isteklerini ve düşüncelerini anlayabilme uğraşısına karşılık gelir.[439]

Empatik düşünme, *ben*in karşısına bir diğerini koyar. Yani *ben*le birlikte bir başkasının varlığına ve bunların arasındaki ilişkiselliğe işaret eder. İşte tamda burada yanıtlanmayı bekleyen çetin sorular devreye girer. Şöyle ki: **"**Nasıl oluyor da *ben*, belli bir topluluğun ya da belli bir başka *ben*in varoluşu üzerine yargıda bulunabiliyorum? Başkasının *ben*ini bilmek, kendi *ben*im üzerinden kazanılmış bir *ben* bilincini gerektirir mi? Başkasını anlamanın sınırları nelerdir? Kendimi başkasının yerine koyarak onu gerçekten anlayabilir miyim?" Bu tür soruların yanıtlanması, insanların birbirleriyle bağlantılarının ne şekilde gerçekleştiğinin ve tekil bireyin bir diğer kişi için ne ifade ettiğinin bilinmesine bağlıdır.[440] Tüm bunlar empatik düşünme becerisine işaret eder.

Çağdaş psikologlardan Carl Rogers'a göre empati, başka bir insanla birlikte olmanın çok özel bir yoludur. "Empati ya da empatik olma hali, başka birinin içsel referans çerçevesini, doğru olarak ve onunla ilgili duygusal ögeler ve anlamlar ile birlikte, sanki o kişiymiş gibi ancak 'mış gibi' koşulunu asla kaybetmeden algılamaktır."[441] Rogers, burada *mış gibi koşulunu asla kaybetmeden* derken, bir danışmanın -empati becerisi ne kadar gelişmiş olursa olsun- danışanını tam da olması gerektiği gibi yetkin bir anlamayla anladığı kibrine asla kapılmaması gerektiğine işaret eder gibidir. Bu bağlamda denilebilir ki; bir manevi danışman eğer danışanın kaygısıyla, günahıyla, yalnızlığıyla ve anlamsızlık duygusuyla kişisel bir yakınlık kurabiliyorsa yani danışanıyla ilişkisinde empatik olabiliyorsa işte ancak o zaman gerçek bir anlamanın zemini hazırlanmış olur.

[439] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 552.
[440] Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı,* 139-140.
[441] Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk, 142.

Empatik düşünme, manevi danışmanın danışanıyla ilişkisinde *yöntemsel olarak* kendisinin dışına çıkmasını yani kendi değerlerinin, temel kabullerinin merkezi pozisyonunu sınırlamasını gerektirir. Çünkü kendi bakış açısını kusursuz bir ölçüt olarak gören birey gerçekliğin bilgisine ulaşamaz. Ayrıca danışanına empatik yaklaşan bir manevi danışman, şartlar farklı olsaydı kendisinin de danışan pozisyonunda olabileceğini tasavvur edebiliyor olmalıdır. Güçlü empati kurma becerisine sahip olan böyle bir manevi danışmanın, danışanın yaşadığı duyguları gerçekten hissedebileceği, onu gerçekten anlayabileceği umut edilebilir.

Gadamer'e göre bireyler arasında gerçek bir anlamanın oluşabilmesi için *ufukların kaynaşması*na ihtiyaç vardır. Nasıl ki birey başkasını kendi kriterlerine göre değerlendiriyorsa, aynı şekilde kendisini de başkasının ufkunu dikkate alarak değerlendirmesi gerekir.[442] Laverty'ye göre danışanlar, danışmanla diyaloğa girerken varsayımlarını, değerlerini ve deneyimlerini içeren bir ufku da beraberlerinde getirirler. Burada artık her şey belirli bir bakış açısından görülür. Benzer şekilde, danışmanlar da danışanlarla diyaloğa girerken beraberlerinde kendi ufuklarını, bakış açılarını getirirler ve ideal olarak ufukların kaynaşmasına neden olurlar. Ufukların bu kaynaşması, diyalogsal etkileşimin bir getirisi olarak içten bir anlamanın oluşmasına katkıda bulunur.[443]

Anlama, bilmeden farklı olarak süjenin objeye sadece tasavvur biçimleriyle nüfuz etmesidir. Bu nedenle anlama sübjektiftir. Tek bir anlamadan değil pek çok anlamadan söz edilebilir.[444] Özcan'a göre başkasını anlama, daha çok psikolojik yaşantılardan yola çıkılarak gerçekleştirilen bir anlamadır. Böyle bir anlamada sadece dışa vurulmuş fiilleri değil, ifade edilmiş duyguları, düşünceleri dolayısıyla sübjektif ve bireysel yaşantıları da anlamak söz konusudur. Bu şekilde bir anlama çabasına giren insan, kendi olmayanın hissettiği şeyi bilmeye hatta kendisinde hissetmeye çalışır; kendisini başkasına yansıtmaya, kendisini başkasıyla özdeşleştirmeye gayret eder ve hem empatik hem de sempatik bir tutumla karşısındakine yaklaşır.[445]

---

[442] Nesterova, *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiği*, 71.
[443]Tom Strong vd., "Meaning-Making Lenses in Counselling: Discursive, Hermeneutic-Phenomenological, and Autoethnographic Perspectives", *Canadian Journal of Counselling* 42/2 (2008), 117-130.
[444] Özcan, *Teolojik hermenötik*, 150.
[445] Özcan, *Teolojik hermenötik*, 155-56.

Dilthey'e göre her anlama iç deneyimlere ve kişiye özel durumlara ilişkin yapılan bir yeniden üretim sürecidir. Birey karşısındakinin hallerinden ve davranışlarından yola çıkarak onun yaşantılarını yeniden kendisinde üretir ve bunu yaparken bir diğer kişinin, bir yabancı halin anlaşılmasını analojik çıkarımla sağlar. Bu çıkarım, dışsal olandan benzerlik yoluyla içsel olana giden bir çıkarımdır. Burada birey, kendi yaşantısındaki içselin fiziksel dışavurumunun bir benzerini başkasında gözler ve bu dışavurumdan başkasının içselliğine, onun yaşantılarına benzetme yoluyla geçer. Ne var ki bu durumda elde edilmiş olan şey, başkasının içselliğinin kaba ve şematik bir temsilinden ibaret olur.[446]

Dilthey'e göre diğer kişilerin ifadelerinin, yansıtmalarının ve dışavurumlarının yorumlanması çok değişik şekillerde -böyle bir dışavurumun ait olduğu bağlamın bilgisine veya bu dışavurumlar üzerine refleksiyona başvurmadan, çoğu durumda onların temelinde yatan psişik yaşam tipine dayanılarak- yapılır. Nitekim birey için mutluluğun önemli bir kısmı, diğer insanların psişik hallerine katılmasından ve bu psişik halleri kendisinde hissedip yaşamasından kaynaklanır. Bu bağlamda *anlama*nın psişik kaynaklarıyla ilişkili olarak üç kavram önemlidir. Bu kavramlar, *empati*, *sempati* ve *antipati*dir.[447]

Empati, kişinin transpozisyon yoluyla yani kendisini başkasının yerine koyarak onun düşüncelerini ve duygularını anlama yeteneği olarak açımlanabilir. Sempati, başkalarının duygularını ve düşüncelerini olumlayıcı bir tutumla kendinde hissedip yaşama hali olarak değerlendirilebilir. Antipati ise sempatinin aksine başkalarının duygularını ve düşüncelerini olumsuzlayıcı bir tavırla kendinde hissedip yaşama hali olarak anlaşılabilir. Dilthey'e göre bu üç psişik edimden tin bilimleri metodolojisi açısından en önemli olanı *empati* yeteneğidir. Empati, başkalarıyla birlikteliklerin her çeşidinde ilişkilere sürekli eşlik eden sempati ve antipati ile kıyaslandığında onlardan farklı olarak olumlayıcılık veya olumsuzlayıcılık anlamında daha nötr, daha yoğun ve karmaşık bir edim olarak, *anlama* yönteminin psişik dayanağını oluşturur. Dolayısıyla empati; kavrama, anlama ve bilme amaçlı bir edimdir.[448]

[446] Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Doğan Özlem, 129-130.
[447] Dilthey, *Hermeneutik,* çev. Doğan Özlem, 129-130.
[448] Dilthey, *Hermeneutik,* çev. Doğan Özlem, 129-130.

Görünen odur ki; anlama sorunsalı bağlamında ele alınan empati kavramı, felsefi açıdan analiz edilmesi gereken bir kavramdır. Nitekim *ben*in kendisini *öteki*nin yerine koyarak gerçek bir anlamaya ulaşabileceğinin herhangi bir garantisi yoktur. Bu doğrultuda empatik yaklaşımla her zaman *ben*in *öteki*ni tüm gerçekliğiyle anlayabileceği düşüncesinin sağlam bir akıl yürütmeyle temellendirilemeyeceği söylenebilir. Çünkü burada anlaşılması beklenen, öznenin kendisinin dışında kalan bir gerçekliktir.

Empati, danışanın içsel ve dışsal yaşantılarını inceleyerek, iç dünyasına duyarlı ve nazik bir biçimde yaklaşarak ona yardımcı olmanın etkili bir yoludur. *Ben*in *öteki*ni anlaması bağlamında psikiyatrist Şeref Gülseren'in eşduyum/empati üzerine düşünceleri manevi danışmanlık alanına uyarlanarak yorumlanırsa şunlar söylenebilir: Empatik yaklaşım, gerekli koşullar yerine getirildiğinde manevi danışman ve danışan arasında nitelikli bir iletişimin kurulabilmesine, danışanın kendisini daha rahat ifade edebilmesine, kendisi hakkında içgörü geliştirebilmesine ve kişiler arası ilişki becerilerinde ilerleme kaydetmesine yardımcı olabilir. Fakat aksi olduğunda, danışmanın danışana dair algılamalarında yani empatik yaklaşımında çeşitli sıkıntılar oluştuğunda, danışanın kendisini anlaşılmamış hissetmesine ve iletişimsel olarak geri çekilmesine neden olunabilir. Bu bağlamda eşduyumun ne zaman etkin olduğu, ne zaman olmadığı ve yararlı olabilmesi için gerekli koşulların neler olduğu sorgulanmalıdır. Gülseren'e göre, bu hususlarda yapılacak deneysel çalışmalar eşduyum konusunda kuramsal yönden bilinenlerin geçerliğinin gözden geçirilmesine ve belki de eşduyumun daha operasyonel biçimde aktive edilmesine yardımcı olabilir.[449]

Yeri geldikçe belirtildiği üzere manevi danışmanlık uygulamalarının amacına ulaşabilmesi, danışmanın, danışanı bir bütün olarak anlama/yorumlama kapasitesine bağlıdır. Bu bağlamda önerilen empatik yaklaşımın manevi danışmanlıkta başarıyla gerçekleştirilmesi için danışanın kendi sorunlarını gerçekten anlayabilecek bir manevi danışmana ihtiyacı vardır. Örneğin; radikal bir din eğitimiyle yetiştirilmiş bir danışanın namazının kabul edilip edilmediğiyle ya da dini bir ritüel olarak abdest alırken uzuvlarını iyi yıkayıp yıkamadığıyla ilgili yaşadığı kaygılı durumun, dini kaygının ne olduğunu çok da tecrübe etmemiş bir danışmanca anlaşılması yani manevi danışmanın danışanın

[449] Şeref Gülseren, "Eşduyum (Empati): Tanımı ve Kullanımı Üzerine Bir Gözden Geçirme", *Türk Psikiyatri Dergisi* 12/2 (2001), 133-145.

deneyimlediği kaygıyı kendisinin kaygısıymış gibi hissetmesi kolay görünmemektedir. Tabii bu zorluk tam aksi bir durum için de geçerlidir. Örneğin erkek arkadaşıyla evlilik dışı bir ilişki yürütmesini onaylamayan dindar ebeveyninin tavrını anlamlandıramayan ve Tanrı'nın da kendisinden yana olduğunu hissetmek isteyen bir danışanın da, evlilik dışı ilişkileri kesin olarak olumsuzlayan bir danışman tarafından anlaşılması çok da kolay görünmemektedir.

Yukarıda aktarılan her iki örnekte de dikkat çekilmek istenen sorunsal, manevi danışmanlık sürecinin daha sağlıklı şekilde ilerleyebilmesi için danışmanın kendi hayat felsefesini, ön kabullerini ne kadar dışarıda bırakabildiği ve bu doğrultuda danışanına karşı ne kadar empatik olabildiğidir. Bu bağlamda Genia, bir danışmanın, danışanının dünyaya bakış açısına, dinsel inanç ve uygulamalarına ilişkin yeterli bilgi sahibi olmadan onu anlayamayacağını söyler. Eğer danışan dini eğilimlere sahipse danışanın içinde bulunduğu dinsel atmosferin, dini değerlerin ve normların göz önünde bulundurulması, danışanın anlaşılabilmesinin ön şartıdır.[450] Manevi danışmanlıkta, anlama sorunsalı ekseninde empatik düşünmenin incelendiği bu bölümün ardından şimdi tüm bu anlama uğraşısının merkezinde yer alan ve empatiyle yakın ilişki halinde olan *sevgi* ve *sempati* kavramları üzerinde durulabilir.

2.2.1.3. Başkasını Anlamanın Önkoşulu Olarak Sevgi

Sevginin türleri, tanımları ve özellikleri üzerine çeşitli söylemler olsa da çok genel anlamda sevmek; yüceltici, övücü, olumlayıcı ve okşayıcı bir tutum içinde olmaktır. Sevmek, sevilen şeye sonu gelmez bir çabayla canlılık katma, onu yeniden yaratma ve koruma eylemidir.[451] Tezin bu bölümünde başkasını anlamanın önkoşulu olarak değerlendirilen sevgi kavramı, manevi danışmanlık bağlamında incelenmeye çalışılmıştır.

Çağdaş felsefeci Andre C. Sponville, sevginin tüm insani ilişkilerdeki etkin rolüne vurgu yaparak şunları söyler:

[450] Vicky Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler", çev. Uzeyir Ok, *İslami Araştırmalar Dergisi* 12/1 (1999), 81.
[451] Jose Ortega Y. Gasset, *Sevgi Üstüne*, çev. Yurdanur Salman (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 13.

Ahlâk karşısında, ödev karşısında, yasa karşısında önce sevgi gelir. Sevgi, her erdemin başı ve sonudur. Önce anne ve evladı… Önce bedenlerin ve kalplerin sıcaklığı... Önce açlık ve süt… Önce yatıştıran ya da teskin eden okşama, önce koruma ya da besleme davranışı, önce sakinleştiren ses… [452]

Sevmek edilgen bir duygu değildir, eylemselliği içerir; bir şeye kapılmak değil bir şeyin içinde olmaktır. En genel biçimiyle sevmenin etken yapısının almak değil vermek olduğu söylenebilir.[453] Öğretmen, öğrencilerine; tiyatro oyuncusu, izleyicilerine; ruh doktoru, tedavi ettiği hastalarına *verirken* aslında kendisi de onlardan *almaktadır*. İnsan insana ilişkilerde birinin diğerini nesneleştirmediği sıcak, üretken ve sevgi eksenli ilişkiler kurulduğunda tarafların her birinde ayrı ayrı iyileşme belirtileri gözlemlenir.[454] Söz konusu ilişkilerin temelinde yer alan sevgi, insan hayatının yol gösterici ilkesi olarak varoluşun açtığı yaraları onarabilir. İnsan sadece sevildiğinde değil, kendi içindeki sevme potansiyelini açığa çıkardığında da kendisi ve çevresi için iyileştirici olabilir.[455]

Manevi danışmanlık sürecinde danışman ve danışan arasında kurulan ilişkinin amacına ulaşması için danışmanın danışanını sevmesi ne kadar önemliyse danışanın da danışmanını sevmesi o derece önemlidir. Çünkü ancak sevginin olduğu yerde gerçek bir sağaltımdan söz edilebilir. Fakat insan için sevgi eksenli ilişkiler kurmak ve bu doğrultuda eylemde bulunmak her zaman ulaşılabilir değildir. Bu bağlamda Aldous Huxley, ilkin insanın, aşılması çok da kolay olmayan yalnızlığından ve anlama sorunsalından söz açar:

Birlikte yaşarız hepimiz, bir diğerimize etki ve tepki yaparız; ama her zaman ve her şartta kendi başımızayızdır. Şehitler el ele girer savaş alanına; tek başlarına çarmıha gerilirler. Birbirlerine sarılmış âşıklar umutsuzca yalıtılmış sevinçlerini tek bir benliküstülük halinde kaynaştırmaya çalışırlar, boşuna. Doğası gereği her vücut bulmuş ruh yalnız olarak acı çekmeye ve zevk almaya mahkûmdur. Duyular, duygular, iç görüler, hayaller- bütün bunlar özeldir ve semboller ile ikinci eller vasıtası hariç iletilemezler. Deneyimler hakkında bilgi biriktirebiliriz ama

[452] Sponville, Büyük Erdemler Risalesi, çev. Işık Ergüden, 298
[453] Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işıtan Gündüz (Ankara: Say Yayınları, 1985), 30.
[454] Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işıtan Gündüz, 33-34.
[455] Lenoir, *Mutluluk Üstüne*, çev. Atakan Altınörs, 113.

deneyimlerin kendilerini biriktiremeyiz. Aileden ulusa her insan grubu bir ada kâinatlar toplumudur.[456]

Metnin devamında Huxley, bazı durumlarda *ada kâinatlar*ın karşılıklı anlaşmayı mümkün kılacak şekilde birbirine benzeyebileceklerini ve insanın kendi yoksunluklarını, utançlarını hatırlayarak benzer şartlarda olan diğerinin kederini paylaşabileceğini belirtirken bazı durumlardaysa kâinatlar arası iletişimin tamamlanmamış hatta hiç var olmamış olabileceğinin altını çizer ve şöyle söyler: *"*Kendimizi diğerlerinin bizi gördüğü gibi görmek çok faydalı armağanlardan biridir. Daha çok önemli olanıysa diğerlerini onların kendilerini gördükleri gibi görme kapasitesidir. Ama ya bu diğerleri tamamen farklı bir türdenseler ve kökten yabancı bir kâinatta yaşıyorlarsa? Mesela deli olmanın gerçekten ne anlama geldiğini akıllılar nasıl bilebilirler?"[457]

Dolayısıyla Huxley'in de esinlediği gibi koşulsuz sevgi eksenli birliktelikler kurmanın ve bu birliktelikleri yürütmenin ön koşulu olan *anlama*nın insan ilişkilerinde mümkün olup olmadığı sorunsalı, üzerinde tartışılmayı bekleyen köklü bir sorunsaldır. Örneğin; zihinsel engelli birinin bakımını üstlenen akıl sağlığı yerinde olan kişi kendi üzerinden yaptığı değerlendirmelerden yola çıkarak, zihinsel engelli olan kişinin hayatının yaşanmaya değmez olduğu çıkarımında bulunabilir. Ama söz konusu engelli kişi için durum hiç de sanıldığı gibi olmayabilir. Yoksunluklarına rağmen belki de kendisini diğerinden çok daha mutlu hisseden bu kişinin zihinsel engeli, diğeri için büyük bir sorunken, kendisi için farkına varamadığı ve bundan dolayı üzerine kafa yorup acı çekemediği bir durum olarak yaşantılanıyor olabilir. Bu kişi, tıpkı John Steinbeck'in *Fareler ve İnsanlar*[458] adlı romanının kahramanı Lennie gibi diğer insanların sosyal, ekonomik ve kültürel kalıplarından tamamen yalıtılmış bir şekilde dünyada huzur ve mutluluk içinde yaşadığını hissedebilir.

Özneler arasındaki anlama sorunsalına ilişkin yukarıda aktarılan örnekle benzerlik gösteren daha birçok yaşamsal gerçeklikten söz edilebilir. Örneğin; alkol, sigara ve madde kullanımı gibi bağımlılıklara ilişkin hiçbir tecrübesi olmayan, bu türden bağımlılıklara yakalanmış kişilerle yakın ilişki kurmamış ve onların içinde bulundukları

[456] Aldous Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre (Ankara: İmge Yayınevi, 1995), 9.
[457] Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, 10.
[458] Bk. John Steinbeck, *Fareler ve İnsanlar*, çev. Ayşe Ece (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012).

sürece hiç tanık olmamış birisi için bağımlılığın ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği türünden yanıtlanması zor sorular diğerini anlamanın içinden çıkılması zor bir sorunsal olduğunu düşündürtmek için yeterli görünür. Herşeye rağmen insanın derin yalnızlığının, bir başkası gibi düşünebilmenin ve bir başkasını gerçekten anlayabilmenin zorluğunun farkında olarak yine de sevginin söz konusu varoluşsal yaralı durumlara karşın bir panzehir olabileceği düşünülebilir. Bu bağlamda manevi danışmanlık süreci de danışanın düzeltilmeye ihtiyaç duyulan bir organizma olarak değerlendirilmediği, saygıyı ve özeni hak eden bir birey olarak görüldüğü ve gerçekten sevildiği ilişkisel bir birlikteliği gerektirir. Ancak sevginin olduğu yerde, bir insanın temel özellikleri ve gizil güçleri üzerine gerçek bir anlamadan söz edilebilir.[459]

Varoluşçu psikolog Rolla May, bireyler arasındaki anlama sorunsalına ilişkin şöyle söyler: "Benim sizin kendinizi nasıl gördüğünüzü asla kesin olarak bilemeyeceğim gibi, sizin de benim kendimi algılayışım hakkında kesin bir yargıya sahip olmanız imkânsızdır. O ufacık bölgede hepimiz tek başımıza kalırız."[460] May, bireyin kaçınılmaz bir yalnızlıkla örülü olduğunu söylerken, kendi bireyselliğimiz ışığında hem kendimizi hem de birbirimizi sevmemiz gerektiğini vurgular ve bu sevme edimini var olan sorunsal durumdan bir çıkış yolu olarak sunar.[461] Bu bağlamda sevginin, insan hayatına yön veren etken ilke olduğu düşünülür.

Tillich'e göre sevginin cisimleştiği formlar ve yapılar, yaşamsal zorlukların ve yalnızlaşmanın aşılmasında bireye güç verir. Bu doğrultuda etik de sevginin cisimleşmesidir. Adalet ve güç yasalarını değiştirme imkânına sahip olan etik, hayatın hareket ettirici gücüdür. Tillich'e göre etiğin merkezinde doğal akıl değil sevgi vardır. Sevgi, ayrılmış olan bir şeyin yeniden birleşmesidir. En büyük ayrılık *ben*in *ben*den ayrılığıdır. Sevgi *odaklanan ben*i ve bireysel olan şeyleri yeniden birleştirir; bu onun zaferidir.[462]

İnsanlar arası anlamanın gerçekleşebilmesinde sevginin önemine değinen filozoflardan biri olan Scheler, gerçekten anlayabilmeyi isteyen kimsede öncelikle bir tür varlığa

[459] Elıason T. Grafton vd., "Existential Theory and Our Search for Spirituality", *Journal of Spirituality in Mental Health* 12/2 (2010), 91.
[460] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 91.
[461] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 231-232.
[462] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 100-107.

katılma eğiliminin olması gerektiğini söyler. Ona göre bir var olanın, kendisinin dışına çıkarak bir başka var olana katılma eğilimi olmaksızın anlama gerçekleşmez. Bu da ancak sevgiyle mümkündür. Sevmek, bir kişinin özünü açan, aydınlatan edimdir. Başkasının yaşantılarını -yani kızarmada utanmayı, gülmede sevinci algıladığımızda olduğu gibi - dışlaşma fenomenlerinden yola çıkarak algıladığımızda onu gerçekten anlamış olmayız. Başkasının *bizimkinden* büsbütün ayrı olan bir *bireysel ben*i vardır ve *biz* her ruh yaşantısında gizli olan bu *bireysel ben*i hiçbir zaman tam olarak kavrayamayız; insanların düşüncelerini yöneten iç dinamikleri tümü ile bilemeyiz.[463]

Scheler'e göre, kişiler susabilirler ve düşüncelerini gizli tutabilirler. Bu, hiç konuşmamaktan büsbütün başka bir şeydir. Böyle davranan kişi kendi özelliklerinin bilinebilir hale gelmesini engelleyebilir. İnsan, ancak sevgi ile kendini açarsa anlaşılabilir. Ayrıca insan, başkasını anlamanın, başkası tarafından anlaşılmanın yanı sıra kendisini de anlama ihtiyacı hisseden varlıktır. Bireyin hem diğerlerini hem de kendisini anlamasının önündeki engellerin aşılmasında, kişinin kendisini sevmesi başkasını sevmesi kadar önemlidir. Bu kendini seviş, kişinin kendi kendini gerçekten anlamasına ve kendi değerini görmesine aracılık eder. Benzer şekilde bir başka kişinin büyük bir sevgiye dayanan anlama davranışı ile karşısındakinin kendi değerini, özünü görmesi de olanaklı hale gelebilir. Şu halde başkasının bir diğerine karşı beslediği sevgi, o kimsenin kendi kendine karşı beslediğinden daha gerçek ve daha derin bir sevgi olarak tecrübe edildiğinde, o kimseye kendi değeri üzerine, kendi kendine edineceğinden daha açık seçik bir fikir verebilir.[464]

İnsanın başkasıyla kaynaşıp, sevgiyle bütünleşerek kendi yalnızlığından kurtulma isteği onun temel gereksinimlerindendir. Bu gereksinim ancak insana özgü bir başka istekle *insanın sırrını çözmekle* karşılanır.[465] Fromm'a göre sevgi bir başka insanın etkin bir şekilde içine girmektir. Böylece bireyin öğrenme isteği *bir olmayla* yatıştırılır. İç içe geçip kaynaşma ediminde *ben, sen*i bilir; kendisini ve herkesi de bilebilir. Birey bunların

[463] Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı*, 141.
[464] Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı*, 141-142.
[465] Fromm, *Sevme Sanatı*, 37.

hepsini, düşünerek ulaştığı herhangi bir bilgiyle değil *bir olma* deneyimiyle gerçekleştirir.[466]

E. Fromm'un sevgi üzerine yukarıda aktarılan düşünceleri, varoluşçu filozof Gabriel Marcel'in *iki süje arasındaki yakınlaşma* olarak içeriklendirdiği ve ihtiyaç duyulduğunda tüm varlığıyla kendisini bir diğer kişiye sunma tavrına karşılık gelen *hazır bulunma* kavramıyla paralellik gösterir. *Hazır bulunma* sıradan insani edimlerde örneğin; bir bakışta, ses tonunda ya da selamlamada kendisini karşısındakine yakinen hissettirebilmeyi içerir.[467] Birey, sıkıntıya düştüğü ve teselliye muhtaç olduğu zamanlarda kendisini tüm benliğiyle açabileceği insanlara yönelir. Fakat ilişki kurulan bu insanlar ne kadar dikkatli olurlarsa olsunlar kimi zaman, söz konusu kişiye arzuladığı yakınlığı hissettiremeyebilirler. Bu durum Marcel felsefesinde *hazır bulunmama/yakınlık kuramama* kavramsallaştırmasıyla ifade edilir. Bu doğrultuda manevi danışmanlıkta danışman-danışan arasında kurulan ilişkinin, Marcel'in kavramlarıyla ifade etmek gerekirse, hazır bulunulan-yakınlık kurulan dolayısıyla sevgiyle şekillenen bir ilişki olması arzu edilir.

Eksiklik içeren bencil sevgiden farklı olarak, bir başka kişinin varlığına duyulan özgecil sevginin, her insanda doğuştan gelen bir ihtiyaç olduğu düşünülür. Tanrı'ya ya da varlığa çıkarsız bir sevgiyle bağlanan birey için araç değil erek olan bu sevgi, insana manevi bir haz verir ve onun ruhsal açıdan iyileşmesine yardımcı olur. Kuşkudan arındırılmış, yüce bir deneyim olarak tecrübe edilen böyle bir sevgiyle varlığa yönelen birey için kin ve haset gibi kötücül duygular silikleşirken, başkasının derdiyle dertlenme, anlayışlı ve verici olma tavrı belirginleşir.[468] Manevi danışmanlıkta hem danışmanın hem de danışanın birbirlerini gerçekten anlayabilmelerinin ön koşulu olan böyle bir sevgi danışanın ruhsal iyi oluşuna katkı sağlar. Gerçekten sevildiğini hisseden danışan, kendini benimsemeye, sevgi değer olduğunu hissetmeye ve gelişerek değişmeye başlayabilir

Yol gösterici bir ilke olarak değerlendirilen sevme edimi sadece dünyasal varlıklara değil aşkın olana da yöneltilen bir duygudur. Bu bağlamda sevginin iman ediminde hem

[466] Fromm, *Sevme Sanatı*, 38.
[467] Emel Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat* (Ankara: Art Yayın, 2004), 158-159.
[468] Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, 49-50-51.

dönüştürücü hem de birleştirici bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Tanrı'yı bütün kalbiyle seven kişi yeniden doğar ve kişiliği de bu yeniden doğmaya bağlı olarak gelişir.[469]

Sevgi, insanı, doğa ve kültürün formlarıyla ve bunların tanrısal kaynaklarıyla birleşmeye sevk eder. Tillich'in felsefesinde *din; varlık ve anlamda nihai ve şartsız olana doğru ruhun kendisini aşmasıdır.* Yani din bir nevi *nihai olarak ilgili olmak*tır. İnsan ait olduğu, sonradan kopmak zorunda kaldığı ve özlem duyduğu *sonsuz* hakkında sınırsızca ilgilidir. *İlgili olma*; canla başla sarılma ve samimiyetle katılma demektir. Bu ilgi, içerisinde kaygıyı da barındırır. İnsan, kendi varlığı da dâhil olmak üzere tüm varlığın anlamına ilişkin kaygı besler. Tillich'in bu şekilde açımladığı *nihai ilgi*, ahlaki karşılaşmada *ilahi sevgi* olarak tecrübe edilir. Tanrı'ya duyulan sevgi, dışsal bir itaate değil aşkın olanla bütünleşme arzusuna karşılık gelir. Kişinin Tanrı'yla yeniden birleşme arzusu olmadan, zorlama bir itaatle O'na yönelen sevgi, anlamsızdır.[470]

Tillich'in sevgi eksenli felsefi düşünümünde emirler ve dolayısıyla yasalar rahatsız edici bulunur. Ona göre *iyi ol!* emri insanı iyi biri haline getirmez. Bir kişiyi tedavi etmenin en az etkili yolu örneğin; alkolizmde ahlaki bir emirle ona yönelerek, *artık içme!* demektir. Burada emir kipindeki telkin, kişide bir direniş oluşturabilir. Bu tür telkinler, insan özgürlüğüne ilişkin rahatsız edici söylem şekilleridir. *Sen…..melisin!* şeklindeki yaklaşımlar insanı yasayla karşı karşıya getirir. O nedenle doğru bir manevi danışmanlık ilişkisinde danışan olduğu gibi kabul edilir. Böylelikle *sağaltıcı-sağaltılan ilişkisi* içinde manevi danışman, kendisinin sadece özne, danışanınsa yalnızca nesne olmasına son verir. Eğer zorlamanın gücü kırılırsa, manevi danışmanlık ilişkisi iyileştirici bir ilişki haline dönüşebilir ve manevi danışman, danışana yeri geldiğinde bir arkadaş, yeri geldiğinde bir din adamı olarak yaklaşabilir.[471] Nitekim manevi danışmanlık pratiği, danışanı dindarlaştırma süreci olmadığı gibi bir tebliğ faaliyeti de değildir. Aynı zamanda o, bir vaaz ya da günah çıkarma/arınma etkinliği de değildir. Sonuç olarak manevi danışmanlık

[469] Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 148.
[470] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev Aliye Çınar, 110.
[471] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 61-62.

hizmeti, danışanın isteğine bağlı olarak onun inançlarının, değerlerinin ve ibadetlerinin danışmanlık süreciyle bütünleştirilmesidir.[472]

Bir insanın hem kendisine hem de kendisi dışındaki herhangi bir varlığa ilişkin hissettiği sevgi onu geliştirir. Seven insan kendisine ve diğerine karşı anlayışlı, nezaketli ve özgeci olmayı; takdir eden ve onaylayan bir tutum içerisinde bulunmayı öğrenir.[473] Bu haliyle sevgi, manevi danışmanlık ilişkisinde önemi yadsınamaz bir değer olarak karşımızda durur. Nitekim manevi danışmanlığa ihtiyaç hisseden modern danışanın asıl sorununun sevgiye hazır olmaması ya da sevebilecek hale gelememesi olduğu düşünülebilir. Sevmeyi öğrenmeye başlamanın en yapıcı yolu ise insanın neden ve nasıl sevemediğini görmesi, bu konuda kendilik bilinci geliştirmesidir.

İlgi ve bakım sevginin ana unsurlarındandır. Bireyin diğerine duyduğu ilgi ve gösterdiği bakım, sorumluluk duygusunu açığa çıkarır. Kişiye dışarıdan yüklenmiş bir yükümlülük olarak anlaşılmaması gereken sorumluluk, iradi bir eylemdir; insanın diğerlerinin gereksinimlerine verdiği yanıttır. Sorumluluğun sevgiyle birlikteliği bireyin büyüyüp gelişmesine ve türdeşleriyle iyi ilişkiler kurmasına olanak sağlar.[474] Manevi danışmanlıkta danışmanın muhatabına gösterdiği ilgi ve nesneleştirmeyen sevgi onun danışanına karşı duyduğu sorumluluk hissini pekiştirir. Dışarıdan zorlama bir güçle değil içten gelen bir ilgiyle/sevgiyle muhatabına yönelen bir manevi danışmanın ihtiyaç duyduğu motivasyonel güç dini/manevi kaynaklarda fazlasıyla mevcuttur.

Manevi danışmanlıkta etkin olarak kullanılan dinleme yöntemi Tillich'e göre, sevmenin asli unsurlarından biridir. O, dinlemenin olmadığı yerde nitelikli birlikteliklerin kurulamayacağını, hiçbir derin ilişkinin mümkün olamayacağını söyler.[475] Nitekim dinlenildiğini hisseden danışanda kendisine ilişkin değerlilik duygusu gelişir. Manevi danışmanlıkta danışman bazı durumlarda hiçbir şey yapmasa da sadece danışanını ilgiyle dinleyerek ona yardım edebilir.

Görüldüğü üzere birçok düşün insanı için sevgi, anlamanın gerçekleşmesinin ön koşuludur ve birey üzerinde iyileştirici etkiye sahiptir. Bir manevi danışman için sevgi

[472] Aka, "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık, 228.
[473] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 221-222.
[474] Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işıtan Gündüz, 35-36.
[475] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 19.

temel motivasyon kaynağıdır. Danışanına yapıcı bir sevgiyle yaklaşan her manevi danışmanın kusursuz bir anlamaya ulaşabileceğinin bir garantisi olmasa da gerçek bir anlama yolunda ilerleme kaydedebileceği söylenebilir. Bu bağlamda manevi danışmanın danışanını sevebilmesi için öncelikle ona *sempati* beslemesi gerekir.

Başkalarının anlaşılması noktasında Dilthey, sevgi olgusu kapsamında değerlendirilebilecek olan sempati kavramı üzerinde durur. Ona göre, kişinin, kendisine hiçbir şekilde sempatik gelmeyen insanları anlaması pek olası değildir. Derinlikli açımlama veya yorumlama, muhataba karşı içsel yakınlık beslemeyi ve sempati duymayı gerektirir. Açımlama veya yorumlama, insanın tüm psişik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği bir yeniden anlamadır. Burada saf analitik ve refleksif düşünmenin yapabileceği çok bir şey yoktur.[476]

Genelde tüm insan ilişkilerinde özeldeyse manevi danışman-danışan ilişkisinde sempati duygusunun gerekliliği yadsınamaz bir gerçeklik olarak kabul edilse dahi söz konusu duygunun her danışmanda rahatlıkla tecrübe edilebilecek otomatik bir duygu olduğunu varsaymak oldukça yanıltıcıdır. Ancak, danışanını insan kardeşi olarak değerlendiren, onun varlığını Tanrı'ya referansla anlamlandıran ve bu uğurda insani değerlerin yol göstericiliğinden yararlanan bir manevi danışmanın, danışanına sempati beslemeyi gerçekten öğrenebileceği düşünülebilir. Nitekim bir danışmanın insana, kutsala, varlığa ve kendisine bakışı, danışanına karşı yaklaşımını da şekillendirir. Bu doğrultuda gerçek bir anlamanın hedeflendiği manevi danışmanlık ilişkisinin ancak sempatiyle başlayan sevgiyle ilerleyen bir süreçte gerçekleşebileceği düşünülebilir.

Sevgi, insanların din ve maneviyatı anlama, tecrübe etme biçimlerinin çeşitliliği içinde onları birleştiren temel etkendir. Bu nedenle sevgi, manevi danışmanın tüm uygulamalarında ona eşlik etmesi gereken asli bir unsurdur. Frederick J. Streets'e göre, bazen danışanın başarısızlıkları ve hayal kırıklıkları, öz-değerini bulanıklaştırabilir, sağlıklı bir öz-bilinç geliştirmesini engelleyebilir ve iyicil bir Tanrı tarafından yaratıldığını hatırlamasını zorlaştırabilir. Fakat sevme ve sevilme hissi her şeyi değiştirebilme potansiyeline sahiptir. Danışanın, kendisini gerçekten seven bir manevi danışmanla, güvenli bir ortamda kurduğu diyalog, onun yalnız olmadığını, önemsendiğini

[476] Dilthey, *Hermeneutik,* çev. Doğan Özlem, 38-39-40.

ve değerli bulunduğunu hissetmesine yardımcı olabilir; yüklendiği şeylerin ağırlığını taşırken onu rahatlatabilir. Bu rahatlama hissi, danışanın karşılaştığı problemlere ilişkin çeşitli başa çıkma stratejileri geliştirmesine yardımcı olabilir ve danışanı sorunlar karşısında daha dirençli kılabilir. Sevgi ekseninde kurulan böyle bir manevi danışmanlık ilişkisinde danışman-danışan birlikteliği zorunluluktan ya da zayıflıktan kaynaklanmadığı için danışanın yardım istemenin doğallığını ve başkalarıyla birlikte olmanın değerini görme kapasitesi artar.[477]

Manevi danışmanlar, danışmanlık ilişkisini ancak sevgiyle yürütülen bir süreç olarak tecrübe ettiklerinde manevi danışmanlık uygulaması gerçek amacına ulaşır. Nitekim sevginin olduğu her yerde umudun da olduğu düşünülebilir. Gelinen noktada Dumitru Solomon'un sevginin ve bölüşmenin birleştirici etkisi üzerine Diogenes'e söylettiği şu cümleri alıntılamak yerinde olur: "Bin yıl sonra, iki bin yıl sonra, on bin yıl sonra insanlar savaşmaktan bıkınca, ne köle ne de efendi olarak özgür olunamayacağını anlayınca, servetlerini başkasının elinden zorla almak yerine bölüşmenin daha basit olduğunu, bir an sevmenin bütün bir yıl dövüşmekten daha çok değer taşıdığını kavrayınca uğurlu bir sabah doğabilir."[478] Bu bağlamda Martin Buber'in sevginin gücüyle şekillenen varoluşsal diyaloğu üzerinde durulabilir.

2.2.1.4. Gerçek Anlamanın İmkânı ve Ben-Sen İlişkisi

İnsan varlığının özdeksel olmayan yanı; ölüm, anlamsızlık, sevgisizlik gibi varoluşsal durumlardan acı çeker. Onun söz konusu acılardan kurtulabilmesi için ruhuna ihtimam göstermesi gerekir. Bu durumda doyurulması gereken beden değil, ruhtur ve ruhun ilacı maddesel değildir. Manevi danışman, öncelikle danışanın ruhunun bakımı için gerekli desteği sağlamaya çalışan ve danışanın kendi ruhunu neyin beslediğini keşfetmesinde ona yoldaşlık eden kimsedir. Bu yoldaşlık, Buber'in, *ben-sen ilişkisi* olarak ifadelendirdiği diyalojik sürece referansla yorumlanabilir.

Martin Buber "Ben ve Sen" adlı yapıtında, gerçek bir diyaloğun sıradan bir konuşmadan çok daha farklı olduğunu ifade eder. Ona göre, *ben-sen* etkileşimi, diyalog kuran kişilerin birbirlerine içtenlikle açılmalarını sağlar. Böyle bir diyalogda *ben*, *sen*in düşüncelerini

[477] Frederick Streets, "Love: A philosophy of pastoral care and counselling", *Verbum et Ecclesia* 35/2 (2014), 1-11.
[478] Dumitru Solomon, *Köpek Diogenes*, çev. Mete Tuncay (Ankara: Kuzey Yayınları, 1986), 88-89.

göz ardı etmez, kendi düşüncelerini haklı çıkarmak için karşısındakinin savlarını çürütmekle uğraşmaz, *sen*e odaklanır ve *sen*i, *ben olan kendisi* için araçsallaştırmaz. *Sen* de *ben*e aynı şekilde yaklaşır. Burada *ben* ve *sen* arasında kurulan diyalog varoluşsal bir diyalog olarak tecrübe edilir.

Nietzsche, "Yüce Dağlardan: Bitiş Türküsü" adlı yazısında: "Ey yaşamın öğlesi! Şenlikli zaman! Ey yaz bahçesi! Huzursuz mutluluk, kararlı, meraklı beklenti! Gündüz gece, hazır dostlarımı bekliyorum ben: Nerede kaldınız, dostlar? Zamanıdır, zamanıdır, gelin!"[479] diye seslenir. Burada Nietzsche'nin *beklenen dostları,* Buber'in ideal ilişki olarak betimlediği *ben-sen* ilişkisindeki *sen*i kapsayan ve *sen*e yönelen bir çağrı olarak yorumlanabilir.

Martin Buber'in varoluşsal diyaloğunda önemle üzerinde durulan çeşitli ilişki türleri vardır. Buber'e göre, insan sıklıkla nesneler dünyasında kurulan *ben-o* ilişkisini deneyimler. Bu ilişkide *o*, birçok ötekiden biri olarak hep aynı pozisyonda kalır. *Ben*in sadece türdeşleriyle değil Tanrı'yla kurduğu *ben-o* ilişkisi de bireyin Tanrı'ya dolayısıyla da kendi *otantik ben*ine yabancılaşmasına neden olur. Hâlbuki insan gerek Tanrı'yla gerekse türdeşleriyle kurduğu *ben-sen* ilişkisinde ötekinin olmadığı yere ulaşır.[480] Buber felsefesinde bir diğer kişi, *ben için o* olduğunda, ona bakan, onu düşünen ve onu nesneler arasında konuşlandıran *ben*in de yalnızlaşması gündeme gelir. *Ben-o* ilişkisinden farklı olarak *ben-sen* ilişkisindeyse partnerlerin birbirine yabancılaşmadığı gerçek bir ilişki deneyimlenir.

Buber'e göre *ben-sen* temel kelimesi ancak kişinin bütün varlığıyla söylenebilir. *Ben* olmak için her zaman bir *sen*e ihtiyaç duyulur ve gerçek hayat tamamıyla bir karşılaşmadır. Bu karşılaşmada *o* olanın içinde taşıdığı son derece cazip olan ve ümit veren *sen* olma potansiyeli daima vardır. "Tek başına 'o*'*, ilişki olayına girişmekle, gittikçe bir 'sen' olabilir."[481] Bu bağlamda manevi danışmanlık ilişkisinin temel hedefinin *ben-o* ilişkisinden *ben-sen* ilişkisine yükselmek olduğu söylenebilir. Manevi danışman, danışanın içinde taşıdığı *sen* potansiyelini açığa çıkarmasında ona destek sağlayabilir. Bu

[479] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 217.
[480] İlker Altunbaşak, *Felsefi Danışmanlık ve Nermi Uygur'un Felsefi Söylemi* (İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 62.
[481] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 70.

doğrultuda *ben*in *sen*e karşı sorumluluğu olarak içeriklendirilen ve *ben-sen* ilişkisinin temelinde yatan gerçek sevgiye ihtiyaç duyulur.

Buber'in ideal ilişki olarak sunduğu *ben-sen* ilişkisinde insan artık bir nesne değildir. O, bu diyalojik ilişki içinde kendisine hitap edilen ve yaratmaya iştirak eden bir bireye dönüşür.[482] İnsanlar ile hayat arasında kurulan ilişkisel birliktelikte biz *sen*den alabilir ve *sen*e verebiliriz. Bir başka şekilde manevi varlıklar ve hayat arasında kurulan ilişki dünyasındaysa *sen* dendiğini hiç işitmesek de bize hitap edildiğini hissederiz ve yaratarak, düşünerek, hareket ederek bu hitaba yanıt verebiliriz. Yani *sen*i varlığımızla söyleyebiliriz. Buber'e göre, *ben* bir insanla *benim senim* olarak karşı karşıya geldiğim ve ona *ben-sen* temel kelimesini söylediğim zaman, *o*, şeyler arasında bir şey, zaman ve mekân ağıyla örülü dünyada bir nokta ve adlandırılan gevşek bir nitelikler destesi olmaktan kurtulur.[483] *Sen* ancak böyle bir ilişki içinde bulunabilir.

Buber'in varoluşsal diyaloğunda şimdi ve burada kurulan ilişki, içten, güven dolu ve üst-alt şeklinde kategorileştirilmemiş bir ilişkidir.[484] Genelde tüm yardım süreçlerinde özelde ise manevi danışmanlıktaki ilişkisel süreçte yardım edenin kendisini özne olarak görmesi ve bu doğrultuda yardımda bulunmayı amaçladığı kişiyi nesneleştirmesi telafisi zor sıkıntılar doğurabilir. Nitekim ister bilinçli ister bilinçsiz bir şekilde olsun, danışanı, hastayı veya cemaati yönetilecek bir şey olarak kategorileştirmek danışmanlık hizmetinin handikapları arasındadır. O nedenle nitelikli bir manevi danışmanlık ilişkisinde hiyerarşik ayrımlardan özenle kaçınılarak, *danışanın kendisinin değil, danışanın kendisi tarafından kendi sorununun nesneleştirilmesi* sağlanmalıdır. Birinin diğerini nesneleştirmediği böyle bir ilişkinin danışmanlık sürecini olumlu etkileyeceği düşünülür. Konuyla ilgili olarak Nermi Uygur tarafından *usta-çırak* arasındaki etkileşimin anlatıldığı metaforik yaklaşım, Buber'in varoluşsal diyaloğunun izlerini taşır. Şöyle ki:

> *Usta öğüt vermez, yönerge koymaz, ortalama söylemez, örtük açık gütmez. Durur, bakar, dinler, gösterir, susar, konuşur, güler... Usta, çırağın kendini bulmasında çırağa arkadaşlık eder.(...) Usta, çırağını, görünüşte belirli bir uğraş doğrultusunda ufak-tefek işlerle oyalarken, çırağı kendi özüne, en uygun biçimde olgunlaşmaya*

[482] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer (Ankara: Lotus Yayınları, 2000), 8.
[483] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 51.
[484] Halil Ekşi (ed.), *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017), 126-127.

bırakan kişidir.(...) Ustanın çırağa en büyük katkısı, belirli bir iş yetisi, bir yapma becerisi aktarmak değil, çırağın iş dışında kendi kendisini yetiştirmesine yardımcı olmaktır. (...)Ustanın çırağına aktarabileceği en önemli "bilgi", belki de, en önemli "bilgilerin" başkalarına aktarılmayacağıdır. En önemli olanı, çırak, olsa olsa ustanın yardımıyla kendisi bulup özümseyebilir.(...) Her çırak kendine yaraşan ustayı bulur.(...) Yalnızca öğretene, kararlamadan öğretene, herkese aynı şeyi aynı biçimde öğretene usta adı yaraşmaz. Usta, öğretiden başka şeylere de gereken önemi vermesini bilen; öğrenciye özgü kişiliğin gerçekleşmesini çepeçevre göz önünde bulunduran kimsedir.(...) Sorunları kendi başına çözmeyi denemede öğrencisine bilgi, sezgi, yetenek ve yüreklilik kazandırmayan öğretmen zararlı bir öğretmendir.(...) Eninde sonunda hepimiz insanlık çırağıyız. Ustayla çırak iki ayrı kişidir, ama gerekli uyum varsa, ikisini birden sarıp sarmalayan ikisiz-bir'de kaynaşırlar.[485]

Manevi danışmanlıkta danışanın nesneleştirilmesi durumu, manevi danışman-danışan arasında arzu edilen sağaltıcı diyaloğun kurulmasının önünde engel teşkil eder. Rogers, bu hususta Elen West[486] örneği üzerinden, Buber'i olumlar tarzda danışman ve danışan arasında aktive edilmesi gereken *ben-sen* ilişkisinin önemine dikkat çekerek, "keşke onunla bir insan olarak ilişki kursalardı, kendilerini riske atsalar, onun gerçekliğini ve dünyasını tecrübe etselerdi, o zaman onun ölümcül yalnızlığını çözebilirlerdi," der.[487] Dolayısıyla manevi danışman-danışan arasında samimi ve gerçekçi bir ilişkinin tecrübe edilebilmesi için Buber'in varoluşsal diyaloğunun manevi danışmanlık sürecine uyarlanabileceği söylenebilir.

Manevi danışmanlıkta danışmanın danışanına *sen* olarak yani yargılamadan, koşulsuz kabulle yaklaşması, aralarında yüzeysel olmayan, yapıcı bir diyaloğun kurulmasını mümkün kılar. Gerçek bir güven ortamında kurulan böyle bir manevi danışmanlık ilişkisinde danışan kendisinin gizil yönlerini keşfederek sorunlarını çözme yoluna girebilir. Geçtan'a göre *ben-sen* ilişkisi içerisindeki *ben* bu diyalog sürecinde *sen*i bir takım kalıplar içine sokmaksızın, bütün benliğiyle ona yönelerek, onu gerçekten dinler.

[485] Nermi Uygur, *Yaşama Sanatı* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 68-71.
[486] Anoreksiya nervoza hastası olan Ellen West Kendisini zehirleyerek 33 yaşında intihar sonucu ölmüştür. Onun bu çaresiz ölümüne dair çeşitli varoluşsal değerlendirmeler yapılmıştır. Bk. Rogers, *Yarının İnsanı*, 165-179.
[487] Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk, 7.

Bu noktada *gerçek dinleme* ile *öylesine dinleme* arasındaki derin farkın vurgulanması gerekir.[488] Bu farkın farkedilmesi ve manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte *gerçek dinleme*nin manevi danışman tarafından aktive edilmesi hayati önem taşır.

Manevi yönelimli danışmanlıkta danışanına *sen* olarak yaklaşabilen, onu nesneleştirmeyen bir manevi danışmanın, danışanıyla kurduğu diyalojik ilişki, Buber'in öğretmen-öğrenci ve psikoterapist-hasta ilişkisi üzerine söyledikleri bağlamında yorumlanabilir. Şöyle ki: Öğrencisinin kendi yeteneklerinin farkına varmasını arzu eden bir öğretmen öncelikle öğrencisini nitelikler, istekler ve yasaklar toplamı olarak tanımlamamalıdır. Onu bir ortaklaşalık ilişkisi içerisinde bütün olarak anlamalı ve onaylamalıdır; sadece kendisinin değil karşısındakinin de bakış açısını tecrübe etmelidir. Benzer şekilde psikoterapist-hasta ilişkisinde de Buber'e göre bir tür ortaklaşalık olmalıdır. Hastaya, bir objeye yaklaşır gibi sadece gözetlemenin, incelemenin yapıldığı bir yöntemle yaklaşılmamalıdır. Hasta, süreç içinde bir ortak gibi değerlendirilerek, onunla birebir ilişkiye girilmelidir. Bu süreçte terapist de tıpkı eğitmen gibi kendi kutbuna hapsolmamalıdır. Hem terapist hem de eğitmen çift kutuplu bir diyalojik yaklaşımı benimseyerek karşısındakinin evreninin içine girebilmeli ve kendi hareketlerinin ondaki yansımasını görebilmelidir.[489] Netice itibariyle; Buber'in varoluşsal diyaloğunu anlamanın ve bu diyaloğu manevi danışman-danışan ilişkisinde aktive etmenin manevi danışmanlık alanı için önemli bir kazanım olduğu söylenebilir.

Manevi danışmanlığa, Buber'in perspektifinden, varoluşsal diyalojik bir süreç olarak bakmak kişilerarası etkileşimi odak noktası haline getirmek anlamına gelir. Bu bağlamda postmodern algıdaki *öteki* kavramının, güvensizliği ve dışlamayı çağrıştırdığı yerde Buber'in *öteki* kavramı köklerini *güven* de bulur. Tillmanns, danışmanlık ilişkisinde hiç tanınmayan birisiyle kurulacak diyalog boyunca öncelikle güvenin gerekli olduğunu savunur. Burada olması arzulanan güven ortamı, çaba, dikkat ve farkındalığın yanı sıra analitik, mantıksal ve doğru düşünme becerilerinin de aktivasyonuyla sağlanır. Buber için ancak *öteki*yle etkileşim sürecine yani varoluşsal bir diyaloğa girildiğinde *öteki*nin kendi bağlamında buluşulabilir. Bu buluşmada danışman kendinde kalarak diğeriyle gerçek bir

[488] Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999), 150.
[489] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 144-145.

karşılaşmayı deneyimleyebilir. Fakat bu sürekli bir çabayı gerektirir.[490] Buber'in ideal diyaloğundan esin alan bir manevi danışman *öteki* üzerinde yoğunlaşarak kendi evreninin dışına çıkar. Fakat manevi danışmanlıkta danışmanın bu kendinden ayrılışı, kendisini *öteki*nde yani danışanda kaybetmeme koşuluyla gerçekleşmelidir.

Tüm danışmanlık türlerinde danışmanın danışan hakkında bir iddiaya sahip olması, tüm sınırlılıklarına rağmen insan etkileşiminin temelidir. Diyalogda mesajın içsel anlamını ve iddiasını anlamak mesajın alıcısına; mesajın nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı dinleyicinin benzersizliğine bağlıdır. Buber için diğerini açıkça bilmek diğerini nesnelleştirmektir. Bu, *ben-o* ilişkisini tanımlar. Öte yandan, ötekinin ötekiliğini kabul etmek, ötekiliği dolaylı olarak anlamaktır. Ötekilik açıkça bilinemez. Buber için ötekilik ancak *ben-sen* ilişkisi aracılığıyla anlaşılabilir.[491]

Manevi danışmanlıkta Buber'in üzerinde durduğu *ben-sen* dialoğuna paralel olarak manevi danışman asıl özne, danışan ise edilgen bir nesne olarak görülmez. Her ikisi de diyalogsal süreçte özne olarak konuşlanırlar. Burada asıl nesne, her ikisinin de üzerinde çalıştıkları sorunlardır. Bu sorunlar danışanın inanç sistemini doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen kaygı yaratıcı ve endişe verici sorunlar olabilirler. Bunlar yalnızca dinsel alanla sınırlı değildirler. Bu doğrultuda bir manevi danışmandan beklenen, danışanın varoluşu anlamlandırmasına destek olmak ve onun inanç etkinliğini bir bütün olarak sürdürmesini sağlayarak bir nevi danışanı kendisiyle uzlaştırmaktır.[492]

İnsan ilişkilerinde sözlü iletişimin sağaltıcı etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu bağlamda aşağıda alıntılanan Nietzsche'nin Zerdüşt'ün dilinden söylediği sözler varoluşsal diyalogda, konuşmanın önemini vurgular niteliktedir: "İçim açılıyor sizi dinlediğimde; konuşmanın olduğu her yer, dünya bahçesidir bana. Ne güzel, sözlerle seslerin olması; sözlerle sesler, birbirinden sonrasızca ayrılmış şeyler arasında gökkuşakları, sözden köprüler değil midir?"[493] Dolayısıyla diyalog yoluyla kendini bir başkasına açmanın daha işin başındayken iyileştirici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Eğer danışan, olumsuz giden şeyleri ya da kendine ilişkin memnuniyetsizlikleri bir

[490] Maria daVenza Tillmanns, "Philosophical Counseling: Understanding the Unique Self and Other through Dialogue", *International Journal of Philosophical Practice* 2/4 (2005), 4-5.
[491] Tillmanns, "Understanding the Unique Self and Other through Dialogue", 5.
[492] Ok, "İnanç Bakım ve Danışmanlığı", 2/13-14.
[493] Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Hasan İlhan (Ankara: Alter Yayıncılık, 2008), 201.

diğerine açabiliyorsa orada güvensizliğin zincirleri kırılmaya başlamış demektir. Danışan, kendi dışına çıkabilmiş ve kendisini, bu açık etmeyle sadece o an için bile olsa güçlü hissedebilmiştir. Bu diyalogsal paylaşım, birey için ayağa kalkmanın ilk adımı olarak bir tür rahatlamaya ve umuda gebedir.[494]

Kişiler arası diyaloglarda söylemenin ve konuşmanın birbirinden farklı olduğu düşünülür. Söylemek ifşa etmektir yani bir şeyin ortaya çıkmasını sağlamaktır; görülmesine ve işitilmesine imkân tanımaktır. Konuşmak ise her zaman bir şey söylemeyi içermez. Hatta kimi zaman konuşmak değil susmak gerçekten bir şeyler söylemekle eşdeğer görülür.[495] Bu bağlamda bir manevi danışmanın, danışanın sessizliğini de dinleyebilen kişi olması gerektiğini belirtmek gerekir.

Bilindiği üzere manevi danışmanlık, bir karşılaşma, ilişki kurma ve eşlik etme sürecidir. Manevi danışman ilgili süreçte danışanıyla fiziksel karşılaşmadan daha çok ruhen karşılaşabilmeli, ilişki kurabilmeli ve onun o anki durumuna eşlik edebilmelidir. Karşılaşan iki insan arasındaki uzaklık -Buber'in tabiriyle *ben ve o* arasındaki mesafe- her bir kişinin kendisini açmasıyla gerçek bir ilişkiye yani *ben-sen* ilişkisine dönüşebilir. Buber'e göre *sen*, *ben* üzerinde etkili olduğu gibi *ben* de *sen* üzerinde etkilidir. Evrensel karşılıklılık yasaları uyarınca çocuklar, hayvanlar hepsi, hepimiz için eğitici olabilirler. Bu karşılıklılık ilişkisi, manevi danışmanlıktaki diyalojik ilişki için de geçerlidir. *Ben* ve *sen* birbirlerine etki ederler eşdeyişle manevi danışman ve danışan birbirlerini dönüştürebilirler. Dolayısıyla Buber'in de vurguladığı gibi "ilişki mütekabiliyettir ve ilişki özlemi yaratılıştan gelir."[496]

Manevi danışmanlık ilişkisinin gerçek anlamda sağaltıcı bir ilişki olabilmesi için hakiki bir karşılaşmaya ihtiyaç vardır. Bu karşılaşmayı tecrübe eden danışan önce kendisine, sonra danışmanına, daha sonra ise Tanrı'ya *sen* olarak seslenebilme aşamasına yükselebilir. Nitekim Martin Buber'in varoluşsal diyaloğunda kişinin, Tanrı'yla, türdeşleriyle ve eşyayla birebir ilişki kurabilmesi için ve aradaki aşılmaz gibi görünen mesafelerin kaldırılabilmesi için, karşısındakine *sen* olarak yönelmesi gereklidir. Bu

[494] Mussenbrock, *Felsefeyle Terapi*, çev. Nafer Ermiş, 73.
[495] Martin Heidegger, "Dilin Doğası", çev. Husamettin Arslan, *İnsan Bilimlerine Prolegomena* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 29-65.
[496] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 58.

yönelmede ilişki kuran kişilerin birbirlerine karşı şeffaflık derecesinde açık olmaları beklenir.[497]

Buber, *sen olmadan ben olamazdım*, der. İki kişi birbiriyle karşılaştığında, ikisi de değişir. Buber'in perspektifinden bakıldığında Tanrı'yı da manevi danışman-danışan ilişkisinin içerisine çekmek mümkün görünür. Tanrı, ikinin üçüncüsü olarak danışmanlık sürecine dâhil edilebilir. Bu bağlamda, kişiler Tanrı'yı anlamaya başladığında, Tanrı danışmanlık sürecinin şimdi-burada olan bir parçası haline gelir. O, manevi danışman ile danışan arasındaki etkileşimde hayati bir rol oynar; sözleri, düşünceleri ve eylemleri yönlendirir; danışanın yaralarını sarması için beklenen bir varlık olarak sürece müdahil olur.

Buber'in yukarıdaki düşünceleriyle benzer şekilde G. Marcel de insanın derinlerinlerinden gelen *varlığın varlığa susamışlığını* bireyin Tanrı'ya duyduğu yani *ben*in *sen*e duyduğu ihtiyaç bağlamında değerlendirir.[498] Danışanın Tanrı'yla kurduğu, kimi zaman dua şeklinde tecrübe edilen, birebir diyalog Tanrı'ya *Sen* diyebilme ve onun varlığını aracısız hissedebilme olanağını içinde taşır. Dolayısıyla aşkın olanın sürece dâhil edildiği manevi danışmanlık uygulamalarında Tanrı, danışan üzerinde olduğu kadar manevi danışman üzerinde de iyileştirici bir güç olarak tecrübe edilebilir.

Ben-sen ilişkisinin dönüştürücü gücünün deneyimlendiği yaşantılar bireyin diğerleriyle karşılaşmaktan korkmadığı ve böylelikle önüne bambaşka imkânların çıkmasına izin verdiği yaşantılardır. Bunların tamamında *ben*, *sen*le karşılaşmaktadır. Manevi danışmanlıkta farklı dinlerden veya mezheplerden olmanın bir sınırlılık olarak görülmemesi aksine bunların zenginleştirici unsurlar olarak sürece dâhil edilebilmesi gerektiği düşünülür. Nitekim insandaki sınırlandırılmış ve farklılıklara açık olmayan maneviyat anlayışı, onun *öteki*yle anlamlı ve saygılı bir şekilde iletişim kurma kapasitesine ket vurur. Bu bağlamda Buber, *ben-sen* diyaloğunu *ötekiye açık olma hali* olarak yorumlar. *Ben-o* diyaloğunu ise *öteki*yi nesnelleştiren bir ilişki türü olarak değerlendirir. Bu nedenle, manevi danışmanlıkta katı ve spesifik bir dini perspektif benimsemek ve danışanın kendisini belirli bir dini görünüme uyacak şekilde sunmasını

[497] Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk, 57.
[498] Koç, *Gabriel Marcel ve Sadakat*, 144.

beklemek, *ben-sen* ilişkisinin ortaya çıkmasını ve muhatabın kendisini olduğu gibi göstermesini engeller.

Sonuç olarak, daha özgün ve etkili bir manevi danışmanlık pratiği için Buber'in etraflıca çözümlediği *ben-sen* ilişkisinin manevi danışman ve danışan arasında teşvik edilmesi gereken bir ilişki türü olduğu söylenebilir. Çünkü *ben-sen* ilişkisi aracılığıyla *öteki*ne yardım etmek ve özen göstermek daha ulaşılabilir hale gelir. Yalnız, *öteki*yle sadece yüzeysel olarak birleştiğimizde yani *öteki*ni görme biçimimiz beklentiler tarafından örtüldüğünde manevi danışmanlığın temel amaçlarına ulaşılması zorlaşır.[499]

Manevi danışmanlıkta, manevi danışmanın danışanı kendi düşünceleri doğrultusunda yönlendirmeye çalışması, onun duygularına ilişkin indirgeyici, geçiştirici bir tutum benimsemesi, dogmatik olması, danışanıyla tartışmaya girmesi, karşıdaki üzerinde tahakküm kurması ve ahlak dersi vermesi gibi sakınılması gereken tutumlar, Buber terminolojisinde *ben-o* ilişkisi kapsamında değerlendirilir.[500] İyi bir manevi danışmanlık ilişkisinin özü, manevi danışmanın, terapötik ilişkinin dinamiklerini olumlu yönde etkilemek için kişisel deneyimini, farkındalığını ve inancını kullanmasıyla mümkündür. Böyle bir durumda, bir kişinin bir başkası için empati ve koşulsuz sevgi temelli derinden samimi ve insani yaklaşımı bütünüyle iyileştirici olabilir.[501] Bu da Martin Buber'in varoluşsal diyaloğunun manevi danışmanlık sürecinde aktive edilmesiyle mümkün görünür.

2.3. Manevi Danışmanlık Bağlamında Fenomenolojik Yaklaşım

Fenomenoloji, fenomenin yani bilince görünenin, verilmiş olanın incelenmesini içerir.[502] Bu haliyle o, şeyler hakkında konuşmaya değil, yalnızca şeylerin kendilerini gösterme biçimleri hakkında söz söylemeye çalışır; neyin göründüğüne değil, onun nasıl göründüğüne odaklanır. Fenomenoloji için görünüş, bir şeye görünmelidir ve bu şey, genellikle *bilinç* olarak adlandırılır. Böylece görünüş, bir verme biçimi olarak karşımıza çıkar. Şeyler, kendilerini doğrudan bilince sunarlar; ancak bunu, onlara doğru şekilde

[499] Alex Guilhermea - W. John Morgan, "Martin Buber, Hasidism, and Jewish spirituality: the implications for education and for pastoral care", *Pastoral Care in education* 34/3 (2016), 133-143.
[500] Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 117-119.
[501] Grafton vd., "Existential Theory and Our Search for Spirituality", 5.
[502] Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007), 9.

bakmayı öğrenirsek yaparlar. Bu yüzden fenomenolojinin sloganı; *şeylerin aslına geri dönüş*tür. Husserl'e göre *şeylerin kendisine geri dönmemiz* gerektiğini söylemek, şeylerin görünüşünün nasıl gerçekleştiğine ve nasıl görünüşe çıkmak zorunda kaldıklarına dönüş anlamına gelir.[503] Bu doğrultuda "fenomenolojinin görevi, gerçekliğin varlığı ve doğası hakkındaki temel felsefi soruları temalaştırmak ve açıklığa kavuşturmaktır."[504]

Husserl'e göre şeyler kendilerini oldukları gibi gösterebilirler. Ancak bunu yapmamalarının nedeni, onlar üzerine eleştirel düşünülmeksizin miras alınan kavramlarla ve geleneksel ön yargılarla hareket edilmesidir. Bu nedenle deneyimlediklerimizin bize oldukları gibi gelmelerine, bize görünmelerine ve kendilerini gerçekte oldukları gibi bize göstermelerine izin vermekte başarısız oluruz. Çünkü sadece şeyler hakkında söylenenlere inanırız ve onları kendimiz için irdelemeyiz. Hâlbuki fenomenoloji, öğrendiğimiz herşeyi sınamamız, kültürümüzden ve yetiştirilme tarzımızdan devraldığımız herhangi bir düşünce biçimini sorgulamadan kabul etmememiz gerektiği konusunda ısrarcıdır; her şeyi, kendimiz için kendi sezgilerimizle bireysel olarak doğrulamamız gerekir. Öyleyse fenomenolojinin hedefi, yorum yapmaktan kaçınmak ve şeylerin kendi adlarına konuşmalarına izin vermektir.[505]

Fenomenolojik yaklaşım, insan deneyimlerini anlamaya odaklı felsefi bir harekettir ve birçok alanda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda manevi danışmanlık hizmeti de oldukça karmaşık, çok boyutlu fenomenleri inceleme nesnesi edindiği için fenomenolojik yaklaşımla ilişki halindedir. Örneğin, intihara meyilli bir alkolik, cinsel baskı kurbanı bir kadın, Tanrı'dan ümit kesen bir mahkûm vd. manevi danışmanın karşılaşabileceği olası danışanlar arasındadır. Dolayısıyla danışmanlıkta fenomenolojik yöntemi doğru şekilde uygulamak, bireyin çok katmanlı yapısı düşünüldüğünde kolay bir iş değildir.

Herhangi bir fiili durum çok yönlüdür. Bu çok yönlülük bireyin yaşadığı bağlam için de geçerlidir. Manevi danışmanlıkta danışman, söz konusu bu çok yönlülük içinde var olan probleme ilişkin bir üst bakışla, önemli olanı önemsiz olandan ayırt edebilmelidir.

---

[503] Michael Lewis - Tanja Staehler, *Fenomenoloji*, çev. Osman Baran Kaplan vd. (Ankara: Folkitap, 2019), 22-23.
[504] Dan Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Bayazit (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 77.
[505] Lewis - Staehler, *Fenomenoloji*, çev. Osman Baran, 22-23.

Fenomenolojinin görevi bu ayırt etme eşliğinde danışanın anlam katmanlarını çözmektir. Bu bağlamda fenomenoloji birincil şahıs bakış açısına odaklanır. Örneğin, manevi danışmanlık hizmeti alan bir ev hanımı söz konusu olduğunda, fenomenoloji, yalnızca danışanın sorunlu deneyimlerinin çoklu katmanlarını değil, aynı zamanda dünya içinde bir varlık olarak onun tecrübe ettiği endişe, suçluluk ve kötülük gibi genel yaşam problemlerini de ayırt etmesinde danışana yardımcı olabilir. Ya da danışman, bir intihar girişiminin temel yapısını kavrama çabasında bulunduğunda, manevi danışmanın amacı psikolojik anlamda danışan üzerinden bilinçaltı yoklaması yapmak değil, danışanın intihar eyleminin çoklu hikâyesini ayırt etmektir.[506] Bu ayırt etme de fenomenolojik bir yöntem olan *epokhe* danışman tarafından etkin olarak kullanılır.

Fenomenolojik epokhe, *yargının askıya alınması* şeklinde açımlanır. Epokhe, gerçekliği reddetmek ve ondan şüphe duymak için değil, yalnızca gerçekliğe yönelik belli bir dogmatik tavrın askıya alınması ya da nötrleştirilmesi için kullanılır. Bu bağlamda epokhe yöntemi, gerçekliğin dışlanmasını değil, gerçekliğe yönelik bir tavır değişimini gerektirir.[507]

Fenomenolojik yaklaşım, fenomenlerin özüne ulaşabilmek için fenomenolojik analiz yoluyla ilerleyen, Husserl'in *paranteze alma* yöntemini benimseyen ve felsefi düşünmeyle yakın ilişki içinde olan bir yaklaşımdır. Bireyin öznel deneyimlerinin ve belirli durumlara verdiği tepkilerin anlaşılmasında fenomenolojik analiz, *epoche* yoluyla yani manevi danışman tarafından yargının askıya alınmasıyla aktive edilebilir. Bu doğrultuda manevi danışman kendisini rahatsız eden şeyleri, danışana dair ön yargılarını, danışandan bağımsız geliştirdiği varsayımlarını ve var olan duruma ilişkin genellemelerini bir kenarı koymalıdır. Böyle davranarak yargıyı askıya alan manevi danışman danışanın kaygılarını kendi açısından değil, danışan açısından değerlendirebilir ve danışanın danışmanlık sürecine getirdiği fenomenlere odaklanarak daha doğru bir kavrayışa sahip olabilir.

Öte yandan diğer danışmanlık türlerinde olduğu gibi manevi danışmanlıkta da gerçek bir anlamaya ulaşılması için danışanların kendilerini doğru ifade etmeleri, doğru ifade etseler

[506] Edward Farley, "Phenomenology and Pastoral Care", *Pastoral Psychology* 26/2 (Aralık 1977), 101.
[507] Zahavi, *Husserl'in Fenomenolojisi*, çev. Seçim Beyazit, 78.

de manevi danışmanlar tarafından doğru anlaşılabilmeleri kolay değildir. Bununla bereber danışanın manevi boyutu söz konusu edildiğinde gerçek bir anlamanın gerçekleşip gerçekleşmediği sürekli gündemde duran bir sorunsaldır. Nitekim dinin ve maneviyatın doğru bir şekilde anlaşılması, danışanın manevi deneyimlerinin fenomenolojik açıdan ele alınmasıyla mümkündür. Bu doğrultuda fenomenolojik yöntemin bireyi, aşkınlık deneyiminin basit işlevsel analizlerinin ötesine götürme gayretinde olduğu söylenebilir.[508]

Emmy van Deurzen'e göre, fenomenolojik uygulama bireyin kendi üzerinde sistematik şekilde gözlem yapabilmesini sağlar. Bu şekilde birey, duygusal ve deneyimsel yaşamında kendisine meydan okumaya ve her zamanki varsayımlarının, değerlerinin, ön yargılarının farkına varmaya hazır hale gelir. Fenomenolojik yöntem, bireyin dünyayı nasıl anlamlandırdığını ve bu dünyada kendisini nasıl konumlandırdığını görmesini amaçlar. Deurzen'e göre, insan, kendi üzerine düşünmeyi öğrenmedikçe başkalarını gerçekten anlayamaz. Bu bağlamda *epoche* kavramı varsayımları *parantezleyerek,* ön yargıları bir kenara bırakarak ve bilincin her yönünü göz önünde bulundurarak ilerler. Fenomenoloji, bireyin bilincinde önceki bilgilerden kaynaklanan engelleri temizleyerek, gerçekliğe ulaşma amacını güder. Fakat fenomenolojik gözlem hiçbir zaman mutlak gerçekliğin kesin bilgisine ulaşma iddiasında değildir.[509]

Fenomenolojik yaklaşımda diyalog, insanı gerçeğe yaklaştırmanın en iyi yolu olarak görülür. Manevi danışmanlık perspektifinden bakıldığında fenomenolojik yaklaşım danışanın bütün varlığıyla katıldığı bir diyaloğu olumlar. Burada manevi danışman sadece yorumlayıcı, sessiz gözlemci olarak bulunmaz. O, danışan üzerinde kural koyucu, öğretici pozisyonunda da konuşlanmaz. Onun yaptığı bir tür diyalogsal paylaşımdır. Burada kurulan diyalog, şeffaflık sağlamayı ve her bir fenomenin farklı açılardan görülebilmesini amaçlar. Bu bağlamda manevi danışmanlık süreci dini olana ya da dini olmayana ilişkin ön yargıların sınandığı bir süreç olarak görülebilir.

Manevi danışmanlıkta danışanda ön yargılara ilişkin farkındalık oluşması için öncelikle manevi danışmanın kendi pozisyonuna ilişkin *epoche* sürecini aktive etmesi gerekir.

[508] Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, 40
[509] Emmy Van Deurzen, "Structural Existential Analysis (SEA): A Phenomenological Method for Therapeutic Work", *Journal of Contemporary Psychotherapy* 45/ (2015), 59-68.

Örneğin; kendi üzerinde fenomenolojik düşünmeyi içselleştiren bir manevi danışman kimi zaman danışanına acıyarak baktığını ya da kendisini tam da olması gerektiği gibi davranan bir profesyonel olarak görme yanılgısına düştüğünü fark edebilir. Bu farkındalık ancak kendi üzerine düşünmeyi ve kendi ön yargılarını test etmeyi ihmal etmeyen bir danışmanın kazanacağı türden bir farkındalıktır. Ayrıca bu doğrultuda ilerleyen bir danışmanlık süreci, danışanın anlatılarında neyin önemli olduğuna dair ona belli fikirlerin empoze edildiği bir süreç olmaktan çıkartılıp danışanın kendi gerçekliği hakkında yine kendisinin ağırlıklı olarak etkin kılındığı bir diyalojik keşif süreci haline dönüştürülebilir.

Manevi danışmanlık ilişkisinde danışmanın yaptığı değerlendirmelerde hata payı olma olasılığı her zaman vardır. Neticede bu bir tür yorumlama sürecidir ve doğal olarak gerçekliğin kendisi değil, bir versiyonudur. Bu nedenle yapılan gözlemlerin, edinilen fikirlerin gerçeğe uygun olup olmadığı manevi danışman tarafından aktif olarak sınanmalıdır. Çünkü amaç, danışanın dünyasını anlamaktır. Bu anlama çabası kendi başına nesnelerin neliğiyle ilgili değildir. Doğrudan bilinç nesnelerine yönelen bir anlamadır. Bu doğrultuda danışanın anlatısına konu olan nesnelerin danışanın kendisi için ne anlama geldiği önemlidir.

Bir insanı anlamak, onun bir anda tam olarak kavranamayacağının ve ona ilişkin realitelerin ancak süreç içinde aşamalı olarak idrak edilebileceğinin farkında olarak hareket etmeyi gerektirir. İnsan dinamik bir varlıktır. Onun doğası ancak yavaş yavaş fark edilir. Buradaki fark edilme, *fark edilme halinde olma*dır. Benzer şekilde *fark etme* de statik bir kavrayışa değil, sürekli olmakta olan bir kavrama haline işaret etmektedir. Çünkü özler sabit değildir, sadece devam eden bir şeyin çekirdeğidir. Her şey değişir. Hayat hareket halindedir ve fenomenoloji bu dinamik yaşamı ele alır. Belki de insan varlığının en öngörülebilir değişmeyeni tıpkı Herakleitos'un dediği gibi akış içinde olmasıdır.[510]

İnsanlar durumsal varlıklardır ve farklı durumlarda farklı tepkiler verirler. Bu bağlamda bir insanı teşhis etmek ve etiketlemek, onu belli bir durumda dondurmayı içerir. Neticede bireyin rahatsızlık duyduğu negatif yönlerinin geçici olduğu ve başına gelen olumsuz

[510] Deurzen, "Structural Existential Analysis", 59-68.

durumlarınsa geçiş durumları olduğu düşünülebilir. Böylelikle birey başkalarına yaklaşmayı, katılmayı veya onlardan kaçınmayı deneyebilir; olduğundan çok farklı bir şey olmayı öğrenebilir ve kendi yaşamı üzerinde edilgin değil etken olabileceğini kavrayabilir. Bunu kendi potansiyelinin farkına vararak, olanaklarının varlığını idrak ederek ve her neyse aslında o olduğu şeye hiç de mahkûm olmadığını anlayarak yapabilir.[511]

Fenomenolojik yaklaşımın etkin olarak kullanıldığı bir danışmanlık sürecinde danışmanlar ve danışanlar, yaşadıkları deneyimleri derinlemesine analiz ederek anlam kazanmaya davet edilirler. Bu yaklaşım sadece felsefi açıdan son derece gelişmiş olmakla kalmayıp, aynı zamanda yaşanmış deneyimleri değerlendirmek ve anlamlandırmak için köklü metodolojik bakış açıları da sunmaktadır. Bu doğrultuda danışmanın amacı çoğu zaman danışanların deneyimlerinin kendileri tarafından anlamlandırılmasına destek olmaktır. Böylelikle danışmanlar, danışanlarla birlikte onların yaşam dünyalarını keşfetmek ve anlamlar inşa edilirken onların yanında yer almak için danışanlara katılırlar. Bu katılma eyleminde danışmanlar, danışanların dünyalarındaki çok boyutlu ve çok katmanlı fenomenleri sadece göründükleri gibi tanımlamakla kalmayıp, gömülü olanın arkasına bakmaya çalışırlar.[512]

Fenomenolojik yaklaşımı benimseyen seküler ya da manevi danışmanlar, danışanın içinde bulunduğu koşulların, tecrübe ettiği olayların kendi yaşam dünyasında nasıl göründüğünün anlaşılması noktasında tüm danışmanlık süreçlerinin bir fırsat olarak değerlendirilebileceğini belirtirler. Bu doğrultuda manevi ya da seküler danışmanlar, danışanların düşünce tarzını genişleten betimleyici yazma aktivitesini onların duygusal ve bilişsel açıdan farkındalıklarını arttırma amacıyla teşvik edebilirler. Yazma etkinliğini, danışanların deneyimlerinden anlamların oluşturulması noktasında yardımcı materyal olarak kullanabilirler. Bu doğrultuda danışmanlar kendi notlarından, danışanların günlüklerinden, şiirlerinden, denemelerinden vb. faydalanabilirler. Böylelikle danışanların sözlü metinler/sözlü anlatılar veya yazılı metinler/yazılı anlatılar yoluyla

[511] Deurzen, "Structural Existential Analysis", 105.
[512]Tom Strong vd., "Meaning-Making Lenses in Counselling: Discursive, Hermeneutic-Phenomenological, and Autoethnographic Perspectives", *Canadian Journal of Counselling* 42/2 (2008), 117-130.

yaşadıkları deneyimleri aktarmaları sağlanır.[513] Nitekim modern manevi danışmanlık uygulamalarında da danışanların manevi dünyalarına ilişkin deneyimlerini, duygularını ve düşüncelerini ortaya koymalarına katkı sağlayacağı düşüncesiyle danışanlara kendi manevi hikâyelerini yeniden yazdırma tekniği kullanılır.[514]

Fenomenolojik yaklaşımda birey, kendini tanımaya/bilmeye teşvik edilir. Çünkü hem danışmanlar hem de danışanlar, davranışlarını ve anlayışlarını etkileyen kültürel, tarihi ve sosyal bağlamlardan ayrı değerlendirilemezler. Örneğin manevi danışmanlar, danışanın danışmanlık oturumuna taşıdığı aynı fenomen üzerine farklı değerlendirmeler yapabilirler ve bu doğrultuda farklı kavrayışlara ulaşabilirler. Bu açıdan bakıldığında sadece danışanın kendi bağlamına ilişkin farkındalık geliştirmesi beklenmez aynı zamanda manevi danışmanın da kendi bağlamına ilişkin bilinç geliştirerek, kendini tanıma girişimini aralıksız sürdürmesi beklenir.

Sonuç olarak; manevi danışmanlıkta mutlaka devre dışı bırakılması gereken bir etki, manevi danışmanın ön yargılarından kaynaklanan etkidir. Bu etkinin dışarıda bırakılması ancak fenomenolojik yaklaşımla mümkündür. Çünkü fenomenolojik yaklaşım, manevi danışmanın kendi temel kabullerini, içinde bulunduğu bağlamı ve kendisine dair daha birçok faktörü paranteze alarak, danışanın kendi yargılarına ulaşabilmesini ve bu yargıları açıkça ifade edebilmesini sağlamayı amaçlar. Manevi danışmanın bu şekilde yargıyı askıya alma tavrını benimsemesi manevi danışmanlıktaki diyalojik sürecin başarısını arttırır.

Hermenötik-fenomenolojik bakış açısının danışmanlıkta uygulanması, danışanlara ve danışmanlara birbiriyle bağlantı kurma fırsatları sunar. Bu yaklaşım, danışanlara yaşadıkları deneyimlerin zenginliğini keşfetme yollarını açar. Danışanın ve danışmanın etkileşimiyle anlamlar yaratılır. Böylelikle her ikisi de iş birliği halinde anlamı birlikte yapılandırarak gerçek bir anlamaya ulaşma yolunda mesafe kat edebilirler.[515] Manevi danışmanlık uygulamalarında danışman-danışan arasında gerçek bir anlamanın sağlanması öncelikle modern danışanların içinde bulunduğu zamansal ve mekânsal

[513] Strong vd., "Meaning-Making Lenses in Counselling", 117-130.
[514] Mustafa Koç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 146.
[515] Bk. Strong vd., "Meaning-Making Lenses in Counselling".

bağlamın anlaşılmasıyla ve bireyin tecrübe ettiği varoluşsal sıkıntıların incelenmesiyle mümkün olabilir. O nedenle ilkin modern bireyin içinde bulunduğu kaosun neliğinin anlaşılması ve daha sonra manevi danışmanlığa neden ihtiyaç duyulduğunun tartışılması gerekmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MANEVİ DANIŞMANLIKTA VAROLUŞÇU FELSEFİ TEMALAR

Modern yaşam koşullarının etkisiyle tüketimin ve konformizmin kıskacında manevi açıdan doyum arayan birey, söz konusu ruhsal açlığını giderme doğrultusunda manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duymaktadır. Tezin bu bölümünde modern bireyin varoluşsal açmazları; *anlam arayışı*, *ölüm kaygısı*, *olumsallık düşüncesi*, *yabancılaşma ve yalnızlaşma* gibi başlıklar altında incelenmiştir.

Manevi danışmanlıktaki varoluşsal temalar genelde tüm insanları özeldeyse manevi danışmanlığa başvuran danışanları yakından ilgilendiren varoluşsal sorunsalları kapsar. İnsanın anlam arayışında, yalnızlıkla-yabancılaşmayla baş edebilmesinde, ölüm kaygısını kontrol altına alabilmesinde ve varoluşunun telosunu belirleyebilmesinde manevi kaynaklardan hareketle danışana destek sağlayan manevi danışmanlık pratiği, dua, tevekkül, tefekkür, teslimiyet ve sabır gibi birçok olumlu dini başa çıkma yöntemini kullanır. Bu yöntemler felsefi açıdan da temellendirilebilir yöntemlerdir. Nitekim maneviyatı dışlamayan felsefi kaynaklar manevi danışmanlık uygulamalarında kullanıldıklarında modern bireyin varoluşsal yaralarına merhem olabilirler.

Manevi danışmanlık, varoluşun bir anlamı olması gerektiğine inanan, amaçsızlıktan yakınan, zorlu yaşam koşullarıyla mücadele eden ve manevi açıdan yoksunluk hisseden danışanlara yardımcı olmayı amaçlar. Bu doğrultuda kendisine, çevresine hatta Tanrı'ya yabancılaşan ve şu koskoca evrende tek başına olduğunu hisseden danışanda yalnız

olmadığı hissini uyandırmak ve bu yönde ona dini/manevi kaynaklar aracılığıyla destek sağlamak manevi eğilimli danışmanlık hizmetlerinin hedeflerindendir.

Modern yaşam biçimlerine eleştirel yaklaşan felsefi düşünüm, tüketime endeksli yaşam tarzıyla ve konfor düşkünlüğüyle maddesel olanı manevi olana önceleyen insana, statik bir varlık olarak değerlendirilemeyeceğini, kendisine mahkûm olmadığını yani memnun olmadığı özelliklerini her zaman değiştirebilme gücüne sahip olduğunu hatırlatır. Nitekim varoluşçu felsefelerin üzerinde durduğu gibi insan *olmakta olan* boyutuyla her neyse *o* olmaktan vazgeçip olmadığı ama olmak istediği *ben*e doğru dönüşüm geçirebilir. Kadim geleneklerde de farklı şekillerde dillendirilen ve varoluşçu felsefelerin kalkış noktası olarak değerlendirilen insana ilişkin bu ümitvar söylem, manevi danışmanlık uygulamalarına da teorik temel sağlayabilecek niteliktedir.

Modern bireyin manevi eksenli danışmanlık hizmetlerine olan ihtiyacının karşılanması noktasında çeşitli felsefi öğretilerden yararlanılabilir. Varoluşsal sorunsalların tekil bireyin hayatındaki aktivasyonuna ilişkin doğru bilgi edinilmesi ve bu sorunsallarla başa çıkılması doğrultusunda alternatif bakış açılarının görülebilmesi noktasında felsefi kaynaklar manevi danışmanlık alanının gelişimine katkı sağlar.

Modern bireyin yüzleşmeye cesaret edemediği realitelerden biri ölüm olgusudur. İnsanın kendi sonluluğu üzerine düşünmesi ve neden ölümlü olduğunu sorgulaması onda kaygıya neden olur. Bu bağlamda felsefi birikimin, ölüme ilişkin pozitif söylemleriyle, dini söylemin kendisinden istifade edebileceği kaynaklara sahip olduğu belirtilmelidir. Bu doğrultuda ele alınan felsefi kaynaklar, yaşamın son evresindeki yaşlılara, ölümcül hastalara ya da yaşamın sonluluğuna ilişkin kaygı hisseden ve onu anlamlandırma noktasında problem yaşayan tüm danışanlara yönelik yapılan manevi danışmanlık pratiğine teorik temel sağlayabilir. Benzer şekilde varlığın telosunu arayan birey manevi değerler doğrultusunda bilinç geliştirdiğinde varoluşsal iç sıkıntısından kurtulabilir. Aşkın olana ya da kutsal addettiği değerlere referansla varoluşunu gerçekleştirme yoluna giren birey özünü belirleyebilir. Bu bağlamda teistik bir anlamlandırma biçimi olarak iman birçok danışanın hayatını değerli kılan bir gerçeklik olarak sunulur.

Tüm yaşamsal sorunlarında manevi açıdan desteklenmeye ihtiyaç duyan danışanın, kimi zaman adını tam olarak koyamasa da, anlamlandırmakta zorlandığı varoluşsal

açmazlardan biri varlığın fazladanlığı duygusu ve olumsallık bilincidir. Teist varoluşçu felsefeler hayatın kontrol edilemezliğine ya da benzer şekilde varoluşun rastlantısallığına dair gündeme gelen ve ateist varoluşçular tarafından yaygın olarak rasyonel yollarla açıklanamayacağı iddia edilen olumsallık düşüncesine manevi değerler perspektifinden bakılabileceğini ve bu sorunsalın maneviyatı dışlamayan felsefi düşünceler ekseninde sorun olmaktan çıkarılabileceğini savunurlar. Varlığın fazladanlığına ve olumsallık bilincine yönelik bu teistik varoluşçu bakış açısı, modern danışana nedensiz var olmadığı ve yeryüzünde bulunmasının bir amaca hizmet ettiği noktasında umut aşılar.

Sonuç olarak varoluşçu temaların manevi danışmanlıkla ilişkisinin incelendiği tezin bu bölümü, somut bireyin yaşantısına odaklanılması gerektiğini dillendiren, insanın varoluşsal açmazları üzerinde ısrarla duran ve bireyin varoluşsal dönüşüm imkânına yani özünü belirleme gücüne vurgu yapan varoluşçu felsefelerin[516] manevi danışmanlık alanına katkı sağlayacağı düşüncesiyle şekillenmiştir.

3.1. Modern Batı Düşüncesi ve Seküler Bireyin Manevi Danışmanlık İhtiyacı

Modern Batı düşüncesinde aşkın bir hakikat anlayışı yerini insan merkezli bir hakikat anlayışına bırakmıştır; insan aklı öne çıkarılıp yüceltilmiştir. Modern dünyada akıl, insan varlığının tek ve en yüksek değer kaynağıdır. Bu doğrultuda modern bireyin, ahlaki gelişimini rasyonel ve anlamlı biçimde, doğaüstü olana hiç başvurmadan gerçekleştirebileceğine inanılır. Modern düşünce mekanik evren tasavvuruyla şekillenir ve koca bir makine olarak görülen evrenin tüm bilgisine gözlem ve deney yoluyla ulaşılabileceği düşünülür.

Seküler karakterli modern düşünme biçimi, teleolojik ve kozmolojik düşünme biçimleriyle karşıtlık ilişkisi içindedir. Geleneksel dinî düşüncede her varlığın Tanrı'nın belirlemiş olduğu amaca göre hareket ettiği varsayılırken, seküler karakterli modern düşüncede, yeryüzüne içkin bir Tanrı anlayışının yerine, kendisini sebep sonuç ilişkilerinde gösteren doğa yasaları yerleştirilmiştir. Dolayısıyla Modern Batı

[516] Bir değil birçok varoluşçu felsefe vardır. Teist ve ateist varoluşçuluk olarak kategorize edilen varoluşçu felsefeler her ne kadar birbirlerinden farklı düşüncelerle şekillenseler de belli başlı ortak özelliklere sahiptirler. Bu felsefeler insanın somut yaşantılarına odaklanma, bireyin biricikliği üzerinde durma ve bireyin kendini değiştirme eş deyişle özünü belirleme gücüne (varoluşun özden önce geldiğine) vurgu yapma noktasında birleşirler.

düşüncesinde insanın kendisini aşan bir amaç tarafından belirlenmiş olduğu anlayışının terk edilmesiyle insana taşıyamayacağı oranda özgüven aşılanmıştır.[517] Kutsal olanı ötekileştiren, bir yaradılış gayesi olduğu inancını kaybeden ve böylelikle manevi değerlere yabancılaşan modern birey, ruhunun açlığıyla sınanmaktadır ve hiç olmadığı kadar maneviyata gereksinim duyar hale gelmiştir.

René Guénon, modern dünyalıların genel eğilimini "yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzünden yüz çevirmek"[518] olarak ifadelendirir ve şöyle söyler: *"*Her şey doğrudan doğruya kendisi amaç kabul edilen insanın ölçülerine indirgenmek istendiğinden, sonunda insanda bulunabilecek en düşük seviyeye kadar aşama aşama inildi ve sadece insan tabiatının maddi yanına ait ihtiyaçların tatmin edilmesine çalışıldı. Boşuna bir çalışma! Çünkü insan tabiatı daima tatmin olabileceğinden daha fazla suni ihtiyaçlar yaratır."[519] Guénon, modern düşüncede kutsal olanın akılla tartışılmasını eleştirirken, astın üstü yargılaması, yanılsamanın hakikate üstün gelmesi, bilgisizliğin bilgeliğin yolunu kesmesi, yanılabilir aklın yasalarının zorla benimsetilmesi üzerinde durur ve İncil'den alıntı yaparak, modernizmin savunucularına "vay halinize sizin, kör kılavuzlar!" diye seslenir.[520]

Guénon'un yukarıda aktarılan düşüncelerine paralel olarak çağdaş düşünür Alain Touraine, toplumu bir pazara indirgemiş olan ve ne arttırdığı eşitsizliklerden ne de doğal ya da toplumsal çevrenin yıkımını giderek hızlandırışından dolayı herhangi bir kaygı duymayan modernliğin gözü kör değil mi? diye sorar. Ona göre modernlik hem doğal hem de tanrısal olan, hem akıl karşısında saydam hem de yaratılmış olan kutsal dünya algısını sekteye uğratmıştır.[521] Hal böyle olunca varoluşun rastlantısal boyutu, insanın ölüme yazgılı varlık oluşu, mevcut ahlaki bozukluklar ve fiziksel kötülükler gibi birçok olumsuzluk bireyin ruh sağlığını tehdit eder hale gelmiştir.

Modern bireyin, kötülüğe karşın iyi ve güzel bir şeyler yaparak mücadele etmek yerine pasif endişeyi seçisi, güçsüzlüğüne inandırılmasından, boşluğa ilişkin kayıtsızlığı

[517] Kasım Küçükalp - Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 30-32
[518] René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 55.
[519] Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, 55.
[520] Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, 128.
[521] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 17-18.

benimsemesinden ve anlamsızlık içinde kayboluşundan kaynaklanır. Aslında onun için en büyük tehlike, neye inanacağını bilemediği panik halini yaşantılamasıyla ortaya çıkar. İnsanın bu panik halinin kökeninde, toplumsal değer yargılarının kayboluşu, benlik kavramının yitirilişi, bireyin diğer bireylerle iletişim dilinin yozlaşması, doğayla kurulan bağlantısının kopması ve var olana ilişkin değerlilik hissini kaybedişi yatar.[522] Bu bağlamda modern bireyin tecrübe ettiği hayatla, dini/manevi varoluşu arasında derin bir gedik açılır; depresyon, kaygı, stres gibi durumlarla başa çıkma, ruhsal sıkıntılarını yönetip anlamlı bir hayat inşa etme imkânı azalır. Sonuç olarak bireyin mevcut problemlerle başa çıkmada manevi destek alma gereksinimi doğar.

Modern üretim biçimlerinden dolayı kendisine ve kutsala yabancılaşan birey için büyük bir ihtiyaç haline gelen ve dini/manevi kaynaklardan beslenerek profesyonel bir rehberlik alanı olarak hizmet veren manevi danışmanlık, pratikte ve teoride, danışanın başa çıkmada zorlandığı her türlü problemli duruma ilişkin ona destek sağlamayı amaçlar.[523] Bu bağlamda insanın kendisiyle ve Tanrı'yla barışmasına aracılık eden, türdeşleriyle sevgi, dürüstlük ve diğerkâmlık gibi erdemler ekseninde ilişki kurmasını amaçlayan manevi danışmanlık, çağın getirdiği belirsizlikten, boşluktan kurtulmanın alternatif bir yolu olarak görünür. Tezin bu bölümünde modern yaşam tarzının insan üzerindeki olumsuz etkileri üzerinde durularak "ne oldu da modern zamanlarda manevi danışmanlık ihtiyaç duyulan bir alan olarak ortaya çıktı?" sorusunun yanıtı aranmıştır.

Modern dünyada manevi danışmanlığın ihtiyaç haline gelmesindeki en önemli faktörlerden birinin bu çağın endişe çağı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu endişelilik halinden kurtulmak isteyen birey, yaşamını kontrol altında tutmak için çeşitli risk ve gözetim sistemlerine başvurur. İnsan, risk hesabı genişledikçe artan belirsizliği önlemek, riskleri kontrol etmek ve en aza indirgemek için daha etkili teknik sistemlere ihtiyaç duyar. Dünyayı daha öngörülebilir, yönetilebilir ve güvenilir hale getirmeye yönelik bu girişimler bir endişe ve güvensizlik kültüründe rahatsız edici bir kolektif

[522] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 46-78.
[523] Merve Reyhan Baygeldi, "Türkiye'de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması Mevcut Durum ve Öneriler", *Seta (Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı)* 234 (Nisan 2018), 9.

kırılganlık hissi üretir.[524] "Modern çağın tüketim toplumu için ambalajladığı tehditler, zaten güçlükle inşa edilmiş olan güvende olma duygusunu giderek belirsiz hale getirir. Küresel savaş olasılıkları, terör saldırıları, türeyen ya da icat edilen hastalıklar modern insanı kuşatır."[525]

Modern çağın insanı endişe yüklü hayatında tecrübe ettiği can sıkıntısını ve yalnızlık hissini günlük rutinlerine, konforlu hayat tarzına bağlılığıyla tolere etmeye çalışsa da yalnızlık ve boşluk bir hayal ürünü olarak değil gerçek bir tehlike olarak karşısında durur. Boşluğun ve nitelikli ilişki eksikliğinin bu kadar ürkütücü olmasının nedeni insanın benliğini kuşatan tehditler ve endişelerdir.[526] Bu endişeli halin problemli boyuta ulaşması insanın hissizliğe ya da kaygılı duruma tamamen teslim oluşuyla doğru orantılıdır.[527]

Çağdaş düşünür R. Guénon, çok hızlı haberleşme araçlarına, hareketli ve daha karmaşık hayatlara sahip olan bu çağın insanının eskisinden daha mutlu olmadığını iddia eder. Ona göre modern uygarlık suni ihtiyaçların çoğaltılmasını amaçlar. Nitekim bir insanın ihtiyaçları ne kadar çok olursa bazı şeylerden o oranda mahrum kalacak ve bir o kadar daha mutsuz olacaktır. Hâlbuki insanlar asla düşünmedikleri ve hiçbir zaman akıllarına bile getirmedikleri bu tür ihtiyaçlar söz konusu değilken bunlardan yoksun oldukları için hiçbir ıstırap duymazlardı. Şimdiyse aksine bu şeyler onların hayatında eksik olduğunda zorunlu olarak acı çekmektedirler çünkü onları temel ihtiyaçlarmış gibi görmeye alıştırılmışlardır.[528] Bu bağlamda modern ilerlemelerin ve teknolojik gelişmelerin insanı gerçek mutluluğa ulaştırdığı düşüncesinin bir yanılsamadan ibaret olduğu söylenebilir.

Modern bireyin tehdit altındaki ruhsal durumuna, sanal ihtiyaçlarını gideremediğinde duyduğu mutsuzluğa, içine düştüğü boşluğa ve yalnızlığa ilişkin sağaltıcı bir işleve sahip olan maneviyat olgusu, söz konusu edilen tüm bu sıkıntılı durumlara ve bunalımlara ilişkin koruyucu fonksiyona sahiptir. Hayatın zorluklarıyla başa çıkmada dinin sağladığı

[524] David Morgan, "Pain: The Unrelieved Condition of Modernity", *Europen Journal of Social Theory* 5/3 (2002), 307-322.
[525] Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri,* 76-77.
[526] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 34-35.
[527] Kafka'nın "Dönüşüm" adlı eserinde, romanın başkahramanı Gregor Samsa'nın bir sabah böcek olarak uyanmasını anlatan metoforik hikâyesi; modern insanın hayatının rutinliği içinde yalnızlaşmış, hissizleşmiş bir şekilde düştüğü boşluk hissine etkileyici bir örnektir. Bk. Franz Kafka, *Dönüşüm*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Can Yayınları, 2019).
[528] Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, 163.

manevi ve moral destek, maddi kazanımların, teknolojik ilerlemelerin sağladığı yüzeysel tatminle kıyaslanamaz düzeydedir. O nedenle modern bireyin aradığı içsel huzuru bulabilmesi için manevi değerlere, dini söylem ve uygulamalara başvurma olasılığı artmaktadır. Çünkü maneviyat, içinde bulunulan endişe çağında bireyin güven duygusunu güçlendirmektedir.[529] Bu doğrultuda dini/manevi kaynaklardan beslenerek danışanlarına destek sağlayan manevi danışmanlar aynı zamanda modern hayatın getirdiği olumsuzluklara ilişkin de dinin sağaltıcı yönünü işlevselleştirmektedirler.

Küreselleşmenin etkisiyle modernize olmuş yenidünya insanlarının çoğunluğu, kapitalist sistemlerin dayatmasıyla, sözde bireysel gelişim uzmanlarının da yönlendirmesiyle sonsuzca yaşayacaklarmış gibi hayatlarını sürdürür hale getirilmişlerdir. Daha çok kazanmak ve daha çok harcamak için daha çok bencilleşerek yalnızlaşan - yabancılaşan, psikolojik ve patolojik hastalıklarla cedelleşen varlıklar haline gelmişlerdir. [530] Manevi danışmanlıkta danışanın söz konusu edilen ruhsal rahatsızlıkları aşkın olana referansla giderilmeye çalışılır.

Manevi danışmanların, danışanın ruhsal açıdan sağaltılmasında dini/manevi kaynakları etkin şekilde araçsallaştırılabilmesi için öncelikle danışanın dini aidiyetlerini ve dini olana ilişkin var olan algılarını doğru şekilde anlamaları ve tanımaları gerekir. Ayrıca manevi danışmanlardan, danışma sürecinde benimsedikleri kapsayıcı, dışlayıcı ya da çoğulcu yaklaşımların olası etkileri üzerine eleştirel düşünülebilmeleri beklenir.[531]

Modern bireyin maddi-manevi problemlerinin nedenlerinden biri çağın dayattığı düşünme tarzlarıyla şekillenen ve onu etkisi altına alan narsist eğilimlerdir. Bu narsist eğilimler, insanın kendisini dünyanın merkezinde görmesine neden olur. Bu doğrultuda modern birey her şeyin en iyisini ve en güzelini diğerlerinden önce kendi için ister hale gelmiştir. Merter'e göre, modern insanın temel problemi, almaktan ötürü vermeyi unutmuş olması ve bu nedenle çatlayacak kadar sıkılmasıdır.[532] Hâlbuki *almak* ancak *vermekle* birlikte rahatlatıcı olabilir. Merter, ahlaki rölativizmin benimsendiği "why

[529] Ömer Faruk Söylev, *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik Alanları, İmkânları ve Yöntemleri* (Bursa: T. C. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Blimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 3.
[530] Altaş vd. (ed.), *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*, 55.
[531] Cemal Tosun, "Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/122.
[532] Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 238.

not/niçin olmasın felsefesi" nin etkisiyle erdemlerin önemsizleştirildiği bir dünyada bireyin nefsinin alt katlarından üst katlarına hicret edebilmesi için *veren varoluş tarzı*nı benimsemesi gerektiğini vurgular. Ona göre, birey ancak bu yolla sağaltılabilir.[533] Din psikoloğu Hökelekli de Merter'i onaylar tarzda Tanrı'ya beslenen inancın narsizme vurulmuş büyük bir darbe olduğunu söyler. Ona göre modern insanın anlam kriziyle ve zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkması ancak içselleştirilmiş sağlıklı bir Tanrı imgesiyle sağlanır.[534] Böylelikle modern birey, ürettiğinin nesnesi olmaktan kurtularak, aşkın olanın gölgesinde, yaşam doyumuna ulaşabilir.

Çağdaş yazar Solzhenitsyn'e göre modern bireyin içinde bulunduğu manevi çıkmazın sorumlusu; özerk, dinden bağımsız ve insanı dünyadaki her şeyin ölçüsü haline getiren hümanist bilinçtir. Bireyi evrenin merkezine koyan hümanist bilinç, insanı edilgenleştiren aşkın bir gücün varlığını kabul etmez.[535] Kutsal olanın ötekileştirildiği bu tür düşünme sistemlerinde günah ve bağışlanma statüsünde değerlendirilmek, binlerce yıl önce yazılmış hikâyelerle kısıtlanmak, kaderin karmaşık hiyerarşisine ve Tanrı'nın isteğine boyun eğmek zorunda kalmak tercih edilebilir bir şey değildir.[536*] Bu doğrultuda her şeyin kendisi için olduğu ve kendi gücünün Tanrı'ya galebe çalabileceği düşüncesi tarafından yönlendirilen çağdaş birey için aşkın olanın yitirilişi, onun ruhsal sıkıntılarının, manevi rahatsızlıklarının asıl nedeni olarak görülebilir.

---

[533] Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 383.
[534] Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 144-145.
[535] Solzhenitsyn'den akt: Bergin, "Psychotherapy and Religious Values", 95-105.
[536] Hal Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 65-66.

[*] Geleneksel kutsal algısının değişimine, insanın Tanrı karşısındaki pozisyonunun modern dünyadaki dönüşümüne ilişkin günümüz sinema filmleri önemli ipuçları barındırır. Örneğin Musa peygamberin firavunla mücadelesinin anlatıldığı 2014 yapımı *Tanrılar ve Krallar* filminde Musa peygamberi canlandıran Christian Bale'in (Musa) çoğu kez Tanrı'yı sorgulayan, hatta zaman zaman onu azarlayan diyaloglarını izleriz. (Bk: Rdley Scott, "Exodus: Gods And Kings", *20th Century Fox* (2014).) Bir diğer örnek 2017 yapımı *Baraka* filmidir. Bu filmde modern bireyin ihtiyaçlarına göre farklı görünüşlere bürünen Tanrı, olabildiğince içten, merhametli, açık yürekli davranırken başrol oyuncusu Mack Phillips'in (Sam Worthington) Tanrı'ya meydan okur pozisyonu modern insanın Tanrı'yla kurduğu ilişkiyi tanımlar niteliktedir. Film boyunca Tanrı'nın, karşısındakini, seven ve iyilik eden bir Tanrı olduğuna inandırma çabası dikkat çekicidir. Filmin afişlerinde de bireyin Tanrı'dan daha büyük ve Tanrı'nın önünde konuşlanmış şekilde fotoğraflanması oldukça manidardır. Bk: (Stuart Hazeldine, "The Shack", *Lionsgate Films* (2017).)Burada verilen örneklerden yola çıkılarak günümüz dünyasında Tanrı ve kutsal üzerine derin bir paradigma değişiminin gerçekleşmiş olduğu söylenebilir.

Julia Kristeva'ya göre bir hapla ya da ekranla tatmin olabilen modern insan stresten iki ayağı bir pabuca girmiş, kazanmak, harcamak, haz almak konusunda sabırsız kadın ve erkekler güruhudur.[537] Aslında derinlerde bir yerde sonsuzu en az sonlu kadar özlediğini unutan insan, çözmek zorunda olduğu sevgisizlik ve sonluluk gibi problemlerin üstünü örter ve böylece kutsalın anlamını zayıflatır.[538] Eaton Gai'ye göre, "modern insanın sağlık ve güvenlik takıntısı, her şeyin bu kısa hayattan ibaret olduğu ve ölüm karanlığının bir şekilde uzak tutulması gerektiği inancını yansıtmaktadır."[539] Gai, çağdaş bireyin doğayla arasındaki sağaltıcı ilişkiye zarar vererek, Tanrı'nın insanı sorumlu tuttuğu yeryüzündeki halife pozisyonunu da kötüye kullandığının altını çizer. Ona göre, "sokak lambalarının yıldızların parlaklığını örttüğü şehir ve kasabalarda, yıldızların ışıklarıyla gelen mesajların da üzeri örtülmüştür. Burada yitirilmiş olan şey sadece tefekkür değil, iştiraktir de."[540] Bu bağlamda modernitenin aklın egemenliğinde kusursuz bir dünya düzeni vaadi uzun süredir sorgulanırken birey modernitenin inşa ettiği kalelerin kolaylıkla yıkılabileceğini farklı şekillerde tecrübe etmektedir. Tüketim çılgınlığı, başarı bağımlılığı, yüzeyselleşme, birey kavramının öne çıkışı, arkası kesilmeyen tıbbi gelişmelere paralel olarak normalin yeniden tanımlanmasıyla veya koşulların değişimiyle türeyen yeni hastalıklar ve giderek olumlanan nevroz halleri modernitenin semptomları olarak ortaya çıkmaktadır.[541]

Modern çağ, manevi değerlerle şekillenen sosyal ilişkilerden, dini ritüellere ve geleneksel inançlara dayalı korunaklı alandan kendisini yalıtarak çağın insanını çok daha sallantılı ve belirsiz bir bağlama yerleştirmektedir.[542] H. Niedzviecki, bu bağlamda yeni gelenekçi akımdan ve geçmişin basitliğine duyulan özlemden söz açar. Zaman zaman özgürlükle gelen seçim yapma zorunluluğunun birey tarafından ağır bir yük olarak algılanabileceğini belirtir. Hiç kimsenin yerinden olmadığı, kimsenin prozac kullanmadığı, herkesin bir amacının olduğu ve tanınma probleminin yaşanmadığı küçük bir kasaba kurgular.[543]

[537] Julia Kristeva, *Ruhun Yeni Hastalıkları*, çev. Nilgün Tutal (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 16-17.
[538] Raymond Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları*, ed. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 1/37.
[539] Eaton Gai, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Leyla Gürkan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 51.
[540] Gai, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Leyla Gürkan, 62.
[541] Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri,* 15.
[542] Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri,* 76-77.
[543] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 180-181.

Ancak modern düşüncenin temel yönelimleri ekseninde kalınarak bu küçük kasabaya ulaşmak oldukça zor görünür.

Modern düşüncenin neliğinin ve günümüzde maneviyata duyulan ihtiyacın gerekçelerinin kısaca tartışıldığı bu bölümün sonunda denilebilir ki; çağın insanının varoluşsal sorunlarında, anlam arayışında ve modernitenin getirdiği olumsuzluklarla şekillenen hayatında kendisine rehberlik edecek ve manevi açıdan ona yol gösterecek manevi danışmanlara ihtiyaç duyması oldukça doğaldır. Çünkü insanın zorlu yaşam koşullarına, ölüme, yalnızlaşmaya nasıl dayanabileceği, yaşamı nasıl daha anlamlı hale getirebileceği, nasıl mutlu, doygun ve iyi bir yaşam sürebileceği ve potansiyel olarak kendisinde var olduğuna inanılan ya da fıtraten kendisine verilmiş olduğu düşünülen nitelikli varoluş gücünü nasıl aktive edilebileceği, Tanrı'yla barışık şekilde varoluşunu nasıl gerçekleştirebileceği[544] modern bireyin yanıt aradığı varoluşsal sorular arasındadır. Söz konusu sorularla cedelleşen modern danışanlar için maneviyat, huzura ve mutluluğa açılan duvardaki kapı işlevi görebilir. Nitekim söz konusu varoluşsal sorunlar manevi eğilimli danışmanlığın kapsamına giren konular arasındadır. Bu doğrultuda manevi danışmanlığın, varoluşsal çıkmazlara ilişkin sağaltıcı pozisyonuyla, danışanın, hayatını anlamlandırmasında, temel amaçlarını belirlemesinde ve yaşamsal zorluklarla baş edebilmesinde önemli bir yere sahip olduğu düşünülür.

3.1.1. Modern Yaşamda Varoluşsal Sorunlara Felsefi Bakış

Felsefe, modern bireyin hayatında etkin olan pratik soru ve kaygılarla iç içe geçmiş bir alandır. Geçmişte olduğu gibi bugün de filozoflar insanın neliği, varoluşun anlamı, yeryüzüne konuşlanmış bir varlık olarak insanın yapıp etmeleri üzerine sorular sorarak, yanıtlar aramaktadırlar. Jaspers'e göre "insan, bilimler tarafından nesnel bilgide tüketilecek bir varlık değildir. Varoluş; insanın, orada sadece kendi kendisi olduğu ve başta psikoloji ve sosyoloji olmak üzere bilimlerin hiç birinin ulaşamadığı yerdir. Ancak felsefe yapma etkinliğiyle aydınlatılabilir."[545]

Günümüzde insanın manevi bir açlık içinde olduğu ve ruhsal gelişiminin 20. yüzyıldaki teknolojik ilerlemelere hiçbir şekilde ayak uyduramadığı göz önünde bulundurulduğunda

[544] Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 55.
[545] K. Jaspers'den akt: Erol Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 83.

modern çağın insanının temel açmazlarından kurtulabilmesi için felsefi mirastan yararlanmasının gerekliliği ortadadır. Bu bağlamda manevi boyutu olan felsefi kaynakların günümüz manevi danışmanlık hizmetlerine katkı sağlayacağı düşünülebilir. Nitekim çağın insanının mutsuzlukları, hatalı dünya görüşlerinden, problemli ahlâk kurallarından ve yanlış yaşama alışkanlıklarından kaynaklanır. Çağdaş filozof Russell'a göre günümüz insanı öylesine mutsuzdur ki gönül doyumu aramak yerine, bu eksikliğini unutabilmek için kendisini eğlenceye verir, zevk için yaşar. Yani, sorumluluklarından kurtulmaya çalışır ve bu yolla hayatın çekilebilir hale gelebileceğine inanır.[546] Ona göre bugün birçok insan yeni değer ölçüleri bulmadan eskilerini bir yana iter. Bu arafta kalmışlıkla o, tedirginlikler yaşar ve bilinçaltında eski değer ölçüleri bulunduğu için de umutsuzluğa sürüklenir.[547]

Modern insanın yukarıda gerekçelendirilen umutsuzluklarının giderilmesinde maneviyatın gerekliliğine vurgu yapan manevi danışmanlık alanı, felsefi düşün ile işbirliği içinde danışanın anlam arayışına ve ikilemde kaldığı sorunlu durumları eleştirel olarak incelemesine yardımcı olur. Günümüzde bireyselleşme, yalnızlık, amaçsızlık ve benmerkezcilik gibi modern yaşamın getirdiği olumsuzluklara maruz kalan birey, içinde bulunduğu zorlu koşulları ve bu koşullardan kurtulma yollarını bulgulamada felsefi düşünden yararlanabilir. Bu bağlamda felsefe, danışanların dünya görüşünü zenginleştirip geliştirebilir ve onlardaki değişim sürecini başlatabilir. Aynı zamanda, felsefi kaynaklardan beslenen bir manevi danışman, danışanına hazır çözümler ya da yüzeysel bilgiler sunmadan, kavramsal analiz yoluyla, olası tercihlerinin sonuçlarını öngörmesini sağlayarak, fenomenolojik tanımlamalar eşliğinde onun felsefi düşünme becerilerini aktif şekilde kullanmasına yardımcı olabilir.[548]

Maneviyat eksenli danışmanlıkta dinin felsefi açıdan incelenmesi, günümüzde manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan danışanların deforme olmuş Tanrı algılarının, yüzeyselleşmiş dini duygularının tespit edilmesini sağlayabilir. Danışanlara, kendi iç ve dış deneyimlerini, geçmişe dair anılarını, geleceğe ilişkin düşüncelerini yönetme noktasında öz güven verebilir. Danışanın kendi hayatının amacını bulmasına ve varoluşa

[546] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 22-32.
[547] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 50-51.
[548] Blanka Šulavíková, "Questıons for Phılosophıcal Counsellıng", *Human Affairs* 22/2 (2012), 131-141.

dair alternatif bakış açılarını keşfetmesine yardımcı olabilir. Nitekim seküler ya da manevi tüm danışmanlar, danışanın kendi dünya görüşünü, açıklama, yorumlama ve eleştirel düşünme içeren danışan odaklı bir diyalog yoluyla anlamasına ve yeniden yapılandırmasına yardım etmelidir; aynı zamanda sadece kavramsal meselelerde değil yaşamın anlamıyla ilgili meselelerde de bireye destek olmalı, danışanın öz farkındalığının gelişmesine katkıda bulunmalıdırlar.

Manevi danışmanlıkta danışanın problemlerine felsefi bakış, genelleyici ve indirgeyici yaklaşımların tamamının karşısında durur. Bir manevi danışman, yaygın kanıya göre sorunlu olarak görülen durumları bir sapma olarak sınıflandırmaktan kaçınarak, sosyo-kültürel kalıplardan kurtarılmış bir bakış açısıyla danışanın danışmanlık sürecine taşıdığı söz konusu problemlere ön yargısız yaklaşarak danışana destek sağlayabilir. Danışanın duygularının, düşünce kalıplarının, yorum şemalarının ve bilişsel çarpıklıklarının danışmanlık uygulaması içerisinde tartışılarak arzu edilen bilinç temizliğine ulaşılmasında sağaltıcı bir faktör olarak eleştirel düşünme biçimi kullanılabilir. Bu doğrultuda manevi danışman ve danışan iş birliği içerisinde modern dünyada ortaya çıkan ve danışanın ruh sağlığını tehdit eden dinsel sıkıntılara, etik problemlere ve küresel sorunlara çağın nabzını tutarak farklı çözüm önerileri getirilebilirler.

Felsefi pratiğin kritik akıl yürütme vizyonu, danışmanlık sürecine getirilen problemlere ilişkin bir anlam çerçevesi oluşturulmasına yardımcı olabilir ve modern danışanlarda, çağın getirdiği olumsuz koşullara dair farkındalık uyandırabilir. Danışanın sorunlarının nelerden kaynaklandığını anlayan bir manevi danışman, danışana ilişkin hangi sağaltıcı teknikleri kullanacağına dair biliş kazanır. Nitekim Kierkegaard, bundan neredeyse iki asır önce kendi çağdaşları için yaptığı tespite dayanarak ilahiyat öğrencilerine eğer gerçekleştirilirse muhteşem olacağını söylediği bir tavsiyede bulunur. Bu tavsiye; tek gayesi kaybolmuşları bulmak olan bir dernek kurabilmeleridir.[549] Kierkegaard'ın bu tavsiyesi çağlar üstü bir şekilde manevi danışmanlığın gerekliliğine referansla yeniden değerlendirilebilir.

Modern yaşam tarzının getirdiği sıkıntılardan dolayı danışanın ruhunda oluşan deformasyonun sağaltılmasında manevi danışmanlar Epikürosçuluk, Stoacılık gibi çeşitli

[549] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 235.

felsefi öğretilerden faydalanabilirler. Bu tür felsefi öğretiler, iç sıkıntısı, ölüm korkusu ve yalnızlık gibi sorunsallarla yüzleşen danışana farklı bakış açıları sunar. Bu bağlamda Sponville, felsefenin sağaltıcılığı ekseninde çağın insanına ilişkin şu tespiti yapar: "Günümüzün zengin ülkelerinde insanlar artık açlıktan ölmüyor. 'Epikuros olsa ama mutlu değiller' derdi. Çünkü bu insanlar vakitlerini doğal ve gerekli olanın değil, doğal olup gerekli olmayanın da değil ne doğal ne de gerekli olanın peşinden giderek harcarlar. Zenginlik, iktidar, şöhret vb. için uğraşırlar."[550] Sponville'nin düşüncesine temel olacak şekilde Stoik filozof Aurelius, zamanlar üstü bir seslenişle her çağın insanı için şunları söyler: "Ne muhakemede, ne zenginlikte, ne şanda, ne eğlencede hiçbir yerde mutlu yaşamı bulamadın. Peki, nerede bulunur mutlu bir yaşam? İnsanın doğasının talep ettiği şeyleri yapmakta bulunur. Öyleyse bunları nasıl yapacağım? Eğilimlerini ve eylemlerini yöneten ilkelere sahip olmakla... Bu ilkeler nedir? İyi ve kötü hakkındaki şeylerdir; insanın adil, ihtiyatlı, cesur, özgür olmasını sağlayan şeyler dışında hiçbir şeyin iyi olmadığını gösteren şeylerdir."[551]

Manevi yönelimli felsefi kaynaklardan yola çıkılarak modern bireyin mutsuzluğunun, bireysel iyiliği ortak iyiliğe öncelemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim hem Doğu bilgelerine hem de Antik Çağ filozoflarına göre kişinin yalnız başına, kalıcı mutluluğa ulaşması pek mümkün görünmez. Antik Yunanda şehir-devletin iyiliğine aktif bir şekilde katılmaksızın mutlu olunabileceğine ihtimal verilmez. Dolayısıyla kadim öğretilere göre bireysel mutluluğa ancak bireyin topluluktan ayrı düşünülemediği holistik bir bakış açısıyla ulaşılır ve ortak iyilik daima bireysel mutluluğa üstün tutulur.[552] Modern dünyanın handikabı bu dengeyi ters yüz ederek her şeyi birey merkezli düşünmesinden kaynaklanır. Nitekim bireysel mutluluk ile müşterek fayda arasındaki bağ kopma aşamasındadır. Bu bağlamda Buber şu tespiti yapar: Modern insanın yaptığı gibi, kişi, zihnini kendi duygularıyla meşgul etmeyi bir kere öğrendiğinde, onların hayali olmasından duyulan ümitsizlik bile, onun gözünü açmaya yetmeyecektir. Bu doğrultuda şekillenen modern insanın topluluk hayatı da "o" dünyasına dalmaya mahkûm olacaktır. Nitekim "o" dünyasının tabiatı tikelleşme ve yabancılaşmadır.[553]

[550] Sponville vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen, 24.
[551] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 77.
[552] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Ataman Altınörs, 121.
[553] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 78-79.

Hal Niedzviecki, "Bireylik Nasıl Konformizm Haline Geldi?*"* alt başlığı ile yayınladığı eserinde *ben özelim paranoyası*nı irdeler. Bireyselliğin konformizminden, farklılığın, özgünlüğün moda haline gelişinden, bireyin ne kadar özel ve özgün olduğunu gösterme çabasından söz açar. Niedzviecki'e göre, kişinin kendi bireyselliğini açığa vurma ihtiyacı arttıkça, sadece kendi topluluğunda tanınmak, alçakgönüllü, komşu kasabadan biri olmak ona yeterli gelmemeye başlar. Çünkü konformist modern söylem gereğince birey her zaman olduğundan daha fazlası olmalı, kendini sürekli yeniden yaratmalıdır ve *kendin ol ama daha iyi olmanın bir yolunu bul*, *daha önce sıradandın şimdi özel ol,* gibi mottolarla harekete geçmelidir.[554]

Görüldüğü üzere popüler kültür bireye, sıradanlığına rağmen, özel, fark edilebilir ve keşfedilebilir olabileceğini vaat eder. Böylelikle gerçekten özel olduğuna inandırılan birey *küresel aynılığın* kısır döngüsüne girer. Ayrıca popüler kültür, başarılı, mutlu ve tanınır olma sürecinin sadece bir karar verme edimiyle harekete geçirilebileceğini iddia eder.[555] Niedzviecki, "Dikizleme Günlüğü"nde bireyin bilen ve bilinen olma tutkusunu daha da açımlar. Abartılı paylaşımlarla görünme isteği ve dikizleme boyutunda diğerlerini görme arzusu bireyi sanal yaşantılara mahkûm eder. Bu öyle bir esaret haline dönüşür ki artık birey, Platon'un mağarasının zincirli mahkûmlarından farksız hale gelir.[556]

Yukarıda belirtilen popüler kültürün birey üzerindeki olumsuz etkileri doğrudan ya da dolaylı olarak manevi danışmanlıktaki diyalogsal sürece taşınan sorunsallar arasında sayılabilir. İçinde bulunulan dönemin getirdiği bu olumsuzluklardan etkilenen modern danışanlar için manevi/dini değerler ekseninde yapılandırılan manevi danışmanlık pratiği, onların gerçek ilişkileri sanal ilişkilere tercih etmelerine, sadece bireysel yararı değil bir bütün olarak insanlığın yararını gözetmelerine ve böylelikle mutlu bir birliktelik ortamında ruhsal açıdan iyileşmelerine, yaşam doyumuna ulaşmalarına aracılık edebilir.

Modern birey, görüntü odaklı yaşamayı sürdürdüğü, içsel zenginlikten ziyade dışsal zenginliği tercih ettiği ve ruha değil bedene yatırım yaptığı ölçüde kendisine yabancılaşır. Bu bağlamda kadim filozof Sokrates'in bilgeliğinden yararlanılabilir. Şöyle ki: "Şölen"

[554] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 32-37.
[555] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 90-91.
[556] Bk. Hal Niedzviecki, *Dikizleme Günlüğü*, çev. Gökçe Gündüç (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010).

de, Platon, Sokrates'in Alkibiades ile girdiği diyalogda, Alkibiades'in kendi görüntüsel güzelliğini verip Sokrates'in düşünsel ve ruhsal güzelliğinden faydalanmayı teklif ettiğini yazar. Sokrates bu teklif üzerine "Güzelliğin görünüşünü verip, kendisini almakla altına karşı bakır vermiş olacaksın," der. Ardından Alkibiades'e "düşüncenin gözü ne zaman iyi görmeye başlar" diye sorar ve "gözlerimiz keskinliğini kaybedince" diyerek sorusunu yine kendisi yanıtlar.[557] Sokrates'in diyaloğunun burada alıntılanmasının nedeni, modern zamanlar için de geçerli olacak şekilde, insanın düşüncelerinin dolayısıyla ruhunun gözlerinin açılabilmesi için bedensel gözlerin keskinliğini kaybetmesinin gerekliliğine yaptığı vurgudan dolayıdır. Bu vurgu, modern bireyin görmeye, görünmeye ve fark edilmeye odaklı, *başkası olarak kendisi** konumundaki varoluş kipiyle, medyanın ve dolayısıyla reklamın neredeyse her şey demek olduğu dünyasal yaşamında, görünene değil görünenin arkasındaki gerçekliğe yönelmesi gerektiğine ilişkin bir vurgudur. Nitekim Bauman da kendisini satılabilir bir meta haline getiren tüketim toplumu üyelerinden bahsederken *tüketirken tükenen* modern bireyin içine düştüğü handikapa işaret eder.[558] Burada birey, fark edilmek ve talep edilmek için kendini sürekli yeniden yapılandırırken, aslında, kadim bilgeliğin *kendin ol* çağrısını duyamayacak kadar ötelere konuşlanmış olur.

Kendisine yabancılaşan modern birey değerlerin flulaştığı yeni konformizm döneminde tüm yaşamını değiştirmek zorunda değildir sadece hikayesini değiştirmesi yeterlidir. Kendisine verilen *pozitif özgün bireysellik mesajı* kapsamında günümüzde hiç kimse çirkin ya da hasta değildir. Yapması gereken, uygun bir hikâye bulması ve kurguladığı hikâyenin doğruluğuna kendisini inandırmasıdır.[559] Bir taraftan kişinin hayatını yenileme, kendi hikâyesini belirleme çabası pozitif bir gelişme olmakla birlikte diğer taraftan sürekli yenilenme ihtiyacı hep daha iyi olan bir hikâyeye ulaşma güdüsü bireyde endişe, korku ve depresyona neden olabilmektedir.[560] Daha fazlasını, daha iyisini ve daha hızlısını elde etmek amacıyla hareket eden birey, arzularını gerçekleştirse dahi yine de mutlu görünmemektedir. Haz alma güdüsüyle hareket eden ve sürekli yeni arzular üreten

[557] Platon, *Şölen*, çev. Selahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, 55.
*Bu ifade Paul Rıcoeur'dan ödünç alınmıştır. (Bk. Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2010).)
[558] Zygmunt Bauman - David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 40-41.
[559] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 45.
[560] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 53.

modern bireyin doyumsuzluğu susadıkça içilen ama içildikçe yine susatan ve nihayetinde içenin sonunu hazırlayan deniz suyuna benzetilebilir.

Varoluşçu filozof Kierkegaard, insandaki tatminsizliği, olanla yetinememe durumunu; "insan taşrada yaşamaktan sıkılır şehre taşınır; vatanından sıkılır yurtdışına çıkar; porselen tabakta yemekten usanır gümüşte yer; gümüşten usanır altına döner"[561] cümleleriyle yazıya döker. İnsanın doyumsuzluğu sebebiyle hazları ne kadar çabuk tükettiğini ve kaçınılmaz olarak sıkıntıyı tecrübe ettiğini ifade ettikten sonra Kierkegaard, tek kurtarıcı ilke olarak *kısıtlama ilkesi*nden söz açar. Ona göre, "kendinizi ne kadar kısıtlarsanız, keşif bakımından o kadar verimli olursunuz. Müebbet hapsin münzeviliğindeki bir mahkûm çok keşfedici olur, bir örümcek onun için büyük eğlence kaynağı olabilir…" -Kierkegaard sıkıcı okul günlerini hatırlatarak devam eder- *"*Bir sinek yakalayıp fındık kabuğuna hapsetmek ve sonra kabuğu sağa sola oynatışını seyretmek ne kadar eğlenceliydi; sıraya delik açarak içine bir sineği hapsedip bir kâğıtla içeriyi dikizlemek ne eğlenceliydi! Çatıdan damlayan monoton su sesini dinlemek bazen ne eğlencelidir! Böyle durumlarda insan ne kadar sıkı bir gözlemci olur, en ufak bir ses, en ufak bir tıkırtı dikkatinden kaçmaz! *"*[562]

Kierkegaard'ın *kısıtlama ilkesi* manevi danışmanlıkta özendirilen sabır ve tevekkül gibi manevi değerler ekseninde yeniden yorumlanabilir. Modern danışanların teknolojik gelişmelerle şekillenen günlük yaşantılarında, hız kesici unsurların danışandaki stres düzeyini arttırdığı ve ona kaygı yüklediği söylenebilir. Metronun yolda arıza yapması, internetin kesilmesi ve uzun bir kuyrukta beklemeye mecbur bırakılma gibi birçok olumsuz durumda *kısıtlama ilkesi* işlevselleştirilebilir. Birey tarafından dezavantajlı olduğu düşünülen bu tür durumlar sabır ve tevekkül gibi değerlerin var olan koşullarla ilintili olarak fonksiyonelleştirilmesiyle avantaja dönüştürülebilir. Böylelikle bireyin iç sesine kulak vererek *ruhuna bakım yapması* ve bu doğrultuda içinde bulunduğu olumsuz koşulları kendisini yavaşlatmak ve derin düşünmek için araçsallaştırması sağlanabilir. Tam da burada Wilfred A. Peterson'un bir Hitit duasından esinlenerek yazdığı "Tanrım

[561] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 60.
[562] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 60.

Beni Yavaşlat"[563] adlı şiirinden ya da Kemal Sayar'ın "Yavaşla!"[564] adlı eserinden çıkarılacak önemli dersler vardır.

Anlatılageldiği üzere modern düşünme tarzlarıyla şekillenen pratik hayat, bireyin yaşantısında çeşitli olumsuzlukların doğmasına neden olur. Bu olumsuzluklardan zarar gören kişilere verilen manevi danışmanlık hizmetlerinde, hem manevi yönelimli felsefi kaynaklardan istifade edilerek hem de bireydeki felsefi düşünme becerisi aktive edilerek söz konusu olumsuzlukların kontrol altına alınabileceği söylenebilir. Nitekim çağdaş felsefeci B. Çotuksöken'e göre iletişim ve kültürde yeni teknolojiler; gerçekle görüntüyü, adaletle davayı, ilanla mesajı kolayca birbirine karıştırmaktadır. Bu bağlamda bireyi yeniden kurmak, nesnel olanı sorgulamayı sürdürmek, *ne olsa gider ilkesi*ni sarsmak ve medyanın yarattığı rollerden sıyrılmak gerekmektedir. Var olan ve düşünen özne olarak insan, felsefe aracılığıyla bunu başarabilir.[565]

Manevi danışmanlıkta iyileştirici manevi unsurların dikkatle ele alınması modern dünyanın insanı için hayati derecede önemlidir. Bu bağlamda pratik felsefenin temel meselelerinden olan 'ben kimim?' ya da 'varlığımın bir anlamı var mı?' gibi soruların yanıtlanması sadece fiziksel, psikolojik ve duygusal alanda değil, tüm varoluşsal kategorilerde sağlıklı bir yaşam sürdürülebilmesi için gereklidir. Modern danışanın çağın getirdiği sorunlara maneviyatla yaklaşmasında, hayatına dair doğru kararlar alabilmesinde ve zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkmasında ona destek sağlayan *felsefi yeterliliğe sahip* bir manevi danışman, danışanın anlam bulma yolculuğunda katalizör işlevi görebilir ve onun doğru şekilde temellendirilmiş, sağaltıcı bir maneviyat anlayışına ulaşmasına aracılık edebilir. Bir boyutuyla Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği, yaşamın anlamsızlığını yücelttiği ve maneviyattan yüz çevirdiği düşünülen felsefi miras diğer bir boyutuyla eleştirel düşünme ile maneviyatı bir araya getirme potansiyelini içinde barındıran, kutsalı ötekileştirmeyen birleştirici bir disiplin olarak kendisini sunmaktadır. Birçok çağdaş felsefeciye göre bu durum oldukça umut vericidir. Dolayısıyla varoluşçu felsefe ile manevi danışmanlığın bu meşru birlikteliği kutsanmaya değerdir.[566]

[563] Bk. Wifred A. Peterson, "Tanrım Beni Yavaşlat", *dunyalılar.org* (Erişim 03 Nisan 2020).
[564] Bk. Kemal Sayar, *Yavaşla* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018).
[565] Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak*, 263-264.
[566] Grafton vd., "Existential Theory and Our Search for Spirituality", 109.

3.2. İnsanın Varoluşsal Aporileri

Dünya içinde varlık olan insanın, insan olmaklığından dolayı beraberinde getirdiği varoluşsal problemler ve yaşamsal zorluklar vardır. Manevi danışmanlık, hem danışanın varoluşsal sorunlarında hem de yaşamsal sıkıntılarında ona destek sağlamayı amaçlayan bir uzmanlık alanıdır. Ölüm gerçeği, anlam arayışı, iç sıkıntısı ve yalnızlık gibi sorunsalların yanı sıra kayıp, keder, anksiyete, suçluluk, öfke ve kontrolsüz arzu gibi çeşitli duygusal ve düşünsel problemler manevi danışmanlığın kapsamına giren konular arasındadır.

Manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan danışanların sorunları çeşitlilik gösterir. Güvensizlik ve değersizlik hissi, benlik saygısı ile ilgili çeşitli problemler, kimlik krizi - kimlik kaybı, amaçsızlık ve anlamsızlık duygusu, dini inanç ve itikat noktasında tecrübe edilen manevi şüpheler danışanın ruh sağlığını olumsuz yönde etkiler. Tanrı'nın varlığı, kutsalın neliği ve ölümden sonraki yaşamın belirsizliği gibi birçok konu ise danışan tarafından anlamlandırılmaya çalışılan sorunsallar arasındadır.[567]

Bireyin kendisiyle, ötekisiyle ve eşyayla ilişkisinde tecrübe ettiği yoğun anlamsızlık duygusu sonucu ortaya çıkan -Sarte'ın kavramlaştırmasıyla söylemek gerekirse- *bulantı hissi* onu bir manevi danışman arayışına sürükleyen etkenler arasındadır. Söz konusu anlamsızlık duygusuyla başa çıkmada, dini/manevi kaynaklardan beslenen manevi danışmanlık pratiği, danışan için can simidi işlevi görebilir. Bu bağlamda danışan tarafından manevi danışmanlıktaki diyalojik sürece taşınan varoluşsal sorunların/aporilerin neliğini tartışmak yerinde olur. Tezin bu bölümünde bir yandan insanın varoluşsal açmazları incelenirken diğer yandan maneviyatın insan için değeri üzerinde durulmuştur.

İnsan kolaylıkla kategorize edilebilir, anlaşılabilir basit bir varlık değil aksine oldukça kompleks yapıda, anlaşılması güç bir varlıktır. Her bir insan tekinin kendi yaşadığı deneyimleri nasıl anlamlandırdığı karmaşık ve çok katmanlı bir konudur. Bireysel fenomenolojik deneyim, bir kişinin tüm yaşam tecrübelerinin, arzularının, korkularının, isteklerinin, algılarının, tutumlarının, manevi inançlarının ve fiziksel varlığının bir

[567] Bk. Wango, "Pastoral Counselling and Care".

dokumasıdır. Bu doğrultuda bütün bireyler, eşzamanlı olarak var olan çeşitli faktörlerin ortasında varoluşlarını anlamlandırmaya çalışırlar.[568] Dolayısıyla tekil bireyin tecrübe ettiği yaşamsal durumların genel geçer bir açıklamasını yapabilmek oldukça güçtür. O nedenle manevi danışmanlıkta danışanların her birine kendi özgün dünyaları ekseninde yaklaşabilmek, genelleyici, indirgeyici yargılardan uzak durmak ve danışanın süreç içinde farklı evrelerden geçebileceğini hatırdan çıkarmamak gereklidir.

Danışanın felsefi ve ruhsal açıdan yaşadığı çatışkılarda, nihai anlam arayışında, yabancılaşma neticesinde içine düştüğü boşlukta ve tecrübe ettiği ümitsizlik, korku, kaygı, suçluluk ve hiçlik gibi duygularda manevi/dini kaynaklardan beslenerek ona destek sağlamak, bir manevi danışmanın asli görevlerindendir. Nitekim acı, yalnızlık, anlamsızlık, ölüm realitesi ve boşluk hissi manevi danışmanlığın kapsamına giren sorunsallar arasındadır.[569] Kruger'e göre insan varlığının bu temel sorunsalları, var olan danışma metodolojilerinde çok az ele alınmaktadır. Hâlbuki bu varoluşsal konular insanın tüm yapıp etmelerinde, duygu ve düşüncelerinde merkezi rol oynamaktadırlar.[570]

Manevi danışmanlık pratiğinde, danışman-danışan diyaloğuna taşınan varoluşsal sorunların doğru analiz edilebilmeleri ve teolojik açıdan, maneviyatla ilintili olarak ele alınmaları gerekir. Nitekim manevi danışmanlık sürecine taşınan birçok problem, hayatın anlamsız-amaçsız olduğuna, sevgi eksenli-değer yüklü ilişkilerin eksikliğine ve koşulların belirleyiciliği karşısındaki güçsüzlüğe ilişkindir. Birçok danışan hayatlarında değişiklik yapmaları gerektiğini bilmelerine karşın bunu gerçekleştirecek bir yol bulamamakta ve kendilerini çaresiz hissetmektedirler.[571] Bu tür insani problemlerin ilaçla tedavi edilme olasılıkları zayıftır.

Yukarıda söz konusu edilen sorunsallar manevi danışmanlığın olduğu kadar felsefenin de alanına giren problemlerdir. Anlamsızlık gibi varoluşsal sıkıntılar bireyin düşünce ve duygu dünyasını deforme ederek onu mutsuz bir bireye hatta klinik bir hastaya dönüştürebilir; madde bağımlılığına, intihar düşüncesine, umutsuzluğa sevk edebilir. Burada insanın tıbbi olarak hasta kategorisine girmezden önce kendilik bilinci geliştirerek

[568] Seitler, "Sticks and Stones can Break My Bones but Labels Scar My Soul", 1-10.
[569] Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 60.
[570] Kruger, "Counseling and Philosophy" 51-62.
[571] M. Zeki İlgar - Semra Coşgun İlgar, "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/1 (Nisan 2019), 202.

varoluşunu anlamlandırması, onun söz konusu sorunları trajik şekilde tecrübe etmesini engelleyebilir. Dolayısıyla bireyin sağaltımı için kaçırılmaması gereken aşama hastalıktan önce varoluşsal anlam dünyasının inşa edildiği aşamadır. Bu bağlamda bireyin kendisi üzerine farkındalık geliştirmesi, hayatına yön veren temel değerleri bulgulaması, kendi potansiyeline inanması ve bu yönde kendisini eğitmesi gereklidir. Bu koşulları gerçekleştiren birey ruhsal ve zihinsel anlamda yenilenebilir; sağlıklı düşünceler üretebilir ve erdemli davranışlar sergileyebilir.[572]

Antik Çağ'da zihnin ve ruhun iyileştirilmesi için felsefe dersleri verilirdi. Bunun en gözde örneklerinden biri Sokrates'in Atina yurttaşlarıyla kurduğu diyaloglardır. Bu bağlamda felsefenin sağaltıcı boyutundan söz edilirken asıl anlatılmak istenen tıbbi bir iyileştirme değil varoluşsal bir iyileştirmedir. Bir yaşama sanatı olarak felsefe çoğun bilişsel ve pratik erdemlerin bayraktarlığını yapar. Bilişsel erdemlere yaptığı vurguyla felsefe insanın önce kendisini sonra varlığı anlamlandırabilmesinin kapılarını açar. Pratik erdemlerin savunusuyla felsefe, insanın mutluluğa ulaşması için samimiyet, adalet, merhamet, cömertlik ve sabır gibi birçok değerin altını çizer. Bu bağlamda manevi danışmanın felsefi kaynaklardan yararlanarak insani sorunlara yaklaşması, varoluşunu gerçekleştirmesi için danışanı cesaretlendirmesi, onun kendisiyle yüzleşmesine, kendisini keşfetmesine aracılık etmesi ve danışanın sabit/değişmez bir varlık olmadığını vurgulaması, varoluşsal aporilerin danışan üzerindeki olumsuz etkilerinin kontrol altına alınmasında etkili olabilir. Nitekim danışanın, sorunlarıyla yüzleşerek çeşitli tercihlerde bulunması ve bu tercihlerin sorumluluğunu üstlenmesi, hayatını yönetebilme gücünün kendisinde olduğunu hissetmesine aracılık ederek ona öz güven aşılar.

Manevi yönelimli danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan danışanın temel sorunsallarından biri onun sonluluk ile özgürlük arasında birbiriyle çelişen varoluşsal pozisyonudur. Birey hem doğa yasalarının boyunduruğu altındadır hem de özgürlüğe yazgılıdır. Bir yanıyla doğanın değişken şartlarına güdümlüyken diğer yanıyla doğayı aşan bir varlık olan insan içinde bulunduğu bu özgürlük ve sonluluk paradoksunun kaçınılmaz sonucu olarak kaygı duyar. Sonlu varoluşunu görmezden gelen, kendini evrenin merkezine koyarken, sonluluğunu idrak ederek bunu patolojik boyutta tecrübe eden birey yaşama motivasyonunu kaybeder ve potansiyellerine karşı körleşir. Hem özgür hem de sonlu

[572] Bk. Filiz Şahin, *Felsefi Sağaltım* (İstanbul: Pales yayıncılık, 2018).

olduğunu derinden kavrayan birey bu pozisyonunu anlamlandıramadığında yoğun bir iç sıkıntısını tecrübe eder. Bu bağlamda varoluşunu anlamlandırmaya çalışan bireyin tatmin edici açıklamalara ulaşabilmesi için hem özgür hem de aşkın olan bir Tanrı'nın mevcudiyetini varsayması gerektiği düşünülür. Çünkü insanın doğal nedensellik düşüncesinden yola çıkarak sonluluk ve özgürlük arasındaki paradoksal varoluşunu anlamlandırması mümkün görünmez.[573] İşte tam da burada manevi/dini kaynakların rehberliğiyle hareket eden manevi danışmanların söz konusu paradoksa ilişkin danışanlarına yol gösterici bir manevi danışmanlık pratiği sergileyebilecekleri söylenebilir.

Öte yandan Bauman, tarafından *insan zihninin geçemediği iki sınır çizgisi* olarak tanımlanan bir diğer ana sorunsal *hiçlik* ve *sonsuzluk paradoksu*dur. Bauman'a göre bunlar insan zihni için öyle büyük zorluklardır ki, sınırlı bir yaşama hizmet etmek için var olan zihnin kavrayışını aşmaktadırlar. Kimilerince yaratıcı bir Tanrı'nın kabulü, bu zihinsel girdaptan kurtuluş yolunu gösteren etkili bir hipotezdir. Fakat ahlaki benliği yaratan şeyin, yukarıdan gelen buyruklar olmadığını söyleyen Bauman'a göreyse bu kolaylıkla temellendirilebilir bir hipotez değildir. Ona göre çürütülemez olan, bireyin başka insanlara ve dayanışmaya bağımlı olduğu gerçeğidir. Bu doğrultuda O, Tanrı'yı ekarte ettiği söyleminde, Candide'nin şu sözünü kendi yaşam ilkesi olarak benimser: "Bahçemizi ekip biçelim."[574] Bauman varoluşsal çıkmazlarla boğuşan insana -Tanrı'ya inansın ya da inanmasın- var olmanın getirdiği sorumlulukları hatırlatarak dünyasal varoluşun yaşanmaya değer kılınabileceğini vurgularken, insan için hâlâ umudun ışıldadığını ilham eder. Bu bağlamda o, hem dini değerlerin hem de dinden bağımsız manevi değerlerin insanın yaşamına anlam katabileceğini söyler.

Manevi danışmanlıkta, insanın varoluşsal aporileriyle baş edebilmesi noktasında dua pratiği, tevekkül, tefekkür, teslimiyet ve sabır gibi çeşitli dini başa çıkma yöntemleri kullanılır. Bunlar sadece dini kaynaklarda değil felsefi metinlerde de önerilen manevi değerler arasındadır. Örneğin Stoa öğretisinde doğa yasasına boyun eğme gibi farklı bir kavramlaştırmayla dile dökülen, İslam felsefesinde tevekkül olarak isimlendirilen ve insanın çözüm bulamadığı durumlarda olup bitene rıza göstermesini salık veren

[573] Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*, 38.
[574] Bauman - Obirek, *Tanrı'ya ve İnsana Dair*, çev. Akın Emre Pilgir, 62-63.

dini/manevi söylemler, insanın çaresiz kaldığı varoluşsal konularda yol gösterici olabilir. Nitekim kadim filozof Epikuros'un felsefi söyleminde derin düşünme olarak ifade edilen tefekkür kavramı oldukça önemlidir. Ona göre bilmek tek başına ruhun iyileştirilmesi için yeterli değildir. Ruha temel sezginin kazandırılabilmesi için tefekkür gereklidir. Bu bağlamda her gün, her gece tefekküre dalınmasının yararlılığı vurgulanır. Tüm Antik Çağ boyunca yaygın bir uygulama olan tefekkür, ruhsal sağaltımın en etkin yollarından biridir.

Kadim felsefi gelenekte insanın yalnızlaşması-yabancılaşması da başa çıkılabilir durumlar arasında görülür. Epikuros'un hayatında dostlarla yaşamak ve nitelikli birliktelikler kurmak gibi hem insanı mutlu kılan hem de onun kendisini dönüştürmesine aracılık eden uygulamalar vardır. Bu doğrultuda kurulan usta-çırak ilişkisi insanı mutluluğa ulaştıran ayrıcalıklı bir yoldur. Bu ilişkide, vicdan yoklaması ve itiraf egzersizleri insanın suçluluk duygusundan kurtulabilmesinde ve böylelikle ruhunu iyileştirebilmesinde etkin olarak kullanılan alıştırmalardandır.[575] Burada söz konusu edilen vicdan yoklaması ve itiraf egzersizleri, manevi danışmanlıkta özendirilen *tövbeyle arınma* pratiğiyle doğrudan ilişkilidir.

Epiküros'tan alınan esinle, manevi danışmanlıktaki danışman-danışan ilişkisi tam anlamıyla usta-çırak ilişkisi olarak yorumlanamasa da söz konusu ilişki danışmanın rehberliği ve danışanla kurduğu güven dolu samimi birliktelik bağlamında değerlendirilebilir. Epikuros felsefesinde aktif olarak kullanılan ruhsal alıştırmaların bir kısmının, modern danışmanlık ilişkisine taşınan varoluşsal sıkıntılara yönelik uygulanabilir alıştırmalar olduğu söylenebilir. Nitekim felsefi kaynaklarda ruhun varoluşsal çıkmazlardan kurtulabilmesi için önerilen birçok yöntem dini kaynaklardaki yöntemlerle benzerlik gösterir. Örneğin; Kitab-ı Mukaddes'te geçen "göğün kuşlarına bakın, onlar ne ekerler ne biçerler, ne de ambarlara toplarlar ve semavi babanız onları besler"[576] ifadesinde ya da "bundan dolayı yarın için kaygı çekmeyin; zira yarınki gün kendisi için kaygı çekecektir"[577] ifadesinde telkin edilen teslimiyet kavramı, Stoik felsefi metinlerde doğa yasasına boyun eğme kavramlaştırmasıyla temellendirilir. Özetle;

[575] Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 126-127-128.
[576] Matta/26.
[577] Matta/34.

teslimiyet, tefekkür, sabır ve diğerkâmlık gibi birçok manevi değerin felsefi öğretilerde de karşılığının olduğu söylenebilir.

Değinildiği üzere birey, varoluşsal açmazlarına, derin tefekkür, teslimiyet gibi birçok dini/manevi değeri hayatında işlevselleştirerek çözüm üretebilir. Nitekim bu açmazlar eğer birey tarafından anlamlandırılamazlarsa *sonluluk ve özgürlük paradoksu*yla, *hiçlik ve sonsuzluk dikatomisi*yle insanda yalnızlaşmaya, ölüm korkusuna, anlamsızlığa ve iç sıkıntısına neden olurlar. Kruger, bu olumsuz duygulara yönelik şu sorular üzerine düşünmeyi önerir: "Kendi gerçekliklerimizi ne ölçüde inşa ediyoruz? Yalnızca kendi öznel fenomenolojik alanımızı deneyimleme yeteneğine sahip olabileceğimiz düşünülürse, başkalarıyla gerçekten bağlantı kurup onları tanımamız nasıl mümkün olabilir? Yalnız bu dünyaya geldik ve ölümümüz tek başına olacak öyleyse gerçek yalnızlıkla nasıl baş edilir? Yaşamda amacımız nedir? Bizim irademiz dünyadaki varoluşumuzda hangi anlamlara hizmet ediyor? Anlamlarımızdan hangi değerler akıyor?"[578] Ona göre bu varoluşsal soruların cevapları, zorunlu olarak, varoluşumuzun temel taşlarını oluşturur. Yabancılaşma ve izolasyon, anlamsızlık, rastlantısallık yani her an her şeyin olabilirliği, ölümün kaçınılmazlığı insan için varoluşsal sorunlardandır. Tezin bundan sonraki bölümlerinde sırasıyla bu aporiler açımlanmaya çalışılmıştır.

3.2.1. Kendine ve Diğerine Yabancılaşma

Felsefi açıdan yabancılaşma çok genel anlamda nesnelerin bilince mesafeli ve ilgisiz görünmesi, daha önce yakınlık kurulan bireylere kayıtsız kalınması ve insanın sadece türdeşlerine değil kendisine, kendi özüne de uzaklaşması şeklinde içeriklendirilebilir.[579] Yabancılaşma ekonomik, siyasi, felsefi, dini, toplumsal ve kültürel bağlamda değerlendirilebilecek köklü bir fenomendir. Tezin bu bölümünde manevi danışmanlığa ihtiyaç hissettiren yabancılaşma olgusu özellikle bireyin kendisinden ve türdeşlerinden uzaklaşması bağlamında ele alınmıştır.

Çağdaş bireyin varlığa yabancılaşmasında ve o oranda yalnızlaşmasında, Tanrı'nın ve dolayısıyla dini olanın buharlaştırıldığı modern düşüncenin etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Jean-Claude Carriére, çağdaş bireyin Tanrı'dan feragat ederek güven verici

[578] Kruger, "Counseling and Philosophy", 52-62.
[579] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 1908.

bir gücün dünyasına bağlanmayı yadsıdığını böylelikle uzamda ve zamanda tek başına kaldığını söyler. Ona göre, öncesi ve sonrası belirsiz, iki hiçliğin ortasında kalan çağdaş insanın toplumsal birliktelikleri de Tanrı'nın bireyin hayatından çıkarılmasına koşut olarak zayıflamıştır. Nitekim hep birlikte sabah ayinine gitmek ve birlikte dua etmek, tartışma götürmeyecek biçimde insanlar arasında bir bağ oluşturuyordu. İç sıkıntısına karşı koymaya ve huzur içinde uyumaya yardımcı oluyordu.[580] Bu bağlamda modern insanın yalnızlığının hem kendinden hem de diğerlerinden kopuşla birlikte kutsalı da ötelemesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Yalom, kendine ve diğerine yabancılaşma bağlamında iki tür yalnızlıktan bahseder. Bunların ilki sıradan yalnızlıkken ikincisi *varoluşsal tecrit*tir. Birincisi reddedilme ve sevilmeme korkusuyla kişiler arası ilişkilerde başka insanlardan tecrit edilmenin getirdiği yalnızlıkken, ikinci tür yalnızlık daha vahimdir. Yalom'a göre bu yalnızlık kişi ile diğerleri arasındaki kapanmaz boşluğu ifade eder. Şöyle ki: "Bu boşluk yalnızca her birimizin var oluşa tek başına atılmamız ve yalnız başına çıkmamız gereksiniminin değil her birimizin tamamen yalnızca bizim tarafımızdan bilinen bir dünyada yaşamamız gerçeğinin bir sonucudur. Bu yüzden varoluşsal tecrit yalnızca biyolojik hayatın kaybını değil, aynı zamanda başkasının zihninde aynı şekilde var olmayan sizin kendi zengin, mucizevi şekilde ayrıntılı dünyanızın da kaybını ifade eder."[581]

Yalom gibi E. Fromm da insanın özünün, varlığının doğasında bulunan bir çelişkiden oluştuğunu söyler. İnsan, varoluşundaki bu çelişki, bu bölünmüşlük karşısında sessiz kalamaz; yanıt araması gereken temel bir soruyla yüzleşmek zorundadır: Türdeşleri ve doğa ile bir birlik ve bütünlük duygusuna erişebilmek için kendisiyle, kendisi dışındaki dünya arasındaki ayrılığı nasıl ortadan kaldıracaktır? Fromm, insanın, düşünceler ya da sözcüklerle değil, varoluşuyla ve eylemde bulunuş şekliyle bu soruyu yanıtlamak zorunda olduğunu söyler. Ona göre bu ayrılığın ortadan kaldırılabilmesi için birey, yaşam ve ölüm arasında seçim yapmak zorundadır. O, büyüme, kemikleşme ve yinelenmenin durması anlamına gelen ölüme hayır diyerek sürekli değişme ve sürekli doğum olarak

[580] David Catherine vd., *Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler*, çev. Necmettin Kamil Sevil (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 153.
[581] Irvin Yalom, *Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), 109-110.

içeriklendirilen yaşamı seçmelidir. Eğer birey yaşamı seçip de iyilikle ruhunu eğitmezse zorunluluk sonucu yıkıcı biri, canlı bir ceset olacaktır ve kendisinin dışındakilerle olan ayrılığını derinleştirecektir.[582]

Genelde, çağın getirdiği koşullara göre şekillenen modern bireyin özeldeyse günümüz manevi eğilimli danışanlarının manevi danışmanlık sürecine taşıdığı sorunlardan bir kısmının nitelikli birliktelik kuramamasından, kendisine ve çevresine yabancılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu bağlamda bireyin yalnızlaşmasına neden olan yabancılaşma olgusunun açımlanmasında öncelikle modern birey için yabancı kavramının ne anlama geldiği üzerinde durulabilir.

Z. Bauman, modern bireyin yabancı algısını incelediği yazısında yabancıların tehlikeli olup olmadığını sorgular. Modern birey için yabancı, bilinmezi, belirsizi ve öngörülemezi çağrıştırır. Yabancı tam olarak kavranamayan ve kendisinden emin olunamayandır. Amaçları ve tepkileri bildik insanlardan farklı olan garip bir organizmadır. Bu yüzden rahatsız edici somut davranışlar göstermese de yabancı tedirgin edicidir. Fakat Bauman, modern insanın türdeşleriyle ilişkisinde yabancı kategorisinde değerlendirilen bireye karşı gösterilen kaçıp kurtulma, uzak durma çabasını faydasız bulur. Ona göre, sağlam duvarların arkasında güvende olunacağı düşüncesi, endişeyi yok etmez aksine arttırır. Böylece site sakinlerinin ruh halinin, tehlikeyi mekândan uzak tutma vaadiyle kendilerine pazarlanan yeni ve gelişmiş teknolojik aletlere bağımlılığı artar.[583] Bireyin hayatındaki yalnızlaşmayı önleme gayretiyle sanal sohbetler yapılır ve yüzeysel ilişkiler kurulur.[584]

Bauman'a göre, bütün yabancıların zarar verici olabileceği inancı, yabancılarla o endişenin sınanabileceği sevecen ilişkilerin kurulmasını da engeller. Alışılmadık olana

---

[582] Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, çev. Necla Arat (İstanbul: Say Yayınları, 1992), 203-206.

[583] Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Siral (İstanbul: Habitus Yayınları, 2012), 174.

[584] Günümüz modern insanının kendisine ve türdeşlerine yabancılaşması sonucu ortaya çıkan ve bağımlılık düzeyinde tecrübe edilen sanal ilişkiler yaşama arzusunun, onun daha da yalnızlaşmasına aracılık ettiği söylenebilir. Bu türden bir yalnızlaşmaya birçok örnek arasından 'Her' (Aşk) filminin başkarakteri Theodore'un içine düştüğü sanal aşk deneyimi iyi bir örnektir. Burada Theodore, yapay zekâyla kurgulanan bir işletim programına yönelik derin bir bağ geliştirmiştir. İleride yaşanması çok muhtemel olan bu tür ilişkiler insan için yalnızlığın girdabında ve diğer insanlardan uzaklaştığı bir dünyanın içinde ne kadar çaresiz kalabileceğini yoğun şekilde hissettirir. Bk. Spike Jonze, *Her (Aşk)* (Film, 2013), 01:55:10-01:55:30.

gösterilen hoşgörü ve takdir ne kadar gerilerse şehir hayatının canlılığını, çeşitliliğini ve coşkusunu yaşamak, tadını çıkarmak ve değerini bilmek o kadar imkânsızlaşır. Bauman'a göre, "korkuları defetmek amacıyla kapalı bir siteye kapanıp yaşamak, çocuklar yüzmeyi öğrenirken güvende olsunlar diye yüzme havuzunun suyunu boşaltmaya benzer."[585] Dolayısıyla yabancı, sosyal medyanın da etkisiyle bir korku ve endişe kaynağı olarak algılanmaya devam eder. Bu güvensizlik ortamı, insanın kimi zaman adını koyamadığı bir yalnızlaşmaya ve yabancılaşmaya doğru sürüklenmesine neden olur. Birey yabancılaştığı bu sosyal evrende *ıskartaya çıkma tehdidi*yle yüzleşir. Iskartaya çıkmak, kullanım dışılığı imler; yersiz yurtsuzluğu, öz güven yitimini, amaçsızlığı ve anlamsızlığı beraberinde getirir.[586]

Sartre, Camus gibi ateist varoluşçu filozoflar, bir başkasının hatta daha geniş anlamda bir toplumun insan üzerinde iyileştirici etkisi olabileceği ihtimalini göz ardı eder. Ortada ısrarla altı çizilen bir *birey* vardır; toplum kavramının yerini *başkası* doldurmuştur. Bu *başkası* da sağaltıcı bir etkileşim aracı olarak değil bir *boğuntu* kaynağı olarak algılanır. Bu doğrultuda başka insanların varlığı tedirgin edici bir gerçeklik olarak sunulur.[587] Hâlbuki benim *başkası* dediğim kişi için, *başkası* olan *benim*dir. İnsan, herkesin bir diğeri için başkası olduğu dünyasal yaşamda, kendisinden farklı olanı ötekileştirmeyip, ona kucak açarsa, ancak o zaman mutlu bir varoluştan söz edilebilir.

İnsana ilişkin kötü niyet beslememenin, onu doğası gereği iyiliğe yatkın olarak algılamanın ve bu doğrultuda herkesin iyiliği için çaba sarf etmenin insanı mutluluğa götüreceğine ilişkin felsefe tarihinden bolca örnek vardır. Sokrates, Phaidros ile diyaloğunda başkasına mutlu olacağı olanakları sunan insanın bu yolla aslında kendisini gerçek mutluluğa ulaştırabileceğini söyler. Ona göre ruhun dölleyiciliği bağlamında bir insanın diğer insanın ruhuna ektiği bilgi, verimli tohumların gördüğü işlevi görür. Bundan dolayı insan diyalektiğe göre hareket etmeli, kendisinin ve diğerinin ruhuna bilgi sözlerini ekmelidir.[588] Sokrates'in sözlerinden ilhamla modern manevi danışmanların, hem

[585] Bauman, *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*, çev. Pelin Siral, 174.
[586] Zygmunt Bauman, *Iskarta Hayatlar*, çev. Osman Yener (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 24-25.
[587] Afşar Timuçin, *Felsefe Bir Sevinçtir* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2009), 138.
[588] Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 98.

kendilerinin hem de danışanlarının ruhuna bilgi tohumları yani erdem eksenli ve hikmet yüklü yaşamın tohumlarını ekebilecekleri bir pozisyonda oldukları söylenebilir.

Yukarıda anlatılageldiği üzere, başkası cehennem olarak değil rahmet olarak görüldüğünde ve diğerlerine yararlılığı dokunan eylemlere yoğunlaşıldığında insanın mutlu bir yaşamın kapısını aralayabileceği düşünülebilir. "Yalnız kalmayı istemiyorsan hayırdan, iyilikten evlâdın olsun"[589] diyen Mevlana da insanın, türdeşlerinin mutluluğu için harekete geçmesinin onu yabancılaşmaktan ve yalnızlıktan koruyacağını esinler. Bu bağlamda Russell, her türlü mutsuzluğun bir ayrılığa, bir uzlaşmazlığa dayandığını söyler. Ona göre, insanın kendisiyle, dünyanın geri kalanı arasında bulunan ve aşılmaz gibi görünen karşıtlıkların tamamı, kişi, türdeşlerine gerçek bir ilgiyle yöneldiğinde ortadan kalkar ve bu yolla birey kendisini yalnız, bir başına olarak değil akıp giden hayat ırmağının bir parçası olarak deneyimler.[590]

Çağdaş psikiyatrist A. Adler, diğerlerinden çok kendisiyle meşgul olan ve 'yaşamımdan kendim için ne çıkar sağlayabilirim' sorusuna odaklanan modern bireyin yalnızlığa ve hiçbir iz bırakmadan silinip gitmeye yazgılı olduğunu dillendirir. Bu doğrultuda o, ölüm vakti gelip çattığında tamamen kendi isteklerinin ve arzularının peşinden gitmiş modern bireye hayatın şöyle sesleneceğini varsayar: "Sizlere gereksinim duymuyoruz. Sizler yaşamaya layık değilsiniz. Amaçlarınız ve çabalarınız, üzerine titrediğiniz değerler, usunuz ve ruhunuz bir gelecekten yoksundur. Defolun haydi! Sizleri aramızda görmek istemiyoruz. Son nefesinizi verip kaybolun ortadan!"[591]

Adler'e göre insanın diğer insanları ötekileştirmeden, onlara ilgiyle yaklaşma çabası övgüye değer bir çabadır. Bu doğrultuda kıskacından kurtulunması zor bir bireysellik takıntısı olarak değerlendirilebilecek olan modern insanın benmerkezciliğinin, kesin olarak alt edilmesi gereken bir şey olduğunu ilham eden Adler'in, diğerlerinin iyiliğinin bireyin kendi iyiliğinin önüne geçtiği toplumsalcı bakış açısını, insan varlığının huzuru için olmazsa olmaz bir gereklilik olarak sunduğu düşünülebilir. Nitekim insan, diğer insanlarla, farklı türden varlıklarla ve doğayla, bağ kurma yetisi sayesinde daha insanca

[589] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 4567.
[590] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 297.
[591] Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 16.

yaşayabilir ve yalnızlıktan kurtulabilir. Türdeşlerine ve diğer var olanlara bağlanma kapasitesi aracılığıyla insan; sevgi, sorumluluk, saygı, acıma, şefkat ve sahiplenme gibi duygular doğrultusunda yalnızca insan doğasına içkin olan bir birlikteliği tecrübe edebilir. İnsanın türdeşlerine yönelik hissettiği içtenlikli bağlılık, ortak insani problemlere odaklanmayı sağlar ve birlik-beraberlik ruhunun gelişmesine vesile olur.[592]

M. C. Nussbaum, insanın bir diğer insana ilişkin tutumuyla ilintili olarak şu soruların yanıtını arar: Bir başkasının acısı, ümitsizliği, hüznü, kırılganlığı, talihsizliği, bunalımı veya felaketi karşısındaki insani duruşumuzu nasıl bir duygusal içerikle tanımlayabiliriz? Diğer insanların bizden farklı olan amaçları, gereksinimleri, beklentileri, alışkanlıkları karşısında nasıl bir kavrayışa sahip olmalıyız? Nussbaum bu sorulara yanıt arayışında, insanın temel değerlerinden olan şefkat ve insana saygı kavramlarının altını çizer. Ona göre, insani özde var olan bağ kurma kapasitesi bu duygular aracılığıyla hayata geçirilir.[593]

Stoik öğretinin temel yönelimlerinden olan kozmopolitist yaklaşım, insanın diğer insanlarla ilişkisi noktasında Nussbaum'un düşüncesiyle paralellik gösterir. Stoa felsefesinin önemli filozoflarından olan Zenon, bireysel akılların, evrensel olan tanrısal akıldan pay almalarından dolayı soy, zenginlik ve ulus gibi farklılıklar söz konusu olduğunda birbirlerinden ayrılamayacağını söyler ve dünya yurttaşlığını eş deyişle evrensel kardeşliği över.[594] Epiktetos da evrensel insan anlayışında en büyük gücün Tanrı ile kul arasındaki birlikten doğduğunu ve Tanrı'dan gelen soyun sadece bir insanın kendisini ya da ailesini değil, yeryüzündeki herkesi kuşattığını ve insanları dünya vatandaşı yaptığını söyler. Dolayısıyla Stoacılara göre tüm insanlığın yararını gözeterek eylemde bulunma davranışı dünya yurttaşlığının gereğidir. Din, dil, ırk, cinsiyet gibi ayrıştırıcı sınırların ötesinde kozmopolitist insan, kendisinin dışında kalanı ötekileştirmez ve kendi yararını gözettiği kadar karşısındakinin yararını da gözetir. İnsanın ötekine ilişkin benimsediği ve farklılıklarla birlik olmaya çağıran insan kardeşliği ilkesi, manevi danışmanlık alanında insan ve onun ilişkileri üzerine benimsenen temel etik yaklaşımla örtüşür. Genelde tüm insanlar arasında özelde manevi danışman-danışan arasında aktive

[592] Nikravan, *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*, 29.
[593] Nikravan, *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*, 35-36.
[594] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 75.

edilmesi gereken şefkat, saygı ve sevgi gibi insani değerler özneler arası ilişkileri olumlu etkiler.

Yabancılaşmanın ve dolayısıyla yalnızlaşmanın panzehiri olarak insanın diğerleriyle sevgi eksenli ilişkiler kurma ihtiyacı, Aristoteles'in "Nikhomakhos'a Etik" adlı eserindeki dostluk erdeminde etraflıca açımlanır. Erdeme dayalı dostluk kuran insan diğerlerine olduğu gibi kendisine de dost olabilmelidir. Bu bağlamda dostluk kurmak, insanın kendisine ve diğerine yabancılaşmasını engelleyen sağaltıcı bir faktör olarak değerlendirilebilir. Nitekim Aristoteles'e göre erdemli insan, kendi dostlarının ve toplumunun yararlılığını gözeterek hareket eder. O, kendi eyleminin ahlaki güzelliğiyle yetinerek, insanların ihtiyaç duyduğu şeyler konusunda kendi haklarından feragat edebilir. Ahlaki yüceliğe ulaşmayı amaçlayan böyle bir insan kamu yararını gözetip fedakârca davranabilir.[595]

Aristoteles'e göre insan gönençliyken de talihsizlikler içindeyken de dosta gereksinim duyar. Mutsuz insanın kendisine yardım edecek insanlara ihtiyacı olduğu gibi mutlu insanın da iyiliklerini yöneltebileceği insanlara ihtiyacı vardır. Çünkü insan doğal olarak toplum halinde yaşamak için yaratılmış bir varlıktır. Yalnız yaşayan insanın hayatını sürdürebilmesi zordur. Nitekim dostların varlığı katışıksız olan bir haz kaynağıdır. İnsan, acı karşısında dostlar sayesinde teselli bulabilir. Bir dost sadece varlığıyla bile yatıştırıcı/sakinleştirici olabilir. İyi dostlar paylaşımda bulunarak, yeri geldiğinde birbirlerini düzelterek ve birbirlerine rehberlik ederek yaşamdan keyif alabilirler. Sonuçta dostların varlığı her koşulda arzu edilir bir durumdur.[596]

Kadim bilge Mevlana yabancılaştıkça yalnızlaşan bireye; "dünyada ayrılıktan acı bir şey yoktur; ne istersen yap, yapma onu yalnız"[597] diyerek seslenir. Mevlana'nın düşüncesine paralel olarak Kitab-ı Mukaddeste de şu cümleler yer alır: "İki kişi bir kişiden iyidir. (…) Çünkü düşerlerse biri arkadaşını kaldırır; fakat yalnız olup düşenin vay başına! Onu kaldıracak kimse yoktur. Hem de iki kişi beraber yatarlarsa ısınırlar; fakat tek başına bir adam nasıl ısınır."[598] Bu bağlamda 19. yy. filozoflarından Henri Bergson, toplumdan ayrı

[595] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 460-461.
[596] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 460-461-462.
[597] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2786.
[598] Vaiz 4/62.

düşen ve yabancılaşan insanın durumunu, arı benzetmesiyle anlatır. Bal yapan bir arı, kovanın dışında nasıl sönüp giderse yalnızlaşan insan da toplumdan ayrı düşerek bazı hastalıklara yakalanır. Bu hastalıkların en zorlu olanı can sıkıntısıdır. Tıpkı bir mahkûm gibi cezasını yalnız basına çekmeğe razı olan insanda, zamanla akli bozukluklar da görülmeye başlanır.[599]

Toplumsal bir varlık olan insanın kendi iyiliği için önce diğer insanların iyiliğini gözetmesi gerektiğini söyleyen Seneca, insanın topluluk içinde yaşamasının doğanın bir emri olduğunu savunur. Ona göre paylaşma ve dayanışma bu emrin doğal bir sonucudur.[600] Seneca'nın bu söyleminden hareketle, insanın insana yabancılaşmasına ve türdeşlerine *başkaları cehennemdir* kabulüyle yaklaşmasına karşıt olarak başkalarına rahmet gözüyle bakılabileceği ve insanın, bir diğer insana yaptığı iyiliklerin kendi mutluluğuna da aracılık edeceği düşünülebilir. Bu düşünce kadim dinlerin kutsal kitaplarından yapılan alıntılarla da desteklenebilir. Nitekim Kuran-ı Kerim'de, "kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin"[601] denmektedir. Bu ayete paralel olarak Kitab-ı Mukaddes'te de Rabb'ın kendisini, iyi kullarınca açken doyurulan, susamışken içirilen, yabancıyken içeri alınan, hasta iken aranılan, zindanda iken ziyaret edilen, çıplak iken giydirilen olarak anlattığına tanık olunur.[602] Kuran'da Allah'a borç verme ifadesiyle ya da paralel şekilde İncil'de yoksunlukları insanlarca giderilen Tanrı betimlemesiyle asıl anlatılmak istenilen, tüm insanlık için yapılan maddi ya da manevi iyiliklerin Tanrı'nın kendisine yapılmış kadar değerli bulunduğu düşüncesidir. Kierkegaard da bu hususta şöyle söyler:

> *İnsanları sevmek Tanrı'yı sevmektir ve Tanrı'yı sevmek de insanları sevmektir. Başkalarına yaptıklarını Tanrı'ya yapıyorsundur ve bu yüzden sen Tanrı'ya ne yaparsan Tanrı da sana onu yapar. (...) Bizzat Tanrı, bizzat sen nasıl isen onun saf bir icrasıdır. Senin içinde gazap varsa, Tanrı senin için de gazaptır; senin içinde ılımlılık ve merhamet varsa Tanrı senin için de merhamettir. (...) Başkalarının sana*

[599] Henri Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 142.
[600] Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 92.
[601] El- Bakara 2/245.
[602] Matta 25/ 31-40.

yaptıklarına katlanamıyorsan Tanrı senin O'na karşı işlediğin günahlara nasıl katlansın?[603]

Görüldüğü üzere alıntılanan tüm bu metinlerde insanın diğer insan kardeşi için gösterdiği diğerkâmlık teşvik edilmektedir. Dolayısıyla, yukarıdaki alıntılarda toplumun refahı için atılan her adımı, yapılan her yardımı Tanrı kendisine verilen bir borç olarak değerlendirmekte ve karşılığını fazlasıyla vereceğini vaat ederek toplumsal iyiliği desteklemektedir. Çünkü toplumun iyiliğiyle bireyin iyiliği arasında bir tür koşutluk ilişkisi bulunmaktadır. Zalman Schachter-Shalomi de "Manevi Ülfet" adlı makalesinde bu konuya dikkat çeker. Ona göre bireyin diğeriyle manevi yakınlık için yaptığı her şey, eninde sonunda onun Tanrı'yla yakınlaşmasını sağlar. Dolayısıyla bireyin eylemleri sadece insanlar arası ilişkilerde olup biten şeyler değil Tanrı'nın da huzurunda yapılan şeylerdir.[604]

Manevi danışmanlık uygulamalarında danışanların, başkalarına sevgi duymaya, bağlılık göstermeye, hizmet etmeye ve fedakârlık yapmaya yönlendirilmesi, onların kişilerarası zorlukların üstesinden gelmesine ve maddi-manevi sıkıntılarıyla başa çıkmasına katkı sağlar. Bergin'e göre, uygun bir inanç yapısı ile sevgi dolu duygusal destek ağını bir araya getiren dini topluluklar, daha düşük duygusal ve sosyal patoloji ve daha az fiziksel hastalık oranlarına sahiptirler. Bireyler anne-babalarına, sosyal çevrelerine ya da semptomlarının ortaya çıkmasında rol almış olabilecek diğerlerine karşı affedici tutumlar benimsemeye teşvik edildiklerinde, klinik vakalardaki bozukluklar azaltılabilir.[605]

Modern dünyada zaman zaman bir acziyetmiş gibi algılanan affedicilik erdemi ya da *uzlaşma pratiği,* yalnızlaşmaktan ve kendisiyle çatışıp durmaktan muzdarip birey için alternatif bir çıkış yolu olarak görülebilir. Uzlaşma pratiğinde ilk aşama, kişinin geçmiş yaşantılarıyla barışması, kendisini affetmesi yani kendisiyle uzlaşmasıdır. Sonrasında ise kişinin diğer insanlarla ve doğayla uzlaşması gelir. Kendisiyle ve çevresiyle uzlaşan birey, sadece kendisini değil çevresini de geliştirebilir.[606] Bu bağlamda uzlaşma pratiği; hoşgörüyü, diğerkâmlığı ve merhameti içinde barındıran geniş kapsamlı bir erdem olarak

[603] Soren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 143.
[604] Zalman Schachter Shalomi, "Manevi Ülfet", çev. Ömer Çolakoğlu, *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, ed. Robert Frager (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 89.
[605] Bergin, "Psychotherapy and Religious Values", 95-105.
[606] Öznur Özdoğan, *İsimsiz Hayatlar* (Ankara: Lotus Yayınları, 2005), 236-237.

değerlendirilebilir; ayrıca can sıkıntısının ve yalnızlaşmanın ilacı olarak işlevselleştirilebilir.

Modern toplumlarda oldukça yüzeysel şekilde tecrübe edilen fakat kadim gelenekte çok önemli bir yere sahip olan *komşu* olgusu da yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın çaresi olarak değerlendirilebilir. *Komşuluk etmek*, bireyin türdeşleriyle, *başkaları* imgesinin indirgeyiciliğinden yalıtılmış bir şekilde ilişki kurmasını gerektirir. *Başkası* kavramı *komşu* kavramına evrildiğinde diğer insanlarla sevgi-saygı eksenli pozitif çağrışımları olan bir birlikteliği akla getirir. 18. yüzyıl filozofu Kant'a göre bir başkasına iyilik yapmak, kişinin esneklik gösterebileceği keyfi bir muamele değildir; başkasına iyi davranmak bir *görev*dir. Ona göre kim bu görevi sıkça yerine getirirse zamanla iyilik yaptığı kimseyi gerçekten sevmeye başlar. " 'Komşunu kendin kadar seveceksin!' demek 'ilkin seveceksin, bu sevgi aracılığıyla daha sonra iyilik yapacaksın!' demek değildir, tersine 'komşuna iyilik yap ve bu iyilik, içinde insan sevgisi uyandıracak!' demektir."[607] Frithjof Schuon'a göre, birey, kaynağı Tanrı olan maddi-manevi nimetleri ötekine ikram etmekle yani Tanrı'yı komşuya sunmakla aslında kendisini Tanrı'ya sunmuş olur. İnsan, Tanrı'yı komşuda görmeksizin O'nunla gerçek bir iletişim kuramaz.[608] Tillich'e göre de "komşu, sevginin doğrudan objesidir ve herkes komşu olabilir."[609] Bu doğrultuda kutsal metinler aracılığıyla kendisini dillendiren Tanrı'nın da, yol gösterici pozisyonuyla insana komşu olduğu düşünülebilir.

Yaygın görüşe göre insanın kendisine ve diğer var olanlara yabancılaşmadan yaşayabilmesi için, kendisinde potansiyel olarak bulunan sevme yetisini aktive etmesi gerekir. Eşyaya, kendisine, türdeşlerine ve Tanrı'ya sevgiyle yönelen insan, başkasını, bir başkası olduğu bilinciyle sevebilir. Burada başkasını başkası olarak sevebilmek Scheler'e göre, benden ayrı olanı, başkası olarak doğrudan anlayabilmeyi sağlar. Bu tam da sevgiye ait olan bir anlamadır. Başkasını sanki kendi 'ben'i ile aynıymış gibi kabul ederek seven birey gerçekten seviyor değildir; yani sevgi bir bencilliğin genişlemesi değildir. Birinin gerçekliği kişinin kendi gerçekliğiyle özdeşleştirilirse yani başkası olan 'ben'leştirilirse, *gerçek bir başkasını sevme* olasılığı da ortadan kaldırılmış olur. Bir şeyi, kişiye

[607] Kant, *Yaşamın Anlamı*, 82.
[608] Frithjof Schuon, *Manevi Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 178.
[609] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 97.

sağlayacağı yarardan dolayı değil, sırf kendisi için sevme, sevginin temelidir.[610] Bu bağlamda diğerine duyulan içtenlikli sevginin, yalnızlığın ve yabancılaşmanın birey üzerindeki negatif etkisini bertaraf edebileceği düşünülebilir.

Manevi danışmanlık, danışanların toplumsal yaşantıda karşılaştıkları zorluklarla başa çıkmaları, yılgınlığa düşmemeleri, kendilerini yalnız hissetmemeleri ve sosyal çevreleriyle uyum problemleri yaşamamaları için onlara destek sağlayan bir uzmanlık alanıdır.[611] Danışanın *yabancı* ya da *öteki* olarak değil aksine bir yol arkadaşı olarak görüldüğü manevi danışmanlıktaki diyalogsal süreçte danışman-danışan arasında zaman zaman kişisel farklılıklardan doğan ilişkisel zorluklar yaşanması olasıdır. Bu nedenle, öteki ile ilişki kurmanın, onu anlamanın ve ona yardım etmenin alternatif yollarını bulmak gerekir. Bu uğurda insana dair herşeyi konu edinen felsefi geleneklerin zengin birikiminden yararlanılabilir.[612]

Yüzyıllar önce felsefenin insanların varoluşsal sorularına/sorunlarına içtenlikli bir çözüm arayışı için işlevselleştirildiği bir dönemde Epiküros, güzel ve sakin bir yer olan bahçesinde, birlikte hoşça vakit geçirilen ve rahat, neşeli, candan sohbetlerin yapıldığı yani yabancılaşmanın ve yalnızlaşmanın olmadığı bir ortamda, insanların ölçüyü kaçırmamaya özen göstererek, müzik dinlediği, basit yemeklerden tadabildiği ve sağaltıcı felsefe yapabildiği bir ortam hazırlamıştır. Bugün hem kendisine hem de diğerine yabancılaşmış modern bireyin hiç olmadığı kadar Epiküros'un bahçesine ihtiyaç duyduğu söylenebilir.[613] Bu bağlamda manevi referanslardan güç alınarak ve kadim bilgeliğin yol göstericiliğinden istifade edilerek yapılacak olan manevi danışmanlık uygulamaları sayesinde, danışanın kendisini yalnız ve yalıtılmış hissetmeyeceği, çağın getirdiği sorunlar karşısında kendisini edilgin görmeyeceği ve böylelikle Epiküros'un bahçesindeki yoldaşlık ilişkisini tecrübe edebileceği umut edilebilir.

3.2.2. Ölümün Kaçınılmazlığı Bilinci ve Ölüm Kaygısı

[610] Akarsu, *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı,* 74-75.
[611] Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 77.
[612] Guilhermea - Morgan, "Martin Buber, Hasidism, and Jewish Spirituality", 133-143.
[613] Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 34-35.

Bireyin kişiliğine, dini inanışına ve içinde bulunduğu sosyo-kültürel bağlamına göre farklı farklı ölüm algıları olsa da genel anlamda ölüm, kişinin bedensel varlığının sona ermesi ve ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi şeklinde tanımlanabilir.[614] Bireyin, ölümün yadsınamaz gerçekliğini anlamlandırma çabası manevi danışmanlığın kapsamına giren konular arasındadır. Ölümle birlikte gelen acıyı çok yakından tecrübe etmiş, sevdiklerini kaybetmiş ya da yaşamın sonluluğunu düşünerek kaygı yüklenmiş birçok insan manevi eğilimli danışmanlık desteğine ihtiyaç duyar. O nedenle bu bölümde bireylerin ölüme ilişkin algılama biçimlerinin çeşitliliği üzerinde durulmuş ve bunların neliği sorgulanmıştır. Dolayısıyla ölümün kaçınılmaz varlığının bireydeki yansımaları felsefi açıdan çözümlenmeye çalışılmıştır.

Ölümle başa çıkma noktasında danışana destek sağlamayı amaçlayan manevi danışmanlık uygulamalarında danışanın biricikliğinin göz önünde bulundurulması ve bu doğrultuda bireye özgü bir danışmanlık yaklaşımı benimsenmesi zorunluluğu, danışanın ölüme bakış açısının bilinmesini ve dolayısıyla hem genel olarak ölüm olgusuna hem de danışan özelinde ölüm algısına felsefi perspektiften yaklaşılmasını gerektirir. Böylelikle yakınlarının kaybı sonrası yas tutan danışanlara sağlanacak manevi danışmanlık desteğinin danışan merkezli bir yaklaşımla daha yetkin bir şekilde geliştirilmesi sağlanabilir.

Ölüme ilişkin anlamlandırma problemi yaşayan ve neden yakınlarını kaybetmenin acısına maruz bırakıldığını, bu acıya nasıl katlanacağını ve niçin ölüme yazgılı varlık olduğunu sorgulayan danışana manevi ve varoluşsal destek sağlama görevini üstlenen manevi danışmanlardan aktif dinleme, empatik davranabilme-düşünebilme, koşulsuz olumlu saygı gösterebilme yeterliliklerine sahip olmaları ve danışanla aralarındaki diyalojik süreci bu yeterlilikler ekseninde sürdürebilmeleri beklenir.[615] Burada danışanın ölümü anlamlandırmasıyla ilintili olarak altı çizilen tüm kritik konular, ölüm olgusunun bir bütün olarak felsefi açıdan değerlendirilmesini gerekli kılar.

[614] Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007).
[615] Neslihan Yaman, "Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 273-300.

Dünden bugüne ölümün algılanış şekillerindeki farklılık, geleneksel ve modern toplumlar arasında bir karşılaştırma yapılarak değerlendirilebilir. Geleneksel toplumlarda ölüm, hayatın içinden bir realite olarak kabullenilirken modern toplumlarda ölüm, kurtulunması için sonuna kadar çaba sarf edilmesi gereken bir hastalık olarak görülür; elden geldiğince kontrol edilmeye ve hatta tedavi edilmeye çalışılır. Eskiden herkesin gözü önünde yaşanan ve bu haliyle korku uyandırmasına rağmen aslında bir yandan da sıradan bir olgu olarak kabul edilen ölüm, modern yaşamlarda bireyden olabildiğince uzaklaştırılmıştır; günlük hayatın içindeki olağan yerini kaybetmiştir. Bu uzaklaştırmada sağlık sistemlerinin, hastanelerin, estetik ve güzellik endüstrisinin payı büyüktür. Bu yapılanmaların tümü insanın bedenine yaptığı yatırımları ve yaşlanmaya karşı gösterdiği direnci desteklemektedir.[616] Eskiden insanlar evlerinde ölüp kendi bahçelerine gömülebilirken modern dünyada hem ölüm olgusu hem de ölen kişi ötelere itilmiştir. Bu doğrultuda öte dünyasal varoluşun hesaba katılmadığı modern düşüncede ölüm, teknolojik gelişmeler aracılığıyla olabildiğince uzaklaştırılmaya çalışılan bir fenomen olarak görülmüştür. Hayatı daha fazla yaşama arzusu, sadece bu dünya merkezli düşünen modern birey için vazgeçilemez bir tutkuya dönüşmüştür.[617]

Birey olmanın övülüşüne ve yaşamın biricikliğinin sürekli vurgulanışına paralel olarak modern insanın ölüme karşı tavrı kaçınılmaz olana rıza gösterme şeklinde değil, onu görmezden gelme, varlığını yok sayma şeklinde tecrübe edilir. Öte yandan başına gelebilecek tüm olumsuzluklara karşı, kitle iletişim araçlarının da etkisiyle, farkındalığı arttırılmış olan kaygı yüklü modern birey için ölüm, her an her yerden gelebilecek, dehşet verici bir olgu olarak da değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda dünden bugüne farklılaşan, insandan insana çeşitlilik gösteren ölüm algıları üzerine Montaigne şöyle söyler: "Acaba niçin ölüm her yerde aynı olduğu halde köylüler ve fakir insanlar ona çok daha metin bir ruhla katlanırlar? Ben öyle sanıyorum ki bizi korkutan ölümden çok bizim, cenaze alaylarıyla, asık suratlarla ölüme verdiğimiz korkunç haldir."[618]

Modern yaşam tarzı, ölüme ilişkin kaygıyı-korkuyu beslerken aynı zamanda bireyin ölümle yüzleşmesini ve ölüm konusunda kendisini eğitmesini engeller. Hâlbuki insan

[616] Adem Sağır, *Ölüm Sosyolojisi* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017), 31.
[617] Sağır, *Ölüm Sosyolojisi*, 293.
[618] Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 115.

yeryüzünde her tarafından kuşatılmış şekilde ölümle yaşar. Bunu gizlemeye yönelik yapılan modern girişimler tamamen kozmetiktir; hastanelerin tuğla duvarlarının ardında insanlar hâlâ aynı üzücü şekillerde ölür ve bu duvarlar bir zaman sonra diğerlerinin de tadacağı çaresizliği tamamen gizleyemez.[619] Ölüm, zevk alınan, alışkın olunan gerçeklikten ayrılıştır. İnsan tüm yaşama arzusuna rağmen ölüme yürüyen varlıktır. Bu gerçeği V. Hugo, "insanların hepsi belirsiz bir süre için ertelenen ölüm cezasına mahkûmdurlar"[620] sözleriyle betimler. Dolayısıyla ölümden kurtulmak söz konusu olamayacağına göre asıl önemli olan bireyin ölüm karşısındaki tutumu yani ölümü nasıl anlamlandırdığıdır. Schopenhouer, bu konuyu "gelecekte gerçekleşmesi mukadder bir hadise olarak kendi ölümümü nasıl görmeliyim? O'nu bütünüyle unutmak ve sanki ölüm gerçek değilmiş gibi yaşamakla onu sürekli göz önünde tutarak yaşamak kıyaslandığında bundan hangi değerler çıkarılacaktır?"[621] soruları ekseninde tartışır. Schopenhouer'dan alıntılanan bu cümlelerde insanın ölümle olan rabıtasına kafa karışıklığının hâkim olduğu görülür. Nitekim ölüm üzerine söz söyleyenlerin tümü ölümü tecrübe edenler değil, aksine yaşayanlardır. Bundan dolayı ölüme ilişkin söylenen her şey kendi içinde belirsizliğini korur.

Tillich'e göre ölüm, varlığımızı onaylamamızın yani ontik açıdan kendimizi onaylamamızın var olmayışla tehdit edilmesidir. İnsan, insan olarak yokluk tehdidinin farkındadır ve bundan korku duyar.[622] Ölüm düşüncesiyle yüzleşme cesaretini gösteren birey bu korkunun neliğini ve madem ölüme yazgılıysa neden var olduğunu sorgular. Bu tür bir sorgulamaya girişen bireyin ölümle ilişkisinde geliştirdiği farkındalık onun için büyük bir armağandır. Fakat bu armağanın bedeli çok ağırdır. Yalom, bu ağır bedele *ölümlülük yarası* der. Ona göre "varoluşumuz, büyüyüp gelişeceğimiz ve kaçınılmaz şekilde ölüp yok olacağımız bilgisiyle gölgelenir."[623] O, ölümle yüzleşmeyi güneşe bakmak olarak değerlendirirken ve bu doğrultuda güneşin ya da ölümün yüzüne doğrudan

[619] Hayden Ramsay, "Our Attitude Towards Death", *New Blackfriars* 86/1004 (2005), 422-423.
[620] Victor Hugo, *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü*, çev. Volkan Yalçıntoklu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 7.
[621] Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 12.
[622] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 65-66.
[623] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 11.

bakılamayacağını[624] söylerken insanın ölümlülüğünün onun varlık sahnesine çıkışıyla birlikte yakasını bırakmayan varoluşsal bir sorun olduğunu belirtir.

Yalom'a göre birey, kendisine ne kadar acı verirse versin mutlak sonunu düşünmekten kaçınmamalıdır. Ölüm olgusunu inceleyip analiz etmeli, onunla uzlaşmaya çalışmalı ve ona ilişkin çocukluğuna ait dehşet verici anıları fırlatıp atmalıdır. Heidegger'in "başka olanakların olanaksızlığı"[625] olarak yorumladığı ölüm kavramını değerli bulan Yalom öncelikle bireyin kendisine "ölümün tam olarak nesinden korkuyorsun?"[626] sorusunu sorması gerektiğini söyler. Ona göre ölüm düşüncesiyle acı çeken yetişkinler egzotik bir hastalığa yakalanmış yabancı kuşlar değil, aileleri ve kültürleri onları ölümlülüğün dondurucu soğuğundan koruyacak uygun giysileri dikmeyi başaramamış kadınlar ve erkeklerdir.* Bu doğrultuda ölüm anksiyetesini azaltmada en önemli şey, insanın diğer insanlarla arasındaki yakın ilişkilerden kaynaklanan sinerjidir; yalnız olmayan, kendisiyle ve diğer var olanlarla değerli ilişkiler kuran insan ölüm düşüncesiyle gelen acıdan kendisini kurtarabilir.[627]

Varoluşçu filozoflara göre ölüm kaygısı; insanın, sonlu varoluşuna, potansiyelini tümüyle gerçekleştiremeyecek oluşuna ve anlamsızlık tehdidine karşı verdiği temel insani tepkidir. Heidegger'e göre, yaşamak sürekli ölümü düşünmeyi içerir. Çünkü insan, *ölüme doğru varlık*tır. Ona göre, gerçekten yaşamanın tek otantik yolu, ölümle yüzleşmekten geçer. İnsan, ölümü bütünüyle kabullenip onun gölgesi altında anlamlı bir hayat kurma sorumluluğunu üstlenmekten ve bu uğurda kaygı duymaktan vazgeçmemelidir. Nitekim

---

[624] Yalom, *Güneşe Bakmak,* çev. Zeliha Babayiğit, 236
[625] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 59.
[626] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 51.
* Ölüme ilişkin insanda kök salan korkuların temelinde bireyin sosyo-kültürel bağlamının ve mevcut inanışlarının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Ölüm korkusunun bazen insanlar tarafından mezar ve tabut korkusuyla, toprağın içinde yalnız kalma hatta daha da trajikleştirilirse orada günahlarından dolayı azap çekme kaygısıyla özdeşleştirildiği görülür. Hâlbuki kadim felsefi gelenekte birçok öğreti ölecek olanın ruh değil, beden olduğunu ısrarla dillendirir. Bu bağlamda insanın bedeni üzerinden kurgulanan bu korkuların rasyonel bir temeli olmadığı söylenebilir. Çünkü ölümle birlikte insanın tecrübe edeceği düşünülen yalnızlık ve mezarda olmanın getirdiği çaresizlik hissi insanın tamamen işlevini yitirmiş bir elbise hükmünde olan bedeni için sorun olmaktan çıkacaktır. Zira bedenden ayrılan ve yok olmayacak olan ruh farklı bir boyutta varoluşunu sürdürmeye devam edebilecektir. Dolayısıyla ölümden sonra yaşama inananlar için bedenin mezar, tabut, karanlık, soğukluk gibi somut olumsuz koşullara maruz kalmayacağını düşünmek akla uygun olandır. Öldükten sonra bir hayatın varlığına inanmayanlar içinse zaten aktarılan tüm bu korkuların gerçekleşebileceği bir varoluş kipi olmayacağından ötürü ölüm sonrası için kaygı duymaya gerek kalmayacaktır.
[627] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 106-109.

ölüm, bireyin bütün eylemlerinin temel motivasyon kaynağıdır. Çünkü dünyasal yaşamın sonluluğu bilinci, bireyi bir şeyler yapmaya yöneltir. Nitekim sonsuz yarınların olduğuna inanılan bir dünyada her şey ertelenmenin oltasına takılırdı.[628]

Heidegger'e göre insanın potansiyelini açığa çıkarması, hayatında anlam yaratma sorumluluğunu üstlenmesi ve böylelikle otantik varoluş evresine geçebilmesi onun kendi sonluluğunu gerçekten idrak etmesiyle mümkün olur. Yaşamın bir sonunun olduğu yani ölümün kaçınılmaz olarak gerçekleşeceği bilinci, insanın, onu özünden uzaklaştıran, kendisine yabancılaştıran şeylere fazla bağlanmaması gerektiğini anlamasını sağlayabilir. Bu doğrultuda sonluluk bilincinden kaynaklanan anksiyete veya umutsuzluk gibi varoluşsal durumlar, ölüm karşısındaki insanın otantik varoluşu için gerçek bir fırsata dönüştürülebilir. Heidegger, bireylerin *ölüme-doğru-varlıklar* olduklarını ve *yokluk ya da hiçlik* karşısında kaygı yaşadıklarını söyledikten sonra aslında onların yaşadıkları bu kaygının gerçek varoluşu arama sevincine dönüştürülebileceğini belirtir.[629] Dolayısıyla Heidegger için hayata anlam veren şeyin mutlak ölüm gerçeği yani hayatın görece kısalığı olduğu söylenebilir.

Yukarıda anlatılageldiği üzere insanın temel varoluşsal problemlerinden olan ölümün kaçınılmazlığının ve bundan doğan kaygılı durumun doğru akıl yürütme yoluyla yani ölüme ilişkin bilişsel şemaların, yaygın ön kabullerin değiştirilmesiyle hafifletilebileceği ve dünyasal yaşam için de bir fırsata dönüştürülebileceği düşünülebilir. Böylelikle doğal döngünün gereği olan ölüm, erdemli yaşam için bir imkân olarak görülebilir ve modern bireyin ölüm realitesine rağmen mutlu bir hayat yaşayabileceğine ve iyi bir ölümle ölebileceğine ikna edilmesi söz konusu olabilir. Bu bağlamda manevi danışmanlıkta ölümü anlamlandırmaya çalışan danışanın nasıl mutlu bir ölümle ölebileceği, ölüme ilişkin bilincine ne tür olumlu yüklemeler yapabileceği ve onu nasıl içselleştirebileceği noktasında zengin felsefi birikimden yararlanabilir. Nitekim danışan, ölüme, tamamıyla kendisine ait olan yaşamın elinden alınışı olarak bakmak yerine kendisine belirli bir süre için verilmiş olan var oluş armağanının geri iade edilişi olarak bakabildiğinde ölümlülük

[628] Thomas Cathcart - Daniel Klein, *Platon Birgün Kolunda Bir Ornitorenkle Bara Girer*, çev. Algan Sezgintüredi (İstanbul: Aylak Kitap, 2010), 226-227.
[629] Heidegger'den akt: Seung-hwan Shim, "The existential meaning of death and reconsidering death education through the perspectives of Kierkegaard and Heidegger", *Educational Philosophy and Theory* 52/9 (2020), 978.

sancısını hafifletebilir. Danışan, ölüme ilişkin bu bakış açısı değişikliğiyle, belirli zaman aralığında kendisine verilmiş olan hayat için şükran duygusuyla dolabilir. Bu doğrultuda ölüm üzerine sağaltıcı felsefi söylemlerin incelenmesi yerinde olur.

3.2.2.1. Ölümle Başaçıkmada Sağaltıcı Felsefi Düşünceler

Ölüm olgusu sorgulanmayı hak eden varoluşsal sorunsallardandır. İnsanın neden var olduğunu ve niçin ölmesi gerektiğini anlamlandırma çabası onun doğal eğilimlerindendir. Bu bağlamda ölüme yazgılı varlık olan insanın ölüm olgusunu ortadan kaldırma ihtimali olmasa da, ona dair olumsuz düşüncelerini rasyonel akıl yürütmeyle olumlu yönde değiştirme olasılığı her zaman vardır. Nitekim ölüme ilişkin pozitif içerikli birçok felsefi düşünce geliştirilmiştir. Tezin bu bölümünde söz konusu düşünceler, çeşitli filozofların görüşlerinden yapılan alıntılarla desteklenerek incelenmeye çalışılmıştır.

Ölüm olgusunun, bir yandan derin bir imkân kaynağı olarak görülebileceği ve hayatta olmanın değerinin tam olarak kavranmasına aracılık edebileceği düşünülürken diğer yandan ölüm gerçeği, zamansız bir hadise olarak, bütün anlama çabalarına meydan okuyan bir felaketin ta kendisi olarak da değerlendirilebilir. Ölüm kimi zaman tam anlamıyla bir kötülük gibi algılanırken kimi zaman da şimdikinden daha iyi bir varoluş durumuna ulaşabilmek için aşılması gereken bir basamak olarak görülebilir. Hayatlarında baş edilemez gibi görünen durumlardan, şifasız hastalıklardan ve onulmaz olduğu düşünülen acılardan mustarip kimseler tabiatın rahmine geri dönüşün tabii bir çıkış yolu olduğunu düşünebilirler. [630] Dolayısıyla ölüm olgusuna ilişkin hem yapıcı hem de yıkıcı farklı bakış açılarının olduğu söylenebilir. Bu bakış açılarının yıkıcı olanları insandaki umutsuzluğu beslerken, yapıcı olanları ölümün sevinç içinde sürdürülen bir varoluş durumunu engellemeyeceğine işaret ederler.

Russell, ölüme ilişkin yapıcı bir söylem geliştirerek, "sonsuza dek yaşasaydım, yaşamın zevkleri eninde sonunda tatlarını yitirirlerdi... Şimdiyse bu zevkler her zaman tazedirler. Hayat ateşiyle iki elimi de ısıttım; o sönüyor, ben de vedaya hazırım," der. Ona göre ölüm karşısında bu hazır oluş, oldukça akla uygun bir davranıştır. Eğer insanın ruh hali mantığa bağlıysa, ölüme ilişkin yıkıcı söylemler kadar yapıcı söylemler geliştirmek için de

[630] Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, 60-61.

yeterince neden var demektir.[631] Nietzsche, Zerdüşt'ün dilinden, üst insanın ölümü kara bir yazgı olarak görmediğini, "üst insan, ölüme özgür, ölümde özgür, evet'e zamanı kalmadığında, kutlu bir hayır diyebilendir. Böyle anlar hayatı, böyle anlar ölümü"[632] sözleriyle betimler. Görüldüğü üzere insanın en önemli sorunsallarından olan ölüm olgusu felsefenin de üzerinde durduğu temel sorunsallardandır.

Sokratik perspektiften bakıldığında ölüm; ruh ve beden arasındaki ayrılmadır. Bu bağlamda antik felsefede ölüme aşinalık kazanmak için önerilen çeşitli ruhani egzersizler vardır. Bu egzersizlerle yapılmak istenilen, ruhu elden geldiğince bedenden ayrı tutarak, kendine dönmeye, kendi üzerine düşünmeye, şimdide ve gelecekte bağlarından kurtulmuş gibi bedenden de tamamen kurtulmuş olarak kendisiyle baş başa yaşamaya alıştırmaktır. Bu doğrultuda felsefenin bir ölüm alıştırması olduğu düşünülebilir. Platon'un da imlediği üzere, duyumsanır yaşamdan kurtulmak, düşüncenin ölümsüzlüğünü çoktan tatmış kişiyi korkutamaz.[633]

Ruh ve beden ikiliğinden yola çıkarak ölümü maddi olan bedenin terk edilmesi ve ruhun özgürleştirilmesi olarak yorumlayan Meister Eckhart'a göre insanda fani olan doğal olarak yok olmalıdır ki insan, ebediliğiyle katışıksız bir şekilde varlığını sürdürmeye devam ederken ayak bağlarından kurtulabilsin.[634] Bu haliyle ölüm, sonluluk olarak değil sonsuzluğa yani gerçek var oluşa açılan bir kapı olarak değerlendirilebilir. Artık ölümle başka bir varlık alanına geçen insan için geride bıraktığı beden elbisesinin çürüyüp gitmesinin hiçbir önemi kalmaz. Çünkü ölümle birlikte insan ruhu gerçek yurduna doğru yol alır.

Ölüm olgusuna ilişkin pozitif felsefi söylemlerin bir kısmında ölümden sonra başka bir hayatın var olduğu ve bu doğrultuda ölümün de bir anlamı olduğu iddia edilirken diğer bir kısmında ise tek yaşanılan hayatın bu dünya hayatı olduğu kabulünden hareketle insan varlığının ölümle yan yana duramayacağı, o nedenle ölüm realitesinin de bir korku nesnesi olamayacağı savunulur. Felsefe tarihinde bu ikinci görüşün en önemli temsilcilerinden biri Epiküros'tur. Kadim filozofun ölüm üzerine tespitleri şöyledir:

---

[631] Russell, *Mutlu Olma Sanatı*, çev. Yunus Sağlamtürk, 43-44.
[632] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Hasan İlhan, 65.
[633] Hadot, *Ruhani Alıştırmalar,* Çev. Kübra Gürkan, 43-44.
[634] Echart, *Tanrı ve İnsan*, çev. SedatUmran, 9.

Şu halde, belaların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz, bunun sonucu olarak da o ne dirileri, ne de ölüleri ilgilendirir, çünkü birincilerin olduğu yerde o yoktur, İkincilerin de artık kendileri yokturlar."[635] *"Ölümün, bizim için bir hiç olduğu düşüncesine insan kendini alıştırmalıdır. Çünkü bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygularımıza dayanır; ölümse duyguların ortadan kalkmasıdır. Bu sebeple asıl ölümün bir hiç olduğunu bilmek bu geçici hayatımızı tatlılaştırır.*[636]

Epiküros'un yukarıda alıntılanan düşüncelerine eleştirel yaklaşan, bu düşüncelerin modern bireyin ölüm korkusunun ortadan kaldırılmasında etkili olamayacağını iddia eden çeşitli felsefi görüşler vardır.* Örneğin çağdaş felsefeci Ramsay, din olmadan ya da ölümden sonra yaşam inancı olmadan, ölüme ilişkin tamamen tatmin edici bir açıklama yapılamayacağını savunanlardandır. Ona göre günümüzde azımsanamayacak sayıda insan için ölümü anlamlandıran tek ciddi paradigma ölümden sonra bir hayatın var olduğunun kabulüdür.[637]

Felsefe tarihinde birçok filozof ölümün kaçınılmaz gerçekliğinin ancak Tanrı'ya imanla anlamlandırılabileceğini düşünür. Bunlardan biri Kierkegaard'dır. Ona göre ölüm bilinci insanı sonsuz teslimiyete ulaştırır. Şöyle ki: İnsan sonlu varlığıyla sonsuzluk arzusu arasında acı çeker. Bu acıdan ve çaresizlik hissinden kurtulmanın tek yolu ölümle yüzleşmek ve bedenin sonlu varoluşundan, Tanrı'ya iman ederek sonsuzluğa uzanmaktır. Çünkü insan ancak ebedi olan Tanrı aracılığıyla, ölümü anlamlandırıp ruhunu koruyabilir. Kierkegaard'a göre ölüm insan için varoluşsal bir imkândır. Ancak ölümle hesaplaşan insan sonlu hedeflerin aldatıcılığını fark ederek gerçek özgürlük olasılığını yakalayabilir. Birey, Tanrı'ya iman ettiğinde, yaşamı, yaratıcısı ile olan ilişkilerinin merceğinden görür;

---

[635] Epiküros, *Özdeyişler, Mektuplar*, çev. Genim Renas (İstanbul: Arya Yayınları, 2014), 54.
[636] Epiküros, *Özdeyişler, Mektuplar*, çev. Genim Renas, 53.
* Epiküros'un ölüme ilişkin düşünceleri, modern bireyin ölüm algısıyla ilintili olarak tartışmaya açılabilir. Ölümün bir hiçlik olduğunu bilmek Epikuros'un iddia ettiğinin aksine insanın yoğun şekilde anksiyete yaşamasına sebep olabilir. Öldükten sonra hiçliğe gömülmenin, artık var olmayacak olmanın bilgisi insanda yoğun bir iç sıkıntısı yaratarak onun varoluşsal boşluğa, anlamsızlığa sürüklenmesine aracılık edebilir. Bu bağlamda şu soruların yanıtını aramak felsefi düşünmenin gereğidir: 'Hayatta yoksunluklarla, engellerle var olmuş bir insan için öldükten sonra yok olmak hayatı tatlılaştırabilir mi?' 'Sonunda hiçliğe gömülecekse insan neden var oldu?' 'Dünyada 15 yıl yaşayanla 70 yıl yaşayan arasındaki adaletsizliğin bir telafisi var mı?' 'Refah içinde yaşayanla nasipsiz olanın ölüm hiçliğini anlamlandırış tarzı aynı olabilir mi?' Dolayısıyla Epiküros'un ölüme dair korkudan uzaklaştırıcı, avutucu olduğunu düşündüğü felsefi söyleminin belki hayatta mesut olan, acıdan çok tatlıyı deneyimleyen ender sağlıklı bireyler için ya da ender rastlanan gerçek bilgeler için makul olduğu düşünülebilir ancak Epiküros'un düşüncelerinin dünyadaki dezavantajlı gruplar için pratikte uygulanmasının zor olduğunu söylemek abes olmasa gerektir.
[637] Ramsay, "Our Attitude Towards Death", 424.

böylelikle o, tüm savunmasızlığına, sınırlılığına ve ölümlülüğüne rağmen, varoluşun, yaratıcı tarafından planlanan sonsuz, sınırsız bir başka varoluş boyutunda sürdürüleceğini idrak eder.[638]

Kierkegaard'ı doğrular tarzda günümüzde sağlık hizmetlerinde yapılan birçok araştırma, Tanrı'nın/aşkın olanın merkezi konumda tutulduğu maneviyat eksenli danışmanlık uygulamalarının, palyatif bakım -ölümcül hastaların bakımı- gören hastaların yaşam kalitesinin arttırılmasına katkı sağladığını göstermiştir. Bu doğrultuda manevi danışmanlığın, yaşamı anlama yollarından biri olarak değerlendirilen din olgusunun doğru şekilde anlaşılmasına ve danışanın hayatına olumlu etki etmesine aracılık ettiği belirtilebilir.[639]

İslam filozofu Razi'ye göre ölüm kaygısı insanı yoğun bir keder hissiyle kuşatır. Ölümü tasavvur eden ve ondan korkan kimse, her tasavvur etmede yeniden ölür. Bu yüzden ruhumuzun huzuru için en avantajlı şey, bu üzüntüyü nefisten çıkarıp atmanın bir yolunu bulmaktır. Eğer üzüntünün sebebi ortadan kaldırılamayacak bir şeyse insanın düşüncesini başka yöne çevirmesi için çabalaması gereklidir.[640] Ona göre ölüm olgusuna yönelik korkular, şayet insan öldükten sonra bu dünyadaki hayatından daha iyi bir hayat yaşayacağına ikna edilirse ortadan kaldırılabilir korkulardır. Sadece ölüm ötesi hayatın varlığını kabul eden insan için değil öldükten sonra başka bir hayatın olmadığına inanan kimse için de ölüm korkusu alt edilebilir bir korkudur. Çünkü öldükten sonra tamamen yok olacağına inanan insanın hislerinin de yok olacağına inanması akla uygun olandır. Elem bir histir ve hisler de ancak hayatta olanlar için söz konusudur.[641] -Razi'nin bu düşünceleri Epiküros'un görüşlerini hatırlatır niteliktedir.- O halde ölümle gelen acı, ölünün değil yaşayanın acısıdır.

Bir diğer İslam filozofu Kindi ölüme yönelik olumsuz düşüncelerin rasyonel gerekçelere dayanmadığını şu sözleriyle temellendirir:

> *Genellikle ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşünülür. Oysa ölüm kötü değildir aksine ölüm korkusu kötüdür. Ölüm sadece tabiatımızın bir tamamlayıcısıdır. İnsan*

[638] Seung-hwan Shim, "The existential meaning of death", 978.
[639] Sinem Uğurlu, "Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi", 397.
[640] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 139-140.
[641] Razi, *Et-Tıbbu'r-Ruhani*, çev. Hüseyin Kahraman, 137-138.

> *tabiatı, canlı, akıllı ve ölümlüdür. Şu halde olmamız gereken şey neyse öyle olmamız bir eksiklik değildir; eksiklik, ancak olmamız gerektiği şekilde olmayışımızdır. Buna göre insan için kötü olan, ölümün olması değil, olmamasıdır; çünkü ölüm olmasaydı insan da var olmazdı. Dolayısıyla ölümün kötü olduğu kanaati hayata ve ölüme dair bilgisizlikten kaynaklanır.*[642]

Bu bağlamda Montaigne de insanın ölümden hayata geçerken duymadığı kaygıyı hayattan ölüme geçerken de duymaması gerektiğini söyler.[643]

Ölümün anlamlandırılması noktasında insanın hem ruhen hem de bedenen kendini iyi hissedebilmesi için yaşadığı sürece doğruluktan ayrılmaması ve insanların iyiliği için çaba sarf etmesi gerektiği söylenebilir. Bu konuda Yalom, aldığınız hiçbir şeyi bu dünyadan götüremezsiniz, yalnızca verdiklerinizi götürebilirsiniz diyerek ve iyi davranışların ölüme eşlik etmeye gönüllü olduklarını belirterek *dalgalanma* düşüncesini anlatır. Ona göre, insanın kuşaklar boyunca dalgalanarak yayılan değer yüklü eylemleriyle öldükten sonra da varlığını sürdürebileceği inancı, kendi ölümlülüğü yüzünden kaygı duyan herkes için güçlü bir teselli olabilir.[644]

Stoik filozof Aurelius da Yalom'un yukarıdaki düşüncesine paralel olarak, "var olan her şey, kendisinden var olacak şeylerin tohumudur aynı zamanda. Sense tohumların sadece toprağa ve rahme bırakıldığını sanıyorsun ama bu çok bayağı bir fikir"[645] der. Dolayısıyla Yalom'un, dalgalanma yoluyla yayılan iyi eylemlerin etkilerinin evrenin olumlu değişimine katkı sağlayacağına ilişkin düşünceleri insana her daim umutvar olmayı ilham eder. Dalgalanma olgusu, öte dünya inancı olan birisi için dinsel kategoride *kapanmayan amel defteri* bağlamında ele alınabilirken, öldükten sonra bir varoluşun mümkün olmadığını düşünen birisi için de hayatı anlamlı kılacak bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

V. Frankl, "Hayatın Anlamı" adlı eserinde, "her insanı bekleyen doğal ölüm gerçeği karşısında hayat saçma görünmüyor mu? Hiçbir şeyin sürekli, kalıcı olmadığı gerçeği, bütün hayatımızı daha ilk andan itibaren saçma göstermeye yetmez mi?" türünden

---

642 Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıcı, 95.
643 Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, 110.
644 Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 120-121.
645 Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 37.

sorulara yanıt arar. Ona göre, bu dünyadaki var oluşumuzun bir kezliği, ömrümüzün tekrarlanamazlığı, geri getirilemezliği hayatı anlamla dolduran ağırlıklardandır.[646] Frankl, Yalom'un *dalgalanma* düşüncesini hatırlatır mahiyette, bizim dünyaya ışın olarak yaydığımız şeyin yani varlık halinde dünyaya yaydığımız dalgaların, varlığımız yok olup gittikten sonra bizden kalacak tek şey olduğunu söyler ve insanlık adına yapılan iyi ve güzel eylemleri överken *biyolojik ebedileşme gayesi*nin gereksizliğine değinir.[647] Bu bağlamda yeryüzünde bir iz bırakma çabasının, bilinir ve hatırlanır olmakla eşdeğer olmadığı söylenebilir. İnsan, öldükten sonra kimse tarafından bilinmeyecek, hatırlanmayacak olsa dahi, İslami terminolojiye göre salih amel kategorisinde değerlendirilebilecek olan insanlığa yararlı, toplumsal refahı arttırıcı bu tür eylemlerde bulunmuşsa Yalom'un ve Frankl'ın altını çizdiği gibi dalgalanma yoluyla iyiliğin ve güzelliğin evrene yayılmasına aracılık ederek varoluşunu anlamlandırabilir. Bu şekilde düşünüldüğünde biyolojik olarak ebedileşmenin, soyun devam etmesinin ve kendisinden sonra gelenler tarafından adının yıllarca hatırlanmasının herhangi bir önemi kalmaz. Nitekim Konfüçyüs de öldükten sonra hatırlanma kaygısı gütmeyen insan için "büyük ve üstün insan ölümünden sonra adının unutulacağından dolayı endişe etmez" [648] der.

3.2.2.2. Ölümün Varoluşsal Açıdan Anlamlandırılması

Tezin bu bölümünün kapsamı, ölümcül hastalara ya da yakınlarının ölümünü tecrübe etmiş danışanlara yönelik yapılan manevi danışmanlık hizmetlerine odaklanmaktan ziyade genel anlamda varoluşsal bir sorunsal olarak ölümün kaçınılmazlığını

[646] Frankl tarafından yaşamın değerini idrak etmek ve hayatı hakkını vererek yaşamak amacıyla vurgulanan yaşamın bir kezliği ve geri gelmezliği düşüncesi modern söylemde sıklıkla duyumsanan "hayattan bir kez geçiyorsun bu yüzden her gününü sanki son gününmüş gibi yaşa" türünden telkinlerle benzerlik gösterir. Fakat bu türden akıl yürütmelerin modern birey için zaman zaman rahatsız edici olabileceği düşünülebilir. Nitekim hayatın tekrarlanamayacağını derinden idrak eden birey, hayatı elden geldiğince değerli kılmak ve hakkını vererek yaşamak için doğal/içinden geldiği gibi yaşama rahatlığını kaybedebilir. Dolayısıyla yaşanan günlerin geri gelmeyeceği düşüncesinde yoğunlaşmak bir yönüyle yaşamı daha değerli kılabilirken diğer yönüyle insanda aşırı kaygıya neden olabilir. Hayatı doya doya yaşama çabası mutlu ve nitelikli bir hayatı fazlaca idealize etmeye dönüşebilir. Hal böyle olunca dünyada nasıl anlam yüklü yaşanacağına ilişkin kadim bilgelerin o çok üzerinde durdukları itidalli olma tavsiyelerinin yol gösterici olduğu düşünülebilir.

[647] Viktor E. Frankl, *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 62-64.

[648] Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özderdim, 105.

anlamlandırma hususunda hem manevi danışmanlara hem de danışanlara katkı sağlayacağı düşünülen alternatif felsefi düşüncelerle sınırlandırılmıştır.

İnsan diğer var olanlardan farklı olarak ölüm üzerine düşünme yetisine sahiptir. Onun bu yetisi tüm yaşamını etkiler. Endişe yüklü ölüm algısı, bireyi ruhsal açıdan rahatsız eder. Yalom, "Güneşe Bakmak" adlı eserinde bir danışanının şu sözlerini alıntılar: "Ben artık olmayacağım. Yalnızca bu hayattan ayrılmak istemiyorum… Sonları görmek istiyorum. Oğluma ne olduğunu görmek için orada olmak istiyorum. Sonunda çocuk sahibi olmak isteyecek mi? Bunu bilmeyecek olduğumu bilmek çok acı."[649] Yalom bu danışanına Epikürosçu yaklaşıma atıfta bulunarak ölümle birlikte bilincin de yok olacağını, bilmediğini bilmeyeceğini ve ölümden sonra da doğumdan önceki pozisyonda olacağını söylediğini fakat bu söylediklerinin hiç birinin danışanını etkilemediğini yazar. Danışanını asıl etkileyen şey, bütün yüreğiyle etkin bir şekilde danışanını dinlemesi, danışman olarak kendi varlığını açıkça ona sunması ve gerçekten onun yanında olduğunu ona hissettirmiş olmasıdır.[650]

Yalom ile danışanının ilişkisi bağlamında ölüm gerçeğinin bu dramatik ifade ediliş tarzına bakıldığında öncelikle danışanın acısı, bu dünyacı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde tesellisiz gibi görünmektedir. Nitekim Yalom da öne sürdüğü sağaltıcı fikirlerin söz konusu danışanına fayda sağlamadığını tecrübe etmiştir. Fakat danışman için umut verici olan; etkin, samimi dinlemenin ve karşısındakine gerçekten onun yanında olduğunu ve benzer kaygıları insan olmanın bir gereği olarak kendisinin de hissettiğini göstermenin olumlu sonuçlar doğurabildiği gerçeğidir. Yalom'a göre belki de bazı durumlarda sadece hissederek dinlemek, insan insana içten ilişki kurmak, danışana 'sana kendimi açıyorum sen de bana kendini aç' şeklinde yaklaşmak acıyı azaltabilecektir. Nitekim asıl iyileştiren şey kuramlar ve fikirlerden ziyade kurulan anlamlı ilişkilerdir. Ölümün kaçınılmazlığının doğurduğu anksiyeteyle başa çıkmada "İlişkinin Gücü" başlıklı yazısında Yalom, danışmanlara model olacak şekilde şunları söyler:

> *Danışanlarımla çalışmalarımda bağlanmışlığı her şeyin üstünde tutarım. Bu amaçla iyi niyetle hareket etmeye kararlıyım, üniforma ya da kostüm yok; diplomaları,*

[649] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 116.
[650] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 116.

profesyonel dereceleri ya da ödülleri teşhir etmek yok; sahip olmadığım bilgiyi biliyormuşum gibi yapmak yok; varoluşsal ikilemlerin benim için de geçerli olduğunu inkâr etmek yok, sorulara cevap vermeyi reddetmek yok; rolümün arkasına saklanmak yok ve son olarak kendi insanlığımı ve savunmasızlığımı gizlemek yok.[651]

Yalom'un yukarıdaki düşüncelerinin hem seküler hem de manevi danışmanlar tarafından danışmanlık pratiği ekseninde yararlanılabilecek düşünceler oldukları söylenebilir.

Victor Hugo'nun "Bir İdam Mahkûmunun Son Günü" adlı eserinde idam cezası almış mahkûmun yani romanın başkahramanının hapishane rahibiyle ilgili düşünceleri şöyledir: "Etkileyici sesi nasıl da dingin? Daha hiçbir şey söylemeden aklı ve yüreğiyle beni nasıl da etkileyebiliyor? (…) Az önce yanıma geldiğinde görüntüsü bile kendimi iyi hissetmemi sağladı. Kendi kendime bütün insanların beni terk ettiğini, bir tek onun yanımda olduğumu söyledim. İçimi güzel ve teselli edici sözlerin susuzluğu kapladı."[652] Mahkûm, ilerleyen pasajlarda ona ekmek-su gibi ihtiyacının olduğunu hissederek şunları söyler: " (…) tepeden tırnağa titrerken beni götürüp kollarının arasına, dizlerinin dibine atsınlar, o ağlasın, birlikte ağlayalım, sözleri beni teselli etsin, yüreğim onun göğsünde sakinleşsin ve o benim ruhumu kavrarken ben onun Tanrısına kavuşayım."[653]

Manevi danışmanla danışanın ilişkisi, yukarıda aktarılan hapishane rahibi ile mahkûmun ilişkisine paralel olarak yorumlanabilir. Nitekim çoğu manevi danışman, danışmanlık sürecini, insanın içinden geçmekte olduğu durum ve zamanda, bir eşlik etme süreci olarak tanımlar.[654] Burada mahkûmun arzuladığı rahibin/manevi danışmanın yoldaşlığıdır. Ayrıca danışman sırf danışman olmaklığından dolayı, sesinin tonuyla, eylemlerinin dinginliğiyle ve daha baştan merhametle saran pozisyonuyla değerlidir. Günümüzde tutuklulara ve hükümlülere yönelik uygulanan manevi danışmanlık hizmetlerinde de manevi danışmandan danışana değer vermesi, onu etkin bir şekilde dinlemesi, rahatlatıcı ve yapıcı olması, çözüm odaklı davranması, danışanını gerçekten anlamaya yönelik çaba harcaması ve onda değer bilincinin oluşturulması için manevi kaynakları kullanarak danışmanlık yapması beklenir.[655] Bu şekilde yapılandırılan bir manevi danışmanlık

[651] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 180-181.
[652] Hugo, *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü*, çev. Volkan Yalçıntoklu, 50.
[653] Hugo, *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü*, çev. Volkan Yalçıntoklu, 52.
[654] Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 28.
[655] Hüseyin Maraz, "Cezaevi İçi ve Dışında Mahkûm Refleksinin Kontrol Hedefi Olarak Manevi Danışmanlık Hizmetleri", ed. Mustafa Yiğitoğlu (I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 3.

pratiği, söz konusu danışanların dini ve milli değerleri benimseyen, topluma uyum sağlayan, manevi açıdan doyuma ulaşan bireylere dönüşmesine aracılık edebilir.

Öte yandan burada destek arayan danışanın mahkûmiyeti sadece hapishane mahkûmiyeti ile sınırlandırılmak zorunda değildir. Ölüme ya da yaşanılan zamana, zorlu hayat koşullarına ve bunların getirdiği tüm olumsuzluklara mahkûmiyet de kurtulunması arzulanan gerçek bir mahkûmiyet olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda danışanın danışmanla ilişki kurabilmesini sağlayan bağın oluşabilmesi için danışmanın görüntüsüne, hal ve hareketlerine özen göstermesi, samimiyetinden ödün vermemesi, merhametle, sevgiyle, yargılamayan, yardım eden pozisyonuyla diyalog kurması gerekir.

Ölümün kaçınılmazlığı gibi varoluşsal sorunsallar üzerine anlamlandırma problemi yaşayan danışanların ihtiyaç hissettiği yoldaşlık konusunda manevi danışmanın pozisyonunun değeriyle ilintili olarak Kübler-Ross'un şu cümleleri oldukça önemlidir:

> *Bir gün bu monotonluğun içinde bir ziyaretçi çıka gelir… İnsan olmakla, hastaların tepkileriyle, güçlü yanlarıyla, umutlarıyla ve korkularıyla ilgilenir. Birisi bir sandalye çekip yanına oturur. Onları dinler ve acele etmez. Üstü kapalı bir şekilde değil, hastanın aklını meşgul eden, genellikle bastırılan ama yine de su yüzüne çıkan konularda açıkça, basit bir dille konuşur. Birisi gelir ve monotonluğu, yalnızlığı, amaçsızlığı, umutsuz bekleyişi alır götürür.*[656]

Ölüme doğru ilerleyen sınırlı ve sonlu bir varlık olan insan, doğa ve özgürlük arasında süregelen diyalektiğin mahkûmudur. İnsan doğal dünyanın bir parçası olduğu için sonludur ama aynı zamanda o, Tanrı'nın sonsuz özgürlüğünden pay aldığı için doğal dünyayı aşabilen bir varoluş içindedir. Tillich'e göre insan, söz konusu edilen diyalektik pozisyonundan dolayı varoluşsal boşluğu tecrübe eder. Ona göre sonluluk ve özgürlük arasında ideal bir denge kuramayan insan, kafası karışmış, kendi kendine yabancılaşmış bir halde anlamsızlığı tecrübe etmeye yazgılıdır. Ontolojik gerilime yol açan bu anlam eksikliğinin ve çaresizliğin oluşturduğu kaygı, nevrotik kaygıdan farklıdır. Ontolojik kaygıdan kaçmak, kişide nevrotik anksiyeteye, irrasyonel veya mantıksız korkulara sebep olur. Bununla birlikte, dini yaşamın ve manevi bir topluluğun desteği sayesinde, insan,

[656] Elisabeth Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı (Ankara: April Yayıncılık, 2010), 258.

uygun ahlaki seçimler yaparak gerçek bir kimlik duygusu geliştirebilir; anlamsızlık duygusuyla baş edebilir.[657]

Öte yandan Tillich'e göre bilim, varoluşu, aşkınlıktan ayırdığı ve her şeyi tamamen doğal bir temelde açıklamaya ve kontrol etmeye çalıştığı için insanın ontolojik kaygısını anlayamaz veya ona yardım edemez. Dolayısıyla insandaki varoluşsal boşluk duygusu yani özgürlüğün ve sonluluğun arasında sıkışıp kalma durumu "insanın dini varoluşunun koşulu"[658] olarak görülebilir. Tillich'e göre, dünya nimetlerinden elini eteğini çeken insan sonlu dünyanın yokluk ögelerine karşın kendi öz varlığını onaylar; görünenin cazibesine karşı koyar. Sonlu dünyanın bakış açısından kendini inkâr gibi görünen şey, nihai varlık açısından en mükemmel kendini olumlamadır ve cesaretin en radikal halidir. Bu cesaretin verdiği güç ile insan ölüm kaygısını yener.[659]

Görüldüğü üzere insanın ölüm gerçeğiyle yüzleşmesi bir yandan kaygılı bir varoluş durumuna neden olurken diğer yandan onun ölümle diyaloğunda bir manevi danışmana duyduğu ihtiyacı da gözler önüne serer. Ölümün kaçınılmazlığı, tüm olumsuz çağrışımlarına rağmen yine de gerek bir manevi danışmanın desteğiyle gerekse insanın kendi bireysel uğraşısıyla yaşamı daha anlamlı kılma imkânını içinde barındırır. Dolayısıyla ölüm realitesi, insan için onu yaşama bağlayan, varoluşunu anlamlandıran bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Ölüme ilişkin inkâr, öfke, pazarlık, depresyon gibi aşamalar atlatılarak ölümün yaşamın bir parçası olduğunun idrak edilmesi insanın ölüme daha gerçekçi ve olumlu perspektiften bakabilmesine yardımcı olur. Tüm insanlar için kaçınılmaz olan ölüm gerçeğinin kabullenilmesi yaşam içinde büyüme ve gelişmenin sürdürülebilmesini sağlar. Bu noktada manevi danışmanlar bireyin kendi ölümünün ve diğer yakınlarının ölümlerinin anlamlandırılması noktasında kaygının azaltılmasına ve yaşama ilişkin daha olumlu tutumların geliştirilmesine destek olabilirler. O nedenle öncelikle ölüme ilişkin danışandaki mevcut olumsuz düşüncelerin olumlu düşüncelere dönüştürülmesi gerekir.

Ölüme ilişkin kötücül anlatıları eleştiren ve bunların insanları korku yüklü bir varoluşsal duruma sokacağını esinleyen Sokrates, şairlerin ölümü ürpertici bir şekilde yansıtan

[657] Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 161.
[658] Bk. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality*.
[659] Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 161.

şiirlerinin, insanı, ölümün ve öldükten sonraki hayatın dehşetine inandırdığını söyler. O, Platon'un "Devlet" adlı eserinde anlatıldığı üzere Adimantus'a şöyle sorar: "Sence bir insan öte dünyanın gerçekliğine ve dehşetine inanıyorsa ölüme karşı korkusuz olabilir mi?" Sokrates bu sorunun yanıtının hayır olduğunu varsayarak öldükten sonraki boyuta ilişkin pozitif düşüncelerin dillendirilmesi yönündeki önerisini şu sözlerle ifade eder: "Hades'teki hayatı kötülemelerindense övmelerini istemeliyiz,"[660] "Dahası, bu konularda korkuya ve dehşete dair tüm kelimeleri, feryat haykırışının Cocytus ismini, ölümcül nefretin seli Styks nehrini, cehennem çukurlarının ve nefretin koyulduğu yerin insanlarını ve isimleri bütün kulaklara ürperti gönderen diğer bütün sözleri de yasaklamalıyız."[661] Dolayısıyla Sokrates ölüme dair yapıcı söylemlerin yıkıcı olanlara kıyasla insanı ölüme daha iyi hazırlayabileceğini söyler ve bu yüzden ölüme dair negatif söylemlerin sınırlandırılması gerektiğini vurgular. Onun düşüncelerinden esin alan bir manevi danışmanlık uygulamasında öncelikle yapılması gerekenin ölüme ilişkin bilinç temizliği olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda manevi danışmanın temel görevlerinden biri, danışanın içinde bulunduğu bağlamı iyi değerlendirerek ölümün ürperticiliğini azaltan bir söylemle ona destek sağlamasıdır.

Danışanın bilişsel açıdan kendi ölüm algısına yönelik farkındalık geliştirerek, ölüm üzerine çeşitli zihinsel egzersizler yaparak, türdeşleriyle erdem eksenli ilişkiler kurarak ve manevi boyutunu geliştirerek ölüm kaygısını kontrol altında tutmasının mümkün olduğu söylenebilir. Nitekim danışanın yaşama ve ölüme dair çizdiği felsefi çerçeve onun duygularını ve eylemlerini etkiler. Margaret Lloyd, bir takım kavramsal çerçeveleri olmadığı için yaşadıkları ezici deneyimlerin, çaresizliğin ve kaotik duyguların üstesinden gelemeyen bireylerden örnekler getirerek belirli bir manevi çerçevenin farkındalığı ne kadar yüksek olursa bireyin anlamsal çerçevesinin de o oranda gelişmiş olacağını söyler. Ona göre ölüme dair bireyin kullandığı felsefi ve dini çerçeveler ölümü anlamlandırabilme kapasitelerini ve onunla başa çıkma stratejilerini belirler.[662]

Başlıca ilgi konusu insan olan ve bu doğrultuda ölüm gibi birçok sorunsal üzerine yaşam rehberliği yapan varoluşçu felsefi düşün, manevi danışmanlık alanına katkı sağlayabilir.

[660] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 89.
[661] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 91.
[662] Margaret Lloyd, "Philosophy and Religion in the Face of Death and Bereavement", *Journal of Religion and Health* 35/4 (1996), 307-308.

İnsanı soyut, tek yönlü, parçacı bir yaklaşımla ele alan ve böylelikle onu *genel*in içinde eriten felsefe yapma eğilimlerinden farklı olarak, somut, tarihsel insanı, varoluşunun bütünlüğü içinde ele alan, yaşama katılmak ile yaşamı gözlemlemek arasındaki farkta yaşama katılmaktan yana tavır takınan varoluşçu felsefi düşün ölümle yüzleşmenin gerekliliği konusunda ısrarcı davranır. Ölüm olgusuna varoluşçu perspektiften yaklaşan bir danışman, insanın ölümlü oluşunun yani eninde sonunda ölümü tadacağının nesnel, yüzeysel bilgisiyle yetinmez. Ölüme dışardan bir gözle değil yaşama katılan bir bakışla yaklaşır. Nasıl ki bir doktor belli bir insana ölümcül bir hastalığa yakalandığını ve ölmek üzere olduğunu söylediğinde söz konusu birey için ölüm artık bir teori, nesnel olarak bilinen ve ifade edilen bir şey değil, aksine bu bireyin varoluşunun tam merkezinde duran içsel bir problem haline dönüşürse[663] işte varoluşçu düşünürün bakmaya çalıştığı yer tam olarak burasıdır. Bu bağlamda ölüm üzerine danışana destek sağlamayı amaçlayan manevi danışmanlıkta, varoluşçu felsefelerden istifade edilebilir; böylelikle her iki disiplin de ölüm gerçeğine dair birbirlerine farklı anlam pencereleri açabilir.

Ölüme dair olumlu ve müjdeleyici düşünsel çerçeveler oluşturma konusunda kadim bilgeliğin izlerini taşıyan tasavvuf öğretisi de değerli manevi kaynaklara sahiptir. Bu bağlamda ölümden sonraki hayat üzerine söylenen sonsuzluğun sabah güneşine uyanış,[664] vatana dönüş, vuslat gecesi, su damlasının deryaya kavuşması, bülbülün gül bahçesine ulaşması gibi metaforik ifadelerin arkasında yatan zengin felsefi/mistik birikimden ölümün neliğini anlamlandırma hususunda yararlanılarak danışana umut aşılanması manevi danışman için oldukça önemlidir. Burada dillendirilen olumlu ölüm algılarına örnek olarak Schimmel'in Mevlana'dan yaptığı alıntı dikkate değerdir:

> *Senin ölümden sonra güzel huyların, ay yüzlü güzel kadınlar şekline girerler de tabutunun önünde salına salına yürür giderler. Biri senin elinden tutar, öbürü hatırını sorar, öteki de sana yiyecekler, mezeler getirir, şekerler sunar… Sayısız huriler, tabutun önünde yürüyüp giderler. Hayatta gösterdiğin sabır bir mülk*

[663] Hakan Gündoğdu, "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 127.
[664] Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 296.

halinde karşına çıkar. Şükür ise neşeli neşeli yürüyüp giden, sana arkadaş olan bir melektir.[665]

Merter de, Schimmel'e paralel bir düşünüşle insanı gölge gibi izleyen ölüm korkusunun görünür olana odaklanmaktan ve varlığın asıl anlamını görememekten kaynaklandığını söyler. Ona göre, ilahi âlemde hiçbir şey tekrarlanmaz, halden hale bir akış vardır. Öyleyse doğmak için ölmek gerekir.[666] Bu bağlamda Sponville, "eğer ölmeseydik, eğer varlığımız ölümün çok karanlık yüzüyle karşılaşmasaydı hayat bu kadar kıymetli, nadide, sarsıcı olur muydu?"[667] diye sorarak insana ölümün aydınlık yüzünü göstermek ister. Bu bağlamda hayatın sonluluğuna dair hissedilen belirsizlik duygusunda ya da ölümün nasıl tecrübe edileceğine ilişkin duyulan kaygıda insana yönelik yapılan manevi rehberliğin hayati öneme sahip olduğu düşünülür. Bu doğrultuda ölüm olgusuyla ilgili sorularına yanıt arayan danışanların öncelikle başvuracağı kimselerin manevi danışmanlar olduğu söylenebilir.

Manevi eğilimli danışmanlık hizmetlerinde, ölümün kaçınılmazlığına ilişkin anlamlandırma problemi yaşayan danışana destek sağlamak isteyen danışman öncelikle kendisi ölümle yüzleşme hususunda deneyimli olmalıdır. Eğer ölüm olgusu danışman için ciddi bir problemse ve korkutucu, ürkütücü bir tabu olarak algılanıyorsa, böyle bir danışmanın ölümle sakin bir şekilde yüzleşme konusunda danışanına yardımcı olması pek mümkün görünmemektedir. O nedenle danışman ölüme ilişkin kendi tepkilerini sürekli gözden geçirmelidir. Zira danışmanın ölüme yaklaşımı eninde sonunda danışanına da yansıyacaktır. Ayrıca danışanın kişilik yapısına ve hayat tecrübesine bağlı olarak ölüm olgusuna ilişkin kendine özgü tepkiler verebileceği danışman tarafından unutulmamalıdır. Bu nedenle, danışanı tanımaya, zayıf ve güçlü yanlarını anlamaya çalışmak danışmanlık pratiğinde çok önemlidir.[668]

Manevi danışmanlıkta ölümle ilgili felsefi/manevi literatürü okumak ve bunu danışanın ölüme ilişkin duygu ve düşünceleriyle ilişkilendirmek varoluşsal uyanış için iyi bir fırsat olabilir. Ölümü pozitif yönde anlamlandıran danışan, yaşamın değerinin farkına varabilir. Bu doğrultuda ölüme hazırlık bağlamında yaşamın her aşamasında felsefeden

[665] Mevlana'dan akt: Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, 299.
[666] Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 249.
[667] Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. Seza Yılancıoğlu, 92.
[668] Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı, 40-41.

yararlanılabilir. Ölüm kaygısıyla baş etmeye çalışan bir danışana, çaresizlik ve kaygının varoluşun önemli bir parçası olduğunun hatırlatılması ve danışanın mevcut durumu hakkında gerçekçi düşünmesine aracılık edilmesi manevi danışman tarafından gerçekleştirilebilir.

Birçok felsefi kaynakta, ölümün kaçınılmazlığının yaşamı daha anlamlı ve daha değerli kılacağı iddia edilir. Ölümle yüzleşmek, bireyin yaşamın sonluluğundan duyduğu kaygıyla aktif bir şekilde başa çıkmasına ve ölümden dolayı duyduğu tedirginliği yeni bir yaşam fırsatına dönüştürmesine aracılık edebilir. Bu bağlamda ölümün kaçınılmazlığı aslında insanı gelecekten ya da geçmişten daha çok şuanda yaşamaya zorlar.[669] Ölüm kaygısı, varoluşsal uyanışın tecrübe edilmesini ve yaşam hakkında daha derin bir kavrayışa ulaşılmasını sağlayabilir. Bunun için danışanlar ölüm üzerine tefekkür etme tekniğini kullanabilirler; tefekkür yoluyla günlük yaşamlarının rutinliğini, diğer varlıklarla sürdürdükleri ilişkileri derinlemesine düşünerek daha anlamlı bir hayat inşa edebilirler. Nitekim danışman tarafından teşvik edilen varoluşsal farkındalık, danışanın hem ölüm korkusunu yenmesine hem de özünü bulmasına yardımcı olurken varoluşsal sevinci tecrübe etmesine de aracı olur. Böylelikle danışan, yaşamındaki önceliklerini, temel isteklerini belirleyerek kendisine bir yaşam planı çizebilir.[670]

Manevi danışmanlık ilişkisinde ölüm sorunsalı üzerine yapıcı ve yıkıcı alternatif bakış açılarının değerlendirilmesi ve danışanda bu konulara ilişkin çeşitli sorular aracılığıyla farkındalık uyandırılması, danışanın ölüm üzerine kendi düşüncelerini yönlendirmesine katkı sağlayabilir. Örneğin; 'ölüm realitesi karşısında tamamen edilgin kalınarak niteliksiz bir yaşam sürmek mi yoksa ölümün kaçınılmazlığını bir avantaja çevirerek yaşam doyumuna ulaşmak mı?' türünden sorulara danışman-danışan diyaloğunda birlikte yanıt aranabilir. Bu bağlamda ölümden kaynaklanan çaresizliğe ilişkin danışanın kendi düşünceleriyle yüzleşmesi için günlük tutması ya da düşüncelerini kaydetmesi önerilebilir. Böylelikle danışanın ölüme dair olumlu düşünsel çerçeveler geliştirmesine yardımcı olunabilir. Ölüm sorunsalıyla yüzleşen danışan elinde olan yaşam nimeti için şükran besleyebilir; bakış açısını niçin öleceğine, yaşamın neden sonlu olduğuna değil de

[669] William M. Lawbaugh, "Existential, Theological, and Psychological Concepts of Death: A Personal Retrospective", *The Journal ofPastoral Care & Counseling* 59/1-2 (2005).
[670] Seung-hwan Shim, "The existential meaning of death", 982-983.

iyi ki var olduğuna yönelterek dünyasal varlığını bir hediye olarak telakki edebilir. Manevi danışmanlık ilişkisinde bu bakış açısı değişikliğinin sağlanması için çeşitli acılar yaşayan başkalarının deneyimlerinin anlatılması ya da bibliyoterapi gibi tekniklerden yararlanılması danışanda, var olan durumuna ilişkin olumlu farkındalık uyandırabilir.

Ölümle yüzleşme aşamasındaki danışanların bir kısmı Tanrı'ya ya da doğa yasasına karşı bastırılmış yoğun bir öfke besliyor olabilirler. Ölecekse neden var edildiğini, niçin ölümlülük yarasına maruz bırakıldığını ya da insan olarak bunların hiç birisini hak etmediğini düşünen bir danışanın bu hislerini içtenlikle paylaşabileceği rahat bir ortama ihtiyacı vardır. Nitekim danışan bu tür kabullenilmesi zor duyguları açık ettiğinde kendisini suçlu hissetmeyeceği bir danışmanlık desteğiyle karşılaşmalıdır. Aksi takdirde danışanın hissettiği olumsuz duygulara engel olamamasından dolayı suçluluk hissetmesinin önüne geçilemeyerek onda fiziksel ya da ruhsal sıkıntıların devam etmesine neden olunabilir.[671] Bundan dolayı danışmanın danışanıyla kurduğu içtenlikli diyalogda, söz konusu olumsuz duyguların gayet doğal olduğunun danışana hissettirilmesi gerekir. Bu tür durumlarda manevi danışman, kutsal olana ilişkin negatif söylemleri danışanını yargılamadan dinleyerek ona felsefi hoş görüyle muamele edebilmelidir.

Ölüme ilişkin anlamlandırma problemi yaşayan, sorgulayıcı düşünme yetisi gelişmiş olan danışanlara manevi danışmanın sadece dini kaynakları referans göstererek destek sağlamaya çalışması her zaman yeterli olmayabilir. O nedenle danışanın Tanrı'ya, kadere, ölüme vb. ilişkin sorularına yanıt arayışında felsefi kaynaklardan istifade edilmesi yerinde olur. Bu tür durumlarda manevi danışmanın dine, felsefi perspektiften bakabilme yeterliliğine sahip olması beklenir.

Maneviyat eksenli danışmanlık hizmetlerinde kullanılan felsefi ve dini kaynaklar, ölüm gibi kabullenilmesi zor olan varoluşsal açmazlarla baş edilebilmesinde danışana varoluşsal doyum sağlayabilir; duygusal ve düşünsel açıdan onu rahatlatabilir. Fakat bu amaca ulaşılması için öncelikle gerekli olanın ölümle yüzleşmek olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Kübler-Ross, ölüm üzerine diyaloğun teşvik edilmesinin, ölene dek insanların daha az korku içinde yaşamalarına yardımcı olacağını düşünür.[672]

[671] Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı, 182.
[672] Kübler-Ross, *Ölüm ve Ölmek Üzerine*, çev. Ekin Uşşaklı, 266.

Ölüm gerçeğiyle baş etmeye çalışan bireyin içinden çıkmakta zorlandığı bir diğer sorunsal hayatın rastlantısallığı ve insanın olumsallığıdır.

3.2.3. Olumsal Bir Varlık Olarak Bireyin Rastlantısallığı

Felsefede olumsallık, varoluşu zorunlu olmayan yani var olması kadar var olmaması da mümkün olan varlık için ya da gerçekleşmesi zorunlu olmayan yani gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de mümkün olan olaylar için kullanılır. Olumsallık insanı tanımlayan bir sıfat olarak özelleştirildiğinde yani *olumsal bir varlık olarak insan* denildiğinde bu tanımlama onun varlığının zorunlu olmayışına işaret eder. Bu bağlamda insan var olmaması da ihtimal dâhilindeyken var olmuştur ve yok olmaması elinde değildir; nasıl ki kendi yaptığı seçimle dünyaya gelmediyse benzer şekilde kendi rızasıyla varlığını sonsuzca sürdürme imkânına da sahip değildir.[673] 17. yüzyıl filozofu B. Pascal olumsallık düşüncesi ekseninde, "neden sınırlıdır bilgim? Ya gövdemin kocamanlığı? Neden yüzyıl sürüp giderim de bin yıl sürüp gidemem? Doğa hangi neden yüzünden bana böyle ölçüp biçmeyi, bu sayıyı seçmeyi, başkalarını seçmemeyi verdi? Oysa sayıların sınırsızlığında bir neden yok da, öteki varlıkların daha önce seçilmesi için var mı?"[674] türünden sorulara yanıt arar.

İnsanın olumsallığı doğrudan ya da dolaylı olarak danışmanlık sürecine taşınan varoluşsal sorunsallar arasındadır. Varoluşunun neliğine dair yoğun bir bilme istemiyle hareket eden bireyin olumsal bir varlık olarak kendini idrak edişini Mounier şöyle dillendirir: "Kendimi niçin şurada değil de burada gördüğüme şaşıp kalıyorum. Çünkü şurada olmaktan çok burada olmak için hiçbir neden yok. Sonra niçin o zaman değil de şimdi? Beni buraya kim koydu? İnsan niçin var? Ve niçin ben tekil birey burada ve şimdi bu insanım?"[675] Bireyin bu türden sorulara yanıt arayışında kendi olumsallığına yönelik geliştirdiği anlamsal yapıların ruhsal ve bedensel sağlığını doğrudan etkilediği düşünülür. Neden var olduğunu bilemeyen ve dünyadaki yerini bir atılmışlık üzerinden değerlendiren, fenomenal alanın dışında bir varlık sahası olduğunu düşünmeyen bireyle, varoluşunun bir anlamı olduğunu düşünerek onu kutsalla ilişkilendiren bireyin hayata bakışı arasında büyük fark vardır. Nitekim aşkın olanı göz ardı eden ve bu doğrultuda

[673] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 642.
[674] Pascal, *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 52.
[675] Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986), 73.

dini/manevi değerler ekseninde olumsallığına yönelik anlam üretemeyen insanın kendi varoluşunu nedensizlikle ilişkilendirmesi oldukça doğal görünür.

Varoluşun rastlantısallığı üzerinde duran Sartre, *kendisi için varlık* olarak insanın dünyaya atılmış, bir *durum* içine bırakılmış olarak var olduğunu söyler. "Bu atılmışlık, kendi kendisini yaratmaya mecbur oluş hali, bir iç sıkıntısı, bir gönül daralması (*angoisse*) oluşturur."[676] Sartre'a göre saf bir olumsallık hali olarak, dünyanın tüm diğer şeyleri için, şu duvar, şu ağaç, şu fincan için geçerli olan kökensel soru insan için de geçerlidir: "Bu varlık neden başka türlü değil de böyledir?"[677] Bu doğrultuda kendisinin fazladan, sebepsiz ve rastlantısal bir varlık olduğu bilinciyle hareket eden insanın yaşayacağı duygu, çaresizlik içinde *bulantı* hissi olacaktır.[678] Tillich'e göre rastlantısal olarak sebep-sonuç ilişkilerinden oluşan bir ağın içine bırakılmışızdır; tesadüfi olarak her an bu ilişkiler tarafından belirleniriz ve sonunda da bu ağın dışına atılırız. Bu bağlamda rastlantısallığı kaygı unsuru kılan şey, belirli bir mantık izlemeyişi ve içine girilemez derecede karanlık oluşudur.[679]

İnsanın, varoluşun rastlantısallığı karşısındaki savunmasızlığını oldukça karamsar şekilde analiz eden Schopenhauer şöyle söyler: "Biz insanlar kasabın gözlerinin süzüp, içlerinden önce birini sonra bir başkasını seçtiği kırda oynaşan kuzuları andırıyoruz; çünkü iyi günlerimizde bizi tam da bu anda hangi felaketin pusuda beklediğini, hangi hastalık, sefalet, işkence ve eziyetin, uzuv, akıl ve can kaybının birdenbire bastırmak için hazırlandığını bilemeyiz."[680] Benzer şekilde insanın kendi hayatı üzerinde mutlak kontrol gücünün olmadığını düşünen Spinoza'ya göre de insanın varlığını sürdürmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır.[681]

Yukarıda belirtildiği üzere hem Schopenhauer'ın hem de Spinoza'nın üzerinde durduğu ortak nokta insanın gücünün sınırlı olduğu yani başına gelecek olaylar üzerinde tam bir hâkimiyet kuramadığı ve kuramayacağı gerçeğidir. Bu bağlamda eğer birey kendi sınırlı

[676] Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, 161.
[677] Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen - Turhan Ilgaz (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 140.
[678] Emel Güvenç, *J. P. Sartre Felsefesinde Bulantı Kavramı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 53.
[679] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 67-68.
[680] Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, 16.
[681] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 557.

gücünden hareketle varoluşunun rastlantısal ve dolayısıyla anlamsız olduğu sonucuna varıyorsa, o zaman ölüm, doğal afetler, onulmaz hastalıklar gibi elem verici durumlar bireyin bir anlam üretebileceği olgular olmaktan çıkarak onu derin bir çaresizliğe sürükleyebilecektir. Hâlbuki bu düşünme tarzına karşıt olarak "var oluşunun asli bir zorunluluğa dayandığını anlayan kimse böylesine harikulade bir şeyi meydana getirmiş olan bu zorunluluğun böyle kısa bir zaman dilimiyle sınırlı olduğuna inanmayacak onun bütün zamanlarda faal olduğunu bilecektir."[682] İnsanın olumsal bir varlık oluşunun farkındalığı, rastlantısallığın reddiyle aşkın bir belirlenimin kabulüne evrilirse eğer, o zaman insan varoluştan ve yok oluştan anlam üretebilir. Bu doğrultuda ölüm ötesi yaşam inancının, insanın tesadüfen var olmadığına ve yaşantılarının da nedensiz gerçekleşmediğine yönelik güçlü bir argüman olduğu düşünülebilir.

Dinsel inançlar, trajik olayların yaşandığı durumlarda ya da insanın varoluşsal açmazlarında, anlam sisteminin devamlılığının korunması doğrultusunda önemli bir işleve sahiptir. Bu inançlar bireye, gelecekte gerçekleşecek olayların katlanılır ve kontrol edilebilir olabileceğine ilişkin güven duygusu verir. Tüm yaşananların bir planın parçası olduğunu yani rastlantı eseri olmadığını düşünen birey, içinde bulunduğu varoluşsal durumlara anlam yükleyebilir. Bu şekilde yaşantılarını dini olana referansla anlamlandıran kişi 'eğer başıma böyle bir hadise geldiyse buna dayanabilecek güç bende olduğu için gelmiştir ve benim için bu yaşamsal tecrübeden öğrenilecek bir şeyler mutlaka vardır. Bu olup bitenler sebepsiz değildir' şeklinde çeşitli düşünsel çerçeveler geliştirebilir.

Bireyin hayatında etkin olarak kullandığı dini kavramlarla şekillenen anlamlandırma sistemleri, yaşadığı olaylarla baş edebilmesinde ona güç verir. Bu anlamlandırma sistemleri bireydeki anlam bulma, sonuçları kontrol altına alma ihtiyacını karşılayabilir. Dolayısıyla insanın olumsallığını ve kendi yaşam tecrübelerini açıklama ve anlamlandırma girişiminde dini nedensel atıfların faydalı olabileceği düşünülebilir.[683] Bu bağlamda din, inanan kişiye, mevcut durumu üzerine yaptığı değerlendirmelerde Tanrı'yı ve kaderi işin içine katma imkânı sunar. Nitekim birey, çevresinde yaşanan olayları

[682] Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, 92.
[683] Saffet Kartopu, "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 247.

açıklarken veya başa çıkmakta zorlandığı süreçleri anlamlandırırken kendisi dışında, kontrol edemediği bir merkeze atıf yaparak düşünsel açıdan rahatlayabilir; zorlu durumların ağırlığından kurtulabilir; ruhunu ve zihnini sağaltabilir.[684]

Kierkegaard, Marcel, Jaspers gibi birçok teist varoluşçu filozof, aşkın olanın izleri takip edildiğinde insanın varoluşsal açmazlarından kurtulabileceğini ilham eder. Bu doğrultuda olup bitenin arkasında yatan aşkın bir plan olduğu inancının, acıyla başa çıkma noktasında, bireyler üzerinde rahatlatıcı etkiye sahip olduğu düşünülür. Nitekim insanın içine doğduğu varoluşsal durumlar ya da insan tarafından değiştirilme imkânı bulunmayan mevcut koşullar ancak bu durumlara anlam yüklenmesiyle baş edilebilir durumlar haline dönüşürler. Bu doğrultuda insan varoluşunun rastlantı eseri olmadığı, tecrübe edilen tüm olaylarda bir anlam olduğu, evrende hiçbir şeyin tesadüfen gerçekleşmediği düşünsel zemininden hareket eden maneviyat eksenli yaklaşımların, insanın olumsallığı konusunda çıkış yolu sunabileceği söylenebilir.

Manevi ve dini kaynaklardan beslenen bir danışmanlık uygulamasında danışmanın, danışanına, varoluşunu anlamlandırma hususunda sağladığı destek aslında danışmanın kendi olumsallığını da anlamasına-anlamlandırmasına aracılık eder. Nitekim manevi danışmanlıkta danışan tarafından anlamlandırılmaya çalışılan olumsallığın ya da rastlantısallığın dini kaynaklardan beslenen maneviyat eksenli bir yaklaşımla aşılabileceği düşünülür. Bu doğrultuda danışanın yeryüzündeki varoluşuna dair geliştirdiği anlamsal yapıların, rastlantısallığa mı yoksa aşkın bir plana referansla mı şekillendiği danışman tarafından doğru analiz edilmelidir.

Manevi açıdan destek alma gereksinimiyle manevi danışmanlık sürecini başlatan danışanların çoğunluğunun, kadere iman etme, tevekkül gösterme gibi dini değerleri benimsediği düşünülse de aslında bu değerlerin yüzeysel olarak bilgisinin edinilmesiyle, bu değerlerin pratikte etkin olarak kullanılan içselleştirilmiş değerlere dönüşmesi arasında derin bir fark vardır. Danışanlarda söz konusu manevi değerlerin içselleştirilmediği, yaşam şekli haline getirilmediği sadece teorik bilgisinin edinildiği ezberci tutumlara sıklıkla rastlanır. O nedenle danışandaki mevcut anlamsal çerçevelerin, kendisine empoze edilen, sorgulanmamış kabullerden arındırılarak, içselleştirilmiş anlam

[684] Kartopu, "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi", 258.

yapılarına dönüştürülmesinde manevi danışmana önemli görevler düşmektedir. Sonuç olarak denilebilir ki: Eğer danışanın mevcut inançlarının sınanması gerekiyorsa ve danışan manevi açıdan tatmin edici yanıtlara ulaşma çabasındaysa, bu durumdaki bir danışan için aranan kan, ancak felsefi yeterliliğe sahip olan bir manevi danışmanda bulunabilir.

3.3. Telos Işığında İnsan Varlığı

İnsan varoluşunun telosunu belirlemeye çalışan ve bu bağlamda anlam arayan varlıktır. "İnsanın anlam arayışı, içgüdüsel itkilerin 'ikincil bir ussallaştırması' değil, yaşamındaki temel bir güdüdür."[685] O, doğası gereği diğer canlılardan farklı olarak evreni, varlığı, kendini anlamlandırma gayesiyle hayatına yön verecek değerleri belirleyerek tatmin edici bir hayat yaşamaya çabalar. Kuramsal olarak felsefe, insanın evrendeki yerini, varoluşsal pozisyonunu sorgular. Eylemsel olarak ise felsefe, bireyi erdemle donatarak onu anlamlandırılmış bir hayata hazırlar. Bu doğrultuda bireyde kaygıya, depresyona, kişisel ve ilişkisel sorunlara neden olan *anlam sorunsalı* felsefenin temel konularındandır. Benzer şekilde hastalık, yaşlılık, engellilik ve tabii afetler gibi hayatın zorlu süreçlerinde ya da insanın insan olmaklığından dolayı varoluşunu anlamlandırma gayretinde ona destek olmaya çalışan manevi danışmanlar için de insanın anlam arayışı önemli bir konudur. O nedenle telos ışığında insan varlığının incelendiği bu bölümde öncelikle modern bireyin içinde bulunduğu anlam krizinin neliği üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda tarihsel bir varlık olan insanın anlam arayışında, modern yaşam tarzıyla birlikte değişen koşulların ne oranda etkili olduğu tartışılmıştır.

Çağdaş psikiyatristlerden olan Engin Geçtan'a göre bugünün insanından farklı olarak geçmişin insanı şimdi olduğu gibi yoğun şekilde yaşamın anlamına ilişkin sorular sormazdı. Somut sorunlarla uğraşarak temel ihtiyaçlarını gidermeye yönelik çabalarken geleneklerin sınırlayıcı olduğu kadar güven verici kurallarını kabullenirdi; başına gelen olumsuzluklara ilişkin yazgıya boyun eğme/kadere inanma gibi dini değerlerden teselli bulabilirdi. Dolayısıyla gelenekle şekillenen geçmişin insanının, doğadan ve yaşam zincirinden kopan bugünün insanının varoluşsal boşluğunu anlaması oldukça zordu.

[685] Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyanus Yayınları, 2009), 114.

Çünkü onların bu varoluşsal boşluğun oluşumunda etkili olan maddi refahları ve bolca düşünecek vakitleri yoktu.[686]

Yukarıda insanın anlam arayışı üzerine yapılan geçmişin ve bugünün insanı karşılaştırmasının, sınırları keskinleştirilmiş bir kategorileştirme olarak okunmaması yerinde olur. Aslında dün ile bugün arasındaki söz konusu farklılık insanların içinde bulunduğu koşulların farklılaşmasını vurgulamak içindir. Modern zamanlarda olmasına rağmen Urfa'nın kırsalında geçim kaygısıyla hayvan bakan bir rençperle, Antik Çağ'ın agorasında felsefe yapan bir düşün insanının varoluşsal durumları zamansal açıdan değil mevcut koşulları açısından değerlendirilmelidir. Nitekim bugün hayatlarının anlamını sorgulayamayacak kadar temel ihtiyaçlarını gidermeye odaklanan insanlar olduğu gibi, tüm temel ihtiyaçlarını karşıladığı halde kendisini ruhsal doyuma ulaştırabilecek bir amaç bulamamış insanlar da eş zamanlı olarak varlıklarını sürdürmektedir. Dolayısıyla modern yaşam tarzını benimseyen çağdaş insanın, hayatı anlamlandırma ihtiyacını bu kadar derinden hissetmesinin nedeninin, onun yaşam konforunu, maddi imkânlarını arttırırken manen yeterince doyum sağlayamamış olmasından kaynaklandığı düşünülebilir.

Terry Eagleton'a göre bu çağ, insan hayatını korkunç derecede değersizleştiren bir çağdır. Milyonlarca insanın boş yere ölümüyle pratikte bu kadar değersizleştirilen insan hayatına dair teorik olarak da yoğun bir anlam arayışına girilmesi çok doğaldır. Bu bağlamda bireyin kendi varoluşunun anlamını bulması öncelikle öz farkındalık geliştirmesiyle mümkün olur.[687] İnsanın kendisini tanıyarak hayatına anlam yükleyebileceği düşüncesi kadim felsefi gelenekte de ısrarla üzerinde durulan konular arasındadır. Sokrates muhataplarıyla kurduğu diyaloglarında kendini anlamaya çalışan insanın kendi varoluşu hakkında gerçek bilgiye ulaşabileceğini, en derin istekleri, özlemleri üzerine bilinç geliştirerek yani kendini tanıyarak varlığının telosunu bulabileceğini imler.[688] Nitekim insanın anlam arayışı sürekli gündemde duran, mantıksal değil varoluşsal bir taleptir. Çağdaş insanın acılarına, korkularına, kaygılarına, seçimlerine ya da mutluluklarına ilişkin farkındalık geliştirmesi, kendi anlam dünyasını yani anlamlandırma biçimlerini bilmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda varoluşun anlamının önceden hazır bulunmadığını

[686] Engin Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 129.
[687] Terry Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 47.
[688] Costello, "The Spirit of Logotherapy", 2-12.

daha ziyade inşa edildiğini ve her bir insan tekinin ancak kendini tanıyarak hayatını anlamlandırabileceğini dillendiren geleneksel bilgeliğin oldukça değerli olduğu düşünülebilir.

Varoluşsal konularda hayatı anlamlandırma çabası, insanın bedensel ve ruhsal iyi oluşuyla doğru orantılıdır. Anlam arayışı aslında kendini ve kendi dışında olup biteni anlamlandırma gayretidir.[689] Bu hususta yeterince gayret göstermeyerek anlamlandırılmış bir hayata ulaşamayan insan hem madden hem de manen boşluğa düşer. Varoluşunu telos ışığında yaşayamayan insanın düştüğü bu boşlukta yoğun olarak tecrübe ettiği duygu *iç sıkıntısı*dır. Anlamsızlıkla birlikte gelen isimsiz, biçimden yoksun ve nesnesi olmayan bir kasvet hali olarak tecrübe edilen iç sıkıntısı modern bireyin varoluşsal aporilerinden biridir. Felsefi bir sorunsal olarak üzerinde durulması gereken *sıkıntı,* Lars Fr. H. Svendsen'e göre anlam kaybıyla yakından ilişkilidir. Nitekim modern teknoloji insanı gittikçe daha fazla seyirci kılar. Onu edilgen tüketici ve daha az etkin katılımcı haline getirir, bu da insanı anlam bakımından eksik bırakır. Modernite içinde, geleneğe karşı özgürleşen birey yaşamına kendisi anlam vermek zorunda kalır; fakat o aradığı anlamı tam olarak bulamadığından dolayı varoluşsal sıkıntıya düşer. Modern yaşamlarda, aslında geniş bir potansiyeller ufku olarak değerlendirilmesi gereken *zaman*, geçirilmek zorunda olunan bir şeye indirgenir ve değersizleştirilir. Böylelikle tecrübe edilen sıkıntı, anlam veren geleneksel yapıların yokluğunda yeni etki alanları kazanır. Dolayısıyla modern birey için sıkılmanın bir aylaklık sorunu değil, anlam sorunu olduğu söylenebilir.[690]

Hem geleneksel toplumlarda hem de günümüz toplumlarında insan için yaşamak, içsel ve dışsal sıkıntılarla baş etmeyi gerektirir. Bu bağlamda insanın varoluşunu ideleştirmesi yani hayatına bir anlam vermesi, değer yüklemesi ve bu doğrultuda eyleme geçmesi onun zorluklara karşı direncini arttırır. Fakat aksi olduğunda yani insan var olan koşullara bir anlam veremediğinde yaşama motivasyonunu kaybeder.[691] Ancak hayatına anlam katan insan dayanılması güç olan varoluşsal sorunlar karşısında ayakta kalır. Yeryüzündeki varoluşunu anlamlandırma gayreti içinde olan insan farklı hayat deneyimleri kazanır; bu deneyimler ona yeni anlam-sferleri açar. Böylelikle o, çeşitli planlar yapar, amaçlar edinir

[689] Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 47-48.
[690] Bk. Lars Fr. H. Svendsen, *Sıkıntının Felsefesi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2008).
[691] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2015), 22-23.

ve bunları gerçekleştireceğine dair umut besler. Bu umut, insanın bütün yapıp-etmelerini yönetir. Dolayısıyla insanın eylemleri *anlam verme* faaliyetine göre şekillenir.[692]

Samuel Beckett'in "Godot'yu Beklerken" adlı tiyatro eserinde, Estragon (Gogo): "Her zaman kendimize var olduğumuz izlenimini verecek bir şeyler buluyoruz, di mi Didi?"[693] diye onay bekleyen bir soru sorar. Eserin tamamında Godot beklenir ama Godot hiç gelmez. Her seferinde bir önceki günde yapılanların unutulduğu yeni bir gün başlar ve yine Godot beklenir ama Godot bir türlü gelmez. Beckett'in eserinde varoluşa katlanmanın tek yolu, içinde bulunulan durum ne kadar kaotik olursa olsun, yaşamdan anlam üretmektir. Bu bağlamda varoluşunun telosunu arayan varlık olarak insanı, tüm özellikleriyle bir bütün olarak değerlendiren felsefi antropoloji, genel olarak insana dair sorunsalları tespit etme ve bu sorunsallara çözüm bulma noktasında, kişinin anlam dünyasını daha insanca bir biçimde oluşturmasına destek sağlayabilir.[694]

Varoluşçu felsefeye göre, son derece zorlu yaşam koşullarıyla karşılaşıldığında bile yaşamda anlam bulunabilir. Eş deyişle, insan en aşırı zorluklara dahi uyum sağlayabilir.[695] İçinde bir anlam üretme imkânının yer almadığı hiç bir durumun var olamayacağını söyleyen Frankl, hayatın anlamının sorgulanması gerektiğini çünkü "hayatın anlamı nedir?", derken aslında sorgulananın bizzat bireyin kendisi olduğunu ve bu ontolojik sorunun ancak insanın şimdi burada var oluşu üzerine düşünerek yanıtlanabileceğini söyler.[696] Ona göre susuzluk su diye bir şeyin varlığının nasıl ispatıysa duyulan anlam ihtiyacı da dışarı da anlam diye bir şeyin varlığının ispatıdır[697] ve insan son nefesine kadar hayattan bir anlam çıkarabilme potansiyeline sahiptir.

Dünyasal yaşamda karşılaşılan yıkıcı olaylar, tecrübe edilen zorluklar değerli bir yaşam algısının inandırıcılığına meydan okuduğunda insanın evrene ilişkin iyicil duyguları, ahlaki değerleri, kutsala ilişkin düşünceleri zarar görebilir. Hatta birey bu dar boğazda hayatından vazgeçmeyi düşünebilir. Merter'e göre, varlığının bir anlamı olmadığını

---

[692] Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 236-237.
[693] Samuel Beckett, *Godot'yu Beklerken*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1990), 165.
[694] Pınar Güler, *Felsefi Antropoloji Açısından Anlam Sorunu ve Felsefi Danışmanlık* (İstanbul: T.C. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 15.
[695] Bk. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı, çev. Selçuk Budak*.
[696] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 16-17.
[697] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 224.

düşünerek intihar yoluyla dünyayı terk eden birey, ontolojik yükselme imkânını kullanmayıp kendi kendine borçlu giden ve üst katların varlığından habersiz, kendini alt katlara hapseden bireydir.[698] Bu bağlamda hayatın hiç bir anlamının olmadığının itirafı olarak intihar olgusu aslında bireyin anlam arayışının sonuçsuz kaldığının beyanı olarak okunabilir.[699] Hâlbuki gerek düşünsel gerekse eylemsel var oluşunda insan, varlığını sonlandırmaya kadar gidebilen tüm bu olumsuz durumlara ilişkin hayatına yeniden anlam katabilecek potansiyele sahiptir. Sadece kendi gücünün farkına varan insan, ıstırabına karşı cesurca eylemde bulunmayı seçebilir.[700] Bu bağlamda Buber, anlamın, acı çekme deneyiminde, bizzat yaşanıyor olan eylemlerin kendisinde ve *ân*ın yavaşlatılamaz yakınlığında tecrübe edilebileceğini düşünür. Ona göre anlam, bir kişinin kendisine ait meşguliyetleri aracılığıyla bulunur. Anlam, ancak bir kişi onun açılmasına iştirak ettikçe kendisini açar.[701]

Nihai ilgi konusu olarak somut insanı ön plana çıkaran varoluşçu felsefi düşün, ölüm, acı, hastalık gibi sınır durumlarda bile insanın anlam bulabileceğini vurgularken aynı zamanda insan için yaşamda anlam oluşturma süreçlerinin belirsizliğine de işaret etmeyi ihmal etmez. Bu belirsizlik, öncelikle zamansallıkla bağlantılıdır. Çünkü süreç içinde anlamlar değişebilir. Bu nedenle yaşamda anlam bulma sürecinin sürekli yeniden yönlendirilmeye ihtiyaç duyduğunu hatırdan çıkarmamak gerekir. Dahası, anlam bulmak zaman alabilir; birey için uzun süren bir arayışı gerektirebilir; anlam yaratma ya da keşfetme süreci hem dinamik hem de sancılı bir zaman dilimi olarak yaşantılanabilir. Bu nedenle insan varoluşsal çıkmazlara düştüğünde, kendisini yeniden kontrol etme ve kaybettiği anlamı tekrardan bulma noktasında ona yardımcı olacak birisine ya da birilerine ihtiyaç duyabilir.[702] Bu bağlamda manevi danışmanlar, danışanlarının ihtiyaç duydukları desteği manevi kaynaklara referansla ve etkin olarak kullandıkları iletişim becerileriyle sağlayabilirler. Nitekim madden ve manen bireyi rahatsız eden anlam yoksunluğu yeni anlamların keşfiyle ortadan kaldırılabilir.

---

[698] Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 255.
[699] Marc Roberts - E. Lamont, "Suicide: an Existentialist Reconceptualization", *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 21/10 (2014), 873-878.
[700] Carmen M. Schuhmann - Wendy Van Der Geugten, "Believable Visions of the Good: an Exploration of the Role of Pastoral Counselors in Promoting Resilience", *Pastoral Psychology* 66/4 (2017), 528.
[701] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 49-50.
[702] Schuhmann - Geugten, "An Exploration of the Role of Pastoral Counselors", 529.

Bireyin anlam arayışında, keşfedilen anlamların her koşulda bireyin kendisi ve çevresindekiler için iyi ve doğru olmayabileceği konusu, üzerinde durulması gereken önemli bir sorunsaldır. Eş deyişle bireyin eylemlerini bir anlam sferiyle ilişkilendirmesi yani anlamlandırılmış bir hayat sürmesi her ne kadar pozitif çağrışımlara sahip olsa da bu anlam sferi bireyi her zaman arzu edilen sonuçlara ulaştırmayabilir. Bireyin anlam dünyası onun düşünceleriyle ve amaçlarıyla iç içedir. Bir şeyin anlamlı ya da anlamsız olması kişilere göre değişkenlik gösterir. Bundan dolayı anlamlar, kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde yapıcı veya yıkıcı olabilirler. Örneğin hayatının anlamını maddi refahla ya da fiziksel güzellikle ilişkilendiren tekil birey için gelip geçici olanda aranan anlam kısa vadede onu yaşama motive etse de uzun vadede ya da işler yolunda gitmediğinde onu boşluğa sürükleyebilir. Bundan dolayı anlam arayışına felsefi perspektiften yaklaşıldığında '*hangi anlam?'*, ya da '*nasıl bir anlamlandırma*?' gibi sorular üzerine derin düşünme teşvik edilir.

Eagleton, anlamlandırma faaliyeti hususunda ahlaki göreceliğe, "siz, hayatın anlamını zayıf ve savunmasız olanlara sevgiyle yaklaşmakta ve onların bakımını üstlenmekte bulurken; ben, hasta ve savunmasız her yaratığa zorbalık etmekte ve onları sindirmekte bulabilirim. İkimiz de haksız olabileceğimiz halde ikimiz birlikte haklı olamayız"[703] diyerek dikkat çeker. Bu bağlamda felsefe, insanı, kendi anlamlandırma faaliyetinin neliği üzerine düşünmeye, yaşamın nasıl daha anlamlı ve değerli olabileceğini sorgulamaya davet eder. Nitekim kişilerin hem kendi anlam dünyalarıyla hem de içinde yaşadıkları dünyanın anlamlarıyla yüzleşmeleri gerekir. Bu doğrultuda birey için varoluşsal anlamın bulunması, 'hayatımın temel amacı nedir?', 'ne uğruna yaşıyorum?', 'neden varım?' gibi varoluşsal soruların yanıtlanmasıyla mümkün hale gelir. Birey için böyle bir sorgulamaya girişmek onun ahlaki açıdan nereye gideceğini bulgulamasına da aracılık eder.[704] Bu doğrultuda manevi danışmanlar, ahlaki alanda insana rehberlik eden yönlendirme sistemlerine atıfta bulunarak danışanın anlam dünyasını genişletmesine ve erdem eksenli yaşamasına yardımcı olabilirler.

Alfred Adler'e göre biz insanlar anlamlı ilişkilerin oluşturulduğu bu dünyada, nesneleri ilişkilerinden soyutlayıp saf olarak değil, bizim için taşıdıkları önem açısından

[703] Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, 44.
[704] Schuhmann - Geugten, "An Exploration of the Role of Pastoral Counselors", 525.

değerlendiririz. Algılarımız bizim amaçlarımız tarafından belirlenir. Dolayısıyla biz gerçekliği her zaman ona verdiğimiz anlamla kavrarız. Salt gerçeği değil, kendimizce yorumladığımız gerçeği biliriz. Neticede, kendimizce algıladığımız bu gerçekliğin az çok kusurlu olabileceğini, kesin bir doğruluk içermeyeceğini varsaymak akla yakın bir davranıştır. Dolayısıyla anlamlı ilişkilerden oluşan dünyamız aynı zamanda hata ve yanılgılarla dolup taşan bir dünyadır.[705] Adler'e göre, yaşantılarımıza verdiğimiz anlamla kendimizi belli bir yazgıya yükümlü kılarız. Belli bir durum, yaşantılara vereceğimiz anlamı belirlemez, biz, durumlara vereceğimiz anlamla kendi kendimizi belirleriz. Dolayısıyla yaşantılarımıza dair yorumlamalarımızı, anlamlandırmalarımızı değiştirmedikçe davranış biçimlerimizi de asla değiştiremeyiz.[706] Bu bağlamda Adler, umut verici bir söylemi dillendirir. Şayet yeis içinde, 'Yaşamın yararı ne? Bana hayatta olmak ne kazandırıyor?' gibi sorularla cedelleşmek yerine, 'Biz, kendi yaşamımıza gereken biçimi vermek zorundayız. Bu oldum olası boynumuzun borcudur ve bunun altından kalkabilecek gücümüz vardır. Biz eylemlerimizin efendisiyiz'[707] şeklinde bir duruşa sahip olunursa, bu duruş hem bireyin ve hem de toplumun esenliğini sağlayabilir.

Frankl, hayatın anlamı üzerine düşünürken, kadere boyun eğmekten yani insanın olaylar üzerinde her hangi bir etkisinin, yönlendirici gücünün olmadığı durumlardan söz açar. İnsan, tüm gelişmiş teknolojilere, kendi üzerine yaptığı yatırımlara rağmen elinde olmayan nedenlerden dolayı zarara uğrayabilen bir varlıktır. Örneğin sarhoş bir sürücünün sizin yaşamınızı bir anda felç edişi ya da güzel bahar esintisiyle yürüdüğünüz bir günde aniden kafanıza düşen bir şeyle yaşama veda edişiniz kontrolünüz dışında gerçekleşen olaylardandır. Bu bağlamda Frankl, 'hayatın bir meta anlamı var mı, yoksa hayat total bir saçmalık mı?' sorularını tartışır ve neticede 'hayatın meta anlamı vardır' düşüncesine de, 'hayat total bir saçmalıktır' düşüncesine de mantıken ulaşılabileceğini söyler. Ancak, bir mantık yasasından değil de, kendi varlığımızın, var olma halimizin içinden hareket ederek anlam ya da anlamsızlık kararına ulaşmanın daha rasyonel olacağını imler. Ona göre, anlamın ya da anlamsızlığın yanında yer almak sadece düşünce imkânlarından birine taraf olmak değildir, aynı zamanda bu imkânlardan birini gerçekleştirmektir. İnsan nihai bir anlama, meta anlama tabi olduğuna karar verdiğinde,

[705] Adler, *Yaşamın Anlamı,* çev. Kamuran Şipal, 7.
[706] Adler, *Yaşamın Anlamı,* çev. Kamuran Şipal, 19.
[707] Adler, *Yaşamın Anlamı,* çev. Kamuran Şipal, 30.

bu karar yaratıcı sonuçlarını da beraberinde getirir. Bu bağlamda Frankl, 'hayattan beklediğim ne var ki?' sorusunun yerine 'hayat benden neyi, hangi görevi yerine getirmemi bekliyor?' sorusunu sormanın daha sağaltıcı olduğunu savunur. Ona göre yaşamak daima mutlu edeceği beklentisiyle bize sunulmuş bir hediye değildir; aksine yaşamak sorgulanmaktır, var olmanın getirdiği sorumlulukları üstlenmektir; her uğrakta karşımıza çıkan görevlere karşı duyarlı olmaktır.[708]

Varoluşsal anlam arayışı üzerine felsefi açıdan birçok düşünce üretilmiştir. Bu düşüncelerden biri başkalarına yarar sağlayacak davranışlarda bulunmanın insanın kendi hayatına anlam katacağına ilişkindir. Bireyler *almaktan çok vermeye* teşvik edildikleri bir hayatta daha anlam yüklü yaşarlar; bir diğerinin esenliği için çaba sarf eden birey aslında kendi mutluluğuna doğru yol alır.[709] Frankl'a göre, insan, sağlıklı bir göz gibi kendisini değil de kendi dışındakini görürse ancak, kendisini gerçekleştirebilir. Bunun için insanın kendisini aşması yani transandansa yükselmesi gerekir.[710] İnsanın kendisine dair bu yaklaşımı danışmanlık görüşmelerinde *düşünce odağını değiştirme tekniği* adı altında uygulanmaktadır. Bu teknikle, kendisi hakkında fazlasıyla derin düşüncelere dalan bireylerin düşünce odakları kendilerinden, kendi sorunlarından başka taraflara çevrilir ve birey bu yolla sağlıklı bir zihinsel konuma getirilmeye çalışılır.[711]

Hayatın anlamını metafizik değil etik bir mesele olarak değerlendiren Eagleton'a göre, anlam sorunsalı, alçakgönüllü insanlar için, çok az düşünerek fakat erdemle donatılmış şekilde eyleyerek sorunsal olmaktan çıkarılabilen sıradan, gündelik bir mesele haline dönüştürülebilir; aç insanları doyurma, susuzlara içecek verme, yabancıları iyi karşılama, mahpusları ziyaret etme gibi davranışlar hayatın telosu haline getirilebilir. Böylelikle sonsuzluk bir kum taneciğinde değil önümüzde duran bir bardak suda bulunabilecek kadar yakınlaşır ve yıldızları yaratan sevgi paylaşılmış ve varoluş da anlamlandırılmış olur.[712] Bu bağlamda özgeci davranışlar yoluyla hayatın anlamlandırılabileceği düşüncesi manevi danışmanlar için de temel motivasyon kaynağı olarak değerlendirilebilir.

---

[708] Frankl, *Hayatın Anlamı*, çev. Veysel Atayman, 98-99.
[709] Frager, *Manevi Rehberlik,* 39.
[710] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 147.
[711] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*, 170.
[712] Eagleton, *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, 121.

İnsan, özgeci davranışlarda bulunmakla nasıl varoluşunun telosunu bulabiliyorsa benzer şekilde bir ödeve, bir işe adanmakla da hayatına anlam yükleyebilir. Böylelikle o, kendisine, ödev addettiği belli ilkeler ekseninde eyleyerek ya da bir eser ortaya koyarak üretkenliği, verimliliği tecrübe edebilir. Frankl, özellikle genç insanların bir göreve, bir ödeve ayrıca ödevlerini yerine getiren örnek insanlara ihtiyaçları olduğunu düşünür.[713] Nitekim Kant da bu konuyla ilişkili olarak, "büyük bir amacı hedefleyen ileriye yönelik planlı etkinliklerle zamanın doldurulması, yaşamı mutlu kılmak ve bununla yaşamdan doygunluk elde etmek için tek emin araçtır"[714] değerlendirmesinde bulunur. Marinoff, anlamlı bir işin, anlamlı bir yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulayarak Thomas Carlyle'den şu sözleri aktarır. "Tüm işler hatta iplik eğirmek bile soyludur; çalışmak başlı başına soyludur… Rahat bir yaşam ne insana, ne de Tanrı'ya yaraşır."[715]

İnsanın anlam arayışıyla ilintili olarak Kuran-ı Kerim'de zikredilen, 'açılmak, genişlemek' anlamlarına gelen inşirah suresinde de çalışmanın insan hayatını anlamlı kılarak ona bir esenlik verdiği düşüncesi "öyleyse bir işi bitirince diğerine koyul"[716] ayetinde bulgulanır. Nitekim Rogers da "içime dönüp baktığım, kendimi tanımaya çalıştığım, daldığım ve düşündüğüm zamanlara değer veririm. Ancak bu da başka şeylerle -insanlarla etkileşim içinde olarak, çiçek, kitap ya da ahşaptan bir şey üreterek- dengelenmelidir"[717] diyerek çalışmanın insan hayatının anlamlandırılmasındaki önemine dikkat çeker. Bu doğrultuda herhangi bir yaratıcı faaliyette bulunan kişinin, birliğe ulaşma ve anlamsızlıktan kurtulma yolunda ilerlemekte olduğu söylenebilir. Fromm'a göre, "ister masa yapan bir marangoz ya da elmas işleyen bir kuyumcu olsun; ister ürün yetiştiren çiftçi ya da resmini boyayan ressam olsun; yaratıcı bir işte çalışanla, nesnesi tek vücut haline gelir. İnsan yaratma süreci içinde kendini dünya ile bütünleştirir."[718]

Bir şeye veya bir insana sevgi ile bağlanmak anlam bulma yollarından bir diğeridir. Bu yolla insan bir inanca veya ideolojiye gönülden bağlanarak ya da bir insana yoğun sevgi besleyerek, onunla bütünleşerek varoluşunun telosunu belirleyebilir. Dolayısıyla üretilen

[713] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 137-139.
[714] Kant, *Yaşamın Anlamı*, 70.
[715] Marinoff, *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*, çev. Ezgi Başer, 192.
[716] İnşirah 94/7.
[717] Rogers, *Yarının İnsanı*, çev. F. Cihan Dansuk, 57.
[718] Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işıtan Gündüz, 26.

bir eserle, gerçekleştirilen bir faaliyetle ya da sevgi eksenli kurulan ilişkilerle anlam yüklü bir hayata ulaşılabilir. Frankl bu konuda, "insan önlenemez bir kaderle karşılaştığında bile (iyileştirilemez bir hastalıkla ya da ameliyatı imkânsız bir tümörle) tecrübe ettiği acıda (ızdırabı başarıya dönüştürme yeteneğiyle) yaşamdan zorla bir anlam çıkartabilir" der.[719] Böylelikle birey, yaşadığı olumsuzlukları anlamlı bir hayat için araçsallaştırmış olur. Din psikoloğu Abdülkerim Bahadır'a göre, imkânları ve etkileri açısından en köklü anlam bulma biçimi *üretkenlik*tir. Üretkenlik, başkalarına yardımcı olmaktan ötürü bireye sağladığı doyum açısından ve bireyin kendi üretkenliğinin farkına vararak kendine ilişkin memnuniyet hissetmesi bakımından önemli anlam kaynaklarından biridir.[720]

İnsanın anlam arayan varlık olarak ele alındığı bu bölümün sonunda denilebilir ki: Birey için varoluşsal anlam istemi gündelik uğraşlarla sümenaltı edilemeyecek türden bir arayışı içinde barındırır. Özellikle beklenmedik, günlük rutini alt üst edebilecek, hastalık, kaza, ölüm, doğal afet gibi durumlarla karşılaşan birey, yaşadığı olaylar karşısında 'neden?' diye sorar. Bu kadim soruyu cevaplama arayışında manevi danışmanlık yine manevi referanslarla bireydeki anlamsal boşlukların giderilmesine destek olmaya çalışır. Manevi danışmanlar, danışanların yaptıkları işin, içinde bulundukları koşulların dolayısıyla tüm hayatlarının anlamlandırılmasında, var olan durumlarına uygun yeni anlamların üretilmesinde onlara destek olurlar. Ceza evlerinde, hastanelerde, iş merkezlerinde, okullarda ve daha birçok kurumda verilen manevi danışmanlık hizmetleri bireylerin içinde bulundukları koşulları anlamlandırabilmelerinde, manevi ve felsefi kaynaklarla işbirliği içinde danışanlara yardımcı olabilirler. Böylelikle danışanlar içinde bulundukları koşullar karşısında ruhsal ve bedensel açıdan daha dirençli hale gelebilirler. Ayrıca manevi değerler ışığında hayatını anlamlandırmayı seçen birey için Tanrı'yla doğrudan diyalog kurmanın anlamsızlıktan doğan boşluğu bertaraf etmede en etkili yollardan biri olduğu düşünülebilir.

3.3.1. Teistik Bir Anlamlandırma Biçimi Olarak Tanrı'ya İman

İnsan, bir dini gelenek içinde yetişsin ya da yetişmesin güven duyma ve başkalarına bağlanma ihtiyacı hisseder; belirli ilkeler ve değerler ekseninde bağlılıklar geliştirerek

[719] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 23.
[720] Abdülkerim Bahadır, "Hayatın Sorgulayıcılığı Karşısında İnsan ve Üretkenlik", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 445.

hayatını egemen anlatılara göre şekillendirir. Böylelikle insan anlam üreten ve bulan öteki insanlara katılır. O, hayatını onun için büyük değeri olan kişilere, ilkelere, ideallere veya kurumlara odaklayarak bunları değer merkezi haline getirir. Bu bağlamda Tanrı veya aşkın gerçeklik de insan için güçlü bir değer merkezi olarak görülür. Nitekim insan, hayatta kendisini güvende hissetmek için, belli güç merkezlerine ve imgelere sığınma ihtiyacı duyar. Dolayısıyla bireyi ötekine, ortak değerlere, anlam ve gücün aşkın çatısına bağlayan iman, paylaşılan egemen anlatılara güven hissi doğurur.[721]

Bireyin dünyasal yaşamında tecrübe ettiği felsefi ve ruhsal sorunları, güvensizlikten kaynaklanan çatışmaları, ölüm ve sonrasına ilişkin anlamlandırma problemleri onu manevi bir arayışa sürükler. Benzer şekilde başarısızlık, madde bağımlılığı, yoksulluk, evlilik ve cinsellik[722] gibi daha birçok olguyla ilişkili olarak birey güven duyabileceği bir varlığa sığınma ihtiyacı duyar. İşte tam da burada Tanrı' ya iman, bireyin var olan sorunsallar karşısında kendisini güvende hissetmesini ve zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkmasını sağlayabilir.[723]

Din olgusunun manevi danışmanlık hizmetlerindeki önemi ve gerekliliği tarihsel süreç içinde birçok düşün insanı tarafından dillendirilmiştir. Bu bağlamda manevi danışmanlığın temel amaçlarına ulaşılması noktasında din ve felsefe, söz konusu alana katkı sağlayacak birikimin taşıyıcısıdırlar. Hem din hem de felsefe bireylere kendilerini değiştirmeleri ve geliştirmeleri doğrultusunda motivasyonel destek sağlarlar. Her ikisi de bireyin potansiyelini en üst seviyede kullanabileceği kabulünden hareket ederler ve insana güven beslerler.[724] Bu doğrultuda bireyin kendini tanımasında ve benlik doyumuna ulaşmasında felsefi ve dini kaynaklar, interdisipliner bir yaklaşımla manevi danışmanlık uygulamalarında araçsallaştırılabilir. Dolayısıyla imanın bir anlamlandırma biçimi olarak

[721] James Fowler, "İman Bilincinin Evreleri", çev. Ali Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/19 (2000), 92.
[722] Cinsel sorunlara yönelik manevi danışmanlık uygulamaları için bk. Zeliha Subaşı, "Cinsel Sorunlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Uygulamalan", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, ed. Ali Ayten (İstanbul: Dem Yayınları, 2017).
[723] Muhammet Fatih Genç, "Camide Manevi Bakım ve Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Din Görevlileri", *Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü*, ed. Mustafa Sürün (IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu, İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2018), 96.
[724] Melih Çoban, "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/130.

işlevselleştirildiği manevi danışmanlık pratiğinde felsefenin ve dinin, danışanın sağaltımına katkı sağlayacağı düşünülür.

James Fowler'a göre bir anlamlandırma biçimi olarak dinden ya da inançtan daha derin ve daha kişisel olan iman olgusu, dinsel olanı veya dinsel olmayanı içeren bir anlamlandırma sürecine tekabül eder. İman; benlik/self, öteki/others ve ortak bir değer merkezi arasında gerçekleşen bir tür sözleşmedir. Fowler, birey için imanın, yalnızlığa ve anlamsızlığa karşı sığınak işlevi gördüğünü, yaşamı oluşturan çeşitli güçlere ve ilişkilere yönelik bir tür anlam verme tarzı olduğunu söyler.[725] Bu doğrultuda insanın varlığa ve kendisine dair yaptığı anlamlandırmalarda iman olgusunun, bireye aşkın bir anlamlılık duygusu kazandırma hususunda önemli bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Dinler genel anlamda insanın anlam arayışının doğal olduğunu hatta onun bu türden bir yatkınlıkla yaratıldığını iddia ederler. Bu bağlamda Tanrı'ya imanla şekillenen anlamsal yapıların bireyin hem kendisi hem de çevresi için iyileştirici etkileri olabileceği, insanı olası anlam kargaşalarından kurtarabileceği düşünülebilir.

İnsanın, varoluşun anlamına dair arayışı dinin ve felsefenin ortak ilgi alanıdır. Frankl'a göre insan, varlığına nihai anlam verecek bir inanca bağlanmak zorundadır. İnancın bizzat kendisi, anlam arayışı için temel bir motivasyon kaynağıdır. Din, insana, hiçbir yerde bulamayacağı manevi gücü verebilir. Böylelikle dini değerlerin yol göstericiliğiyle hareket eden birey, yaşamsal sorunlar karşısında kendisini daha güçlü hissedebilir. Frankl'a göre insanın dinmez susuzluğu farkında olsun ya da olmasın aşkın olana, Tanrı'ya yöneliktir.[726]

Frankl'ın yukarıda aktarılan düşüncesi, kalplerin ancak Allah'ı anışla tatmin olacağını savunan İslam akidesiyle de paralellik gösterir. Bengal kökenli Hindu manevi önder Sri Anandamayi Ma da bu hususla ilgili şöyle söyler: "Kavranması gereken şey, sevincin sadece manevi/spiritüel yaşamda mevcut olduğudur. O'nu tecrübe etmenin tek yolu, kâinatın gerçekten ne olduğunu bilmek ve anlamaktır.(…) Zihnimizi tüm dünyanın ilahi olduğunu görmeye yöneltmemiz gerekir.(…) Bütün biçimler ve adlar altında, her şeyde

[725] Abdulvahid Sezen, "Günümüz İnsanının Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bıreyin Anlam Arayışı", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/14 (2009), 196-197.
[726] Hayati Hökelekli (ed.), *Din, Değerler ve Sağlık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 51-52.

Tanrı'yı görmemiz gerekir."[727] Echart da, "seven ruh Tanrı'nın içinde olduğundan başka hiçbir yerde asla dinginliğe ulaşamaz. (…) Tanrı'ya bağlan, bu takdirde o sana bütün iyiliği yöneltir. (…) Sadece içinde Tanrı'nın doğmasını ısrarla bekle, böylece bütün nimetleri ve tüm avuntuyu, bütün zevki, bütün özü, bütün gerçeği bulursun" derken aynı kadim öğretinin izlerini takip eder.[728]

İnsanın anlam arayışının merkezinde Tanrı imgelerinin önemli bir yeri vardır. Hayatın anlamına dair soru sormak insanı ister istemez Tanrı'ya dair sorular sormaya götürür. Mehmedoğlu'na göre Tanrı imgeleri, anlam ve amaç içeren bir hayatın oluşumuna yardımcı olmak konusunda geniş ve kalıcı imkânlar sunar. Ayrıca bu imgeler insanın varoluşsal kaygı kaynağıyla ilişkisinde geçiş nesneleri olarak da işlevselleştirilir. Bir ayrılık anksiyetesi olarak düşünülebilecek olan varoluşsal endişe, ya sevgi yüklü bir Tanrı'yla kurulan bağ aracılığıyla iyileştirilir ya da tanrısız bir dünyada bir başına yaşama duygusuyla rahatsız edici boyutta tecrübe edilir.[729] Bu bağlamda varlığını Tanrı'yla anlamlandırmış bireyle, varlığını tanrısız bir evrende konuşlandırmış bir birey arasında sırf anlamlandırma altyapılarından dolayı, duygusal, düşünsel ve davranışsal farklılıklar olması kaçınılmazdır. Örneğin varlığını anlamlandırma çabası içinde, 'ben neden varım, kimim ben?' türünden soruları, 'Tanrı'dan gelen bir esinin, O'nun ruhundan üflediği kutsal nefesin bir parçasıyım' diye cevaplandıran samimi bir inananla; aynı soruyu 'yeryüzüne atılmış, kendi özünü belirleme sorumluluğu yine kendisine yüklenmiş tanrısız bir evrende kendisine ışık olmaya çalışan rastlantısal bir varlığım ve varoluşumun olası hiçbir bir anlamı yok'[730] şeklinde yanıtlayan diğer tekil birey arasında hayatı anlamlandırma konusunda fiziksel ve ruhsal yaşantılarına yansıyan büyük farklılıklar vardır.[731]

[727] Ma Anandamayi'den akt: Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs, 209.
[728] Echart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, 16-17.
[729] Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 42-43.
[730] Sartre'ın "*Bulantı*" adlı eserinin kahramanı Raguentin, tanrısız bir evrende özgür ama yalnız bir şekilde anlamsızlığı tecrübe eden bireye iyi bir örnektir. Bk. Jean Paul Sartre, Metin Celal, *Bulantı* (İstanbul: Can Yayınları, 2016).
[731] Hayatın anlamlandırılması noktasında Tanrılı ve Tanrısız bakış açılarının karşılaştırılmasıyla ilişkili olarak Levent Bayraktar'ın Yunus Emre ve Albert Camus üzerinden yaptığı değerlendirmeler konunun somut örnekler aracılığıyla daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Yunus, Camus karşılaştırması için bk. Levent Bayraktar, *Felsefe ve Tasavvuf* (Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2016), 97-98.

Tillich, hayatın anlamını derinlemesine düşünen bireyin, iman fiilinin eşiğinde olduğunu söyler.[732] Ona göre dinin modern bireylerin açmazlarına çözüm olabilmesi için kutsal kitap okumaları yapılması yani Tanrı'nın sesinin duyulur hale getirilmesi gerekir. Bunun için öncelikle dini kavramlar bugünün insanına hitap edebilir şekilde sunulmalıdır. Bir din adamının ya da manevi danışmanın görevi, dinin varoluşsal sorunlara çare olabileceğini göstermek ve dini olanı doğru şekilde yorumlamaktır. Bu bağlamda Tanrı, tahakküm gücüyle insanın özgürlüğünü elinden alan, kendisini en üst bağlama yerleştiren ve gazabı merhametini geçen bir varlık olarak değil sevgi yüklü bir yaratıcı olarak resmedilmelidir. Tillich'e göre, bu resmediş, insanı Tanrı'nın ötesindeki Tanrı'ya götürür. Ona göre şüphe edilen her şeyin üstünde ve ötesinde olan Tanrı insan için sığınak olabilir.[733]

Jean Delumeau'ya göre, insanın içinde sonsuzluğa bir özlem, onu Tanrı'ya yönelten bir çağrı vardır. Aşkın olana inanmak, insanın, yeryüzündeki varlığına bir anlam kazandırmasını sağlar. Nitekim inanan birisi için öldükten sonra ikinci bir hayat umudu gerçek bir teselli kaynağıdır. Ne var ki günümüzde pek çok insan, hayal kırıklığıyla, yılgınlıkla ve hiçliğe doğru yol aldığı duygusuyla, anlamlandırılmış, nitelikli bir hayattan vaz geçer. Onun yerine aceleyle istenen hazların kendisini tatmin edeceğini düşünür. Delumeau'ya göre, çağdaş insanın böylesi umutsuz bir mutluluğu arzulaması, şimdi ve burada en yüksek yararlılığı yakalamak uğruna gerçek manevi doyuma kendisini ulaştırabilecek olan anlam yüklü bir varoluştan feragat etmesine neden olur. Ona göre ne dün, ne bugün ne de yarın sadece mutlulukla şekillenen, hastalık ve acının olmadığı bir hayat mümkün değildir. Bu durumda, insan ya bütün varoluşun hiçbir anlamının olmadığını kabullenir ya da anlamın aşkın olana referansla bulunabileceğine inanır. Eğer insan ikinci alternatifin olabilirliğine ilişkin güven beslerse yani varoluşun anlamını kutsal olanla ilişkilendirirse o zaman aşkın olanın ışığı onun ölümlü dünyadaki yaşantılarını aydınlatır.[734]

Immanuel Kant, "Yaşamın Anlamı" adlı eserinin henüz ilk cümlelerinde yanıtını kendi içinde barındıran şöyle bir soru sorar: "İnsanlar ahlaklı ve bilge kılınmadan nasıl mutlu

[732] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 9.
[733] Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 22-23.
[734] Sponville vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen, 124-125.

edilebilirler?"[735] Felsefenin, hayatın anlamlandırılmasında, insanın erdemli ve bilge kılınmasında önemli bir rolü olduğunu düşünen Kant için felsefe yapmak, sadece alıştırma yoluyla ve aklın kullanılmasıyla öğrenilir. Nitekim filozof bilgeliği araştıran kişidir ve bilgelik de insanı tanıma sanatıdır. Kant'a göre gerçek ve kalıcı mutluluğa metafizikle ulaşılır. Ona göre metafizik, "duyularla anlaşılabilen bilgiden, duyularla anlaşılamayan bilgiye akıl yoluyla geçme bilimidir."[736] Ahlak, insanı, zorunlu olarak, dünyanın yaradılışının nihai ereği olan, insanın da nihai ereği olması gereken, güç sahibi ahlaksal bir yasa koyucu fikrine yani Tanrı'ya götürür. Böylelikle insan kendisinin duyu ve akıl dünyasından ziyade başka bir dünya için yaratılmış olduğunu hisseder. Bu dünya ahlaksal olan bir dünyadır, yani Tanrı'nın dünyasıdır. Bu eksende düşünen insan kendi görevlerini tanrısal buyruklar olarak görür ve içinde yeni bir bilginin, yeni bir duygunun ortaya çıkmasına izin verir. Bu duygunun ya da bu bilginin adı dindir ve insanın din olmaksızın mutlu olma olasılığı çok zayıftır.[737]

Aydınlanma filozofu Kant için insan, varlığın anlamını ancak ahlak yasasına uygun yaşamakla ve kendisini, yasa koyucu olan Tanrı'ya adamakla bulabilir. Bir yaşam amacı olarak elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışan insan, gücünün yetmediği yerde Tanrı'nın inayetine sığınabilir ve noksanlarının Tanrı tarafından tamamlanacağına inanabilir. Bu bağlamda Hanan Alexander, 'Yaşamın anlamı nedir? Nihai bağlılığa layık olan nedir? Nasıl ahlaklı bir insan olabilirim?' türünden temel soruların anlamlı cevaplarına ulaşılabilmesi için, 'daha yüksek ideallerin incelenmesi' olarak tanımladığı teolojiye dönülmesi gerektiğini söyler.[738]

Allport'e göre boşlukları doldurmaya hevesli, merak içindeki insan için "din her şeyden önce bütünsel bilgi ve parçalanmamış gerçek için yapılan keşifsel bir araştırma çabasını ifade etmektedir."[739] O, bu doğrultuda evrenin insan için anlaşılmaz olduğunu, bazı parçaların belki kısmen iyi anlaşılabileceğini fakat bu parçalar arasındaki ilişkilerin ve evrenin bir bütün olarak tasarımının dini perspektiften bakılmadığında anlaşılmasının güç olduğunu vurgular. Bu bağlamda çağdaş filozoflardan Leszek Kalokowski, insanın anlam

[735] Kant, *Yaşamın Anlamı*, 21-22.
[736] Kant, *Yaşamın Anlamı*, 32.
[737] Kant, *Yaşamın Anlamı*, 93-95.
[738] Hanan Alexander' dan akt: Gary, "Spirituality, critical thinking", 315-326.
[739] Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 38.

arayışında kutsalın önemini vurguladığı pasajlarda, "kutsalın silinip süpürüldüğü muhal bir dünya ancak iki ihtimale götürebilir: Kendini kutsayan boş emel yahut kendi anlamını boşaltan anlık tatmin"[740] betimlemesini yapar. Kalokowski'ye göre, başı sonu yenilgi olan dünyasal yaşamda birey için sığınılacak tek liman dinin varlığıdır. Bu bağlamda dinin, belirgin özelliği kutsala referans olan bir anlamlandırma faaliyeti olduğu düşünülebilir. Pargament'e göre anlam arayışı dinamiktir ve keşfetme, koruma, gerektiğinde hedef ve değerleri yeniden oluşturma çabalarını içerir. Dini içerikli bir anlam arayışı; varoluşu anlamlandırma, kendini geliştirme ve iç huzura ulaşma gibi bireysel hedefleri; kendi dışında olanlarla yakınlık kurma, barışçıl davranma, adaletli olma gibi toplumsal hedefleri; Tanrı'yla ünsiyet kurma, kutsal değerlere uygun şekilde yaşama gibi dinsel hedefleri kapsar.[741]

Aşkın olanın gölgede kaldığı modern düşünme tarzlarında bireyin varoluşu anlamlandırma noktasında daha sancılı bir süreçten geçtiği düşünülebilir. Charles Taylor, konuyla ilintili olarak kutsalın yitirilmesinden kaynaklanan içsel sıkıntıya değinir ve parlak süpermarketlerin, temiz banliyölerdeki güzel evlerin artık yatıştıramadığı bu sıkıntıyı, her şeyi kuşatan bir maneviyat eksikliğinde anlamın kırılganlığını tecrübe eden bireyin huzursuzluğuyla ilişkilendirir. Ona göre son bulacak olan bir yaşamda tüm törenselleştirmelerin, sahte avuntuların ve gündelik yaşamın mutlak yavanlığının gölgesinde kalan insan, varoluşsal sıkıntıyı tecrübe eder.[742] Anlamsızlık hissiyle yoğunlaşan bu içsel sıkıntı, insanda ruhsal ve fiziksel deformasyona sebep olur. Jaspers, özellikle modern dünyada ortaya çıkan bu sıkıntıdan ancak iman yoluyla kurtulunacağını düşünür. Nitekim O, Tanrı'ya imanı kişinin varoluşunu gerçekleştirebilmesinin ve hayatını anlamlandırabilmesinin temel şartlarından biri olarak görür.[743]

Birey, kendisini yaşama motive eden bir anlam duygusuna ulaşamadığında varoluşsal boşluğu/existential vacuum tecrübe eder. Bu noktada din, nihai anlam arayışında olan

[740] Leszek Kalokowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 111.
[741] Kenneth Pargament, "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çankırı Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 281-306.
[742] Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 366-367.
[743] Tuncay Akgün, "Karl Jaspers'da İmanın Felsefi Temelleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2012), 7.

bireye yardımcı olabilir; onu varoluşsal boşluktan kurtarabilir. İnsan, din aracılığıyla varoluşu, ölümü ve acıyı anlamlandırabilir.[744] Tillich'e göre çağdaş insanın tecrübe ettiği anlamdan yoksunluğun altında yatan belirleyici olay Tanrı'nın yitirilmesidir. Tanrısız dünyada ortaya çıkan boşluk ve anlam kaybı, yokluğun ruhani hayat üzerindeki tehdidinin ifadeleridir. Bu durumun aksine kutsalla şekillenen hayatlarda da bazen içselleştirilmemiş inançlar üzerine anlam inşa edilir yani insan anlamsızlık kaygısından kurtulmak için kendinden kaçar, bir nevi kendi ruhani/manevi hayatını kurtarmak için, soru sorma ve şüphe etme hakkından feragat ederek *mış gibi* yaşar; yani kendisini kurban ederek içselleştirilmemiş bir hayatın sahte inançlarıyla avunur.[745] Hâlbuki insan gerçekten anlamlandırılmış bir hayat için anlamsızlık duygusuyla yüzleşip, onu derinden tecrübe ederek kaybettiği anlamı yeniden bulabilir.

Kaygı ve tedirginlik içinde olan, geleceğe ilişkin güvensizlik besleyen modern bireyin anlam arayışına manevi danışmanlık perspektifinden bakıldığında, danışmanların, bireye ve onun iç sıkıntısına odaklanan varoluşçu felsefelerin zengin birikiminden yararlanarak, danışanlarına, varlığın kaynağını arama, evrendeki yerlerini belirleme hususunda yardım sağlayabilecekleri düşünülür. Nitekim varoluşçuluk, acı, ölüm ve savaş gibi sınır durumlarla baş edebilmenin ya da daha genel anlamda hayatın zorlu koşullarına karşı direnç geliştirmenin insanın kendi seçimiyle mümkün olabileceğini ve insanın kendi varoluşunu yine kendisinin belirleyebileceğini iddia eder. Bu bağlamda teist varoluşçu felsefeler, aşkın olan ile kurulan dolaysız iletişimin hayatın anlamlandırılması noktasında alternatif bir yol olarak görülebileceğini belirtirler ve özgür insanın kendi seçimlerinin sorumluluğunu üstlenerek Tanrı'ya beslediği iman yoluyla varoluşuna anlam yükleyebileceğini savunurlar. Nitekim sevgi yüklü Tanrı imgeleri ve pozitif dini algılar insan hayatı için bir anlam ve amaç potansiyelini içinde barındırır.

Felsefi açıdan insanın değerine ve onun seçimlerinin önemine yapılan vurgu insanın kendi hayatına yine kendisinin yön vereceğine ilişkindir. İnsanın potansiyeline ve varoluşunu gerçekleştirebileceğine duyulan güven, manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte hem danışmanın hem de danışanın kendi gücünü fark etmesine ve benlik saygısı geliştirmesine aracılık eder. Dini ve felsefi kaynaklardan beslenen manevi danışmanlar,

[744] Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 167-169.
[745] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 70-72.

danışanların anlam bulmalarına, kendi inanç sistemlerine dayalı seçimler yapmalarına ve olumlu olsun ya da olmasın bu seçimlerinin sonuçlarına ilişkin sorumluluk almalarına yardımcı olabilecek bir yeterliliğe sahip olurlar. Dolayısıyla maneviyat eksenli danışmanlık uygulamalarında danışanların, varoluşsal boşluktan veya anlamsızlıktan kurtularak daha anlamlı bir hayata ulaşmalarında kritik bir pozisyonda konuşlanan manevi danışmanların alternatif bir anlamlandırma biçimi olarak hem felsefi inançtan[746] hem de dini inançtan faydalanabilecekleri söylenebilir.[747]

3.4. Varoluşçu Felsefede Olmakta Olan Birey

Felsefenin korkuyu, yabancılaşmayı, hiçlik duygusunu vb. sorunsallaştırıp, nesnelliğe ulaşmaktan ziyade öznelliğe yönelmesi gerektiğini, bireysel varoluşun gerçekliğinin ancak böyle kavranabileceğini ifade eden varoluşçuluğun temel ilgi alanı insandır.[748] Varoluşçu felsefeler, genel olarak bireyin kendi seçimlerinin ürünü olduğunu savunurlar ve insanın kendi kendisini belirleme imkânına sahip olduğuna ilişkin derin bir inanç beslerler. Bu bağlamda insan, durağan olan ve verili olanı kabullenen edilgen bir varlık olarak değil aksine varoluşsal dönüşüm imkânını içinde taşıyan etken bir varlık olarak resmedilir. "Yalnız beden değil, can da değişir. Tabiat, huy, inanışlar, arzular, zevkler, dertler, kaygılar, bunların hiçbiri kimsede aynı kalmaz, biri ölürken, bir yenisi doğar. İşin en tuhafı, bilgilerimiz bile bir yandan doğar, bir yandan ölür, bilgi bakımından da hiç aynı kalmayıp, hep değişir bildiklerimiz,"[749] diyen Platon, insandaki değişme potansiyelinin altını çizer.

Nietzsche, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" adlı eserinde henüz ayak basılmamış olan ne çok yolların, hayatın bilinmeyen nice odalarının olduğunu söyleyerek insanın ve dünyanın tükenmemiş olduğunu, açığa çıkarılmayı bekleyen taraflarının bulunduğunu dillendirir.[750] Bu doğrultuda insanın, tam olarak keşfedilmemiş uçsuz bucaksız bir alan olarak görülebileceği söylenebilir. Huxley'e göre bu alan, kendi içinde büyüyen güçten

[746] Felsefi İnanç için bk. Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Yayınları, 2003).
[747] Grafton vd., "Existential Theory and Our Search for Spirituality", 86-111.
[748] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 890.
[749] Platon, *Şölen*, çev. Sebahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, 46.
[750] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Hasan İlhan, 69.

saldırgan güce, gaddarlıktan merhamete, kendini ifşa eden sosyallikten sessizliğe ve yalnızlık sevgisine, aşırı şehvet düşkünlüğünden ayartılmaz bir ölçülülüğe doğru her yere genişleyen büyük bir alandır. Birey, insan doğasını temsil eden bu devasa genişlikteki alan içinde herhangi bir noktadan sınırsızca aşağı ya da yukarı hareket edebilir.[751]

Sokrates, Phaidros ile girdiği diyalogda insanın doğasını anlatırken iki atın çektiği bir at arabasını örnek gösterir. Ona göre arabacı, iki atın da dizginini elinde tutar, atlardan biri güzel ve soyca iyidir; diğeri ise çirkin ve soyca kötüdür. İnsanın biri iyi ve güzel diğeri kötü ve çirkin olan bu atların dizginlerine sahip çıkabilmesi kolay değildir. Ama yine de insan, dünyadaki varlığını sürdürdüğü müddetçe bu iki atın kontrolünü sağlamakla yükümlüdür.[752] Burada özellikle vurgulanması gereken, atın dizginlerinin sahibinin elinde olduğu hususudur. Bu yüzden insan, olmak istediği her neyse o yönde kendisini şekillendirebilme imkânına sahip olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Nitekim Sokrates *olmakta olan* boyutuyla insana derin bir güven besler. Ona göre, en iyi yaratılmış ruhlar kötü bir eğitim altında diğerlerinden daha kötü olurlar. Eğer insan, kötü bir çevrede ekilir, dikilir ve yetiştirilirse doğasına uygun bir tarzda değil zarara uğramış bir halde varlığını sürdürür.[753] Fakat insan ruhunun eğitilebilirliği ve dönüşüm potansiyeline sahip oluşu, onun sosya-kültürel bağlamını da kapsayan tüm boyunduruklarından kurtulmasını sağlayabilir.

Varoluşçu felsefede insanın sürekli kendisini yenileme gücüne sahip bir varlık olarak *olmakta olan* kategorisinde değerlendirilişini doğru şekilde anlamak için öncelikle Sartre felsefesinde sistematik şekilde ele alınan *olmakta olmak* durumunu açımlamak yerinde olur. Sartre, insanı ele alırken onun üç varlık durumundan söz eder. Bunlar; 'kendinde varlık', 'kendisi için varlık', 'başkası için varlık' kategorileridir.[754] Burada özellikle üzerinde durulmak istenen kategori *kendisi için varlık* kategorisidir. Bu varlık durumunda, bilince sahip olan varlık olarak insan, diğer var olanlarla paylaştığı *kendinde varlık* olma boyutunu aşar. Sartre *kendisi için* olma durumundaki insanı, bir geleceğe

[751] Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, 210.
[752] Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin, 53.
[753] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 225-226.
[754] Bk. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Eksen - Turhan Ilgaz.

doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak değerlendirir. Dolayısıyla, 'kendisi içinlik' *olmakta olmak* halidir.

Sartre'a göre 'varlık' ve 'olan' birbirinden farklı kategorilerdir. Ona göre; "olmak, var olmakla aynı şey değildir; olmak, bir takım olasılıklar barındıran bir olmakta olmak halidir; olmak'a 'varlık' gibi yaklaşmak, onu şu ya da bu varoluş anında dondurmak olur. Hâlbuki olmak, var olan bir şeyin süreç halindeki uğraklarından herhangi biri gibi değil, bu uğrakların bütünü olarak kavranabilir ve bu bütün de akış içinde, uğraklardan herhangi birinde durmaksızın, takılıp kalmaksızın anlaşılmalıdır."[755] İnsan kendisini sadece sabit kimlikli bir nesne olarak görmeye başladığında *olmayı* bırakır. Bu bağlamda Sokrates, insanın *olmakta olma* haline ilişkin şunları söyler: "Alışkanlık ve dikkatsizlik yüzünden kullanmaya zorunlu olduğumuz varlık sözü kökünden kazınmalıdır. Buna karşılık, bilgeler gibi konuşmak isteniliyorsa, hiçbir zaman 'bir şey', 'her hangi bir şeye', 'buna', 'bu', 'şu' gibi veya sabit bir şey gösteren başka sözleri kullanmamalı, fakat 'olmakta bulunmak', 'yapmakta bulunmak', 'yok olmakta bulunmak', 'değişmekte olmak', sözlerini kullanmalı. Zira bir kimse sözleriyle bir şeyi durağanmış gibi göstermeye kalkarsa, kolaylıkla çürütülebilecektir."[756]

Varoluşçuluğa göre birey özsel olarak özgürdür. *Kendinde varlığın* donuk yapısının karşısında, *kendisi için varlık* olarak insan özgürlüğe mahkûmdur ve bütün yapıp etmelerinden sorumludur. Bu anlamda varoluş özden önce gelir. İnsan önce var olur ve sonra her ne olmak istiyorsa o olur. En azından bunu bir olanak olarak üzerinde taşır.[757] Bu bağlamda varoluşçu felsefi gelenekten beslenen bir manevi danışmanlık pratiği, insanı tercihte bulunan ve bu tercihlerin sorumluluğunu alması gereken bir varlık olarak değerlendirir. Böyle bir düşünsel art alanla bireye danışmanlık yapmak; onda kendisine ilişkin farkındalık uyandırmayı, gerçek benliğini bulması yolunda onu cesaretlendirmeyi amaçlar.[758] Nitekim Spinoza'ya göre insan, her şeyden önce aklını gücü yettiğince yetkinleştirmeye çalışmalıdır. İnsanın yüce mutluluğu, yalnız bununla kaimdir; çünkü insan ancak kendi kendisinden gerçekten memnun olduğunda mutlu olur. Bu doğrultuda

[755] Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Gaye Çankaya Ilgaz - Turhan Ilgaz, 8.
[756] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 200.
[757] Güvenç, *Bulantı*, 51.
[758] John Thomas Wyne, *A counseling philosophy* (Michigan: Iowa State University, Ph. D Tezi, 1966), 75-80.

zihni yetkinleştirmek, olgunlaştırmak da Tanrı'yı, Tanrı'nın sıfatlarını bilmekten başka bir şey değildir. Öyleyse insanın temel arzusu, kendi kendisini upuygun bir surette tasarlamak olmalıdır.[759] Bu bağlamda insanın dönüşüm imkânına duyulan felsefi inanç manevi danışmanlığın temel prensipleriyle uyumluluk gösterir.

3.4.1. Manevi Danışmanlıkta Bireyin Varoluşsal Dönüşüm İmkânı

Bireyin ruhsal gelişimine katkı sağlamayı amaçlayan manevi danışmanlık pratiği, danışanda potansiyel olarak bulunan varoluşsal dönüşüm imkânından beslenir. Böyle bir danışmanlık uygulaması danışanın kişisel gelişimini teşvik eder ve onun kendi gizil güçlerini keşfetmesine yardımcı olur.[760] Nitekim Frankl'a göre, kişi kendi patolojisi değildir; o, istemediği özelliklerinden uzaklaşabilir, onları aşabilir, kendisinin ötesine geçebilir; yaşamına anlam verecek değerleri yine kendisi bulgulayabilir ve böylelikle elde ettiği anlamlandırılmış hayatın getirisi olan mutluluğu tecrübe edebilir.[761] Frankl'dan çağlar önce Platinos da insanın varoluşsal dönüşüm imkânıyla ilintili olarak şöyle söyler: "Eğer hâlâ kendi güzelliğini göremiyorsan, güzel hale gelmesi gereken bir heykelin heykeltıraşı gibi yap: Heykeltıraş heykelin güzel yüzünü ortaya çıkarıncaya dek, şurasını kaldırır, burasını yontar, bir tarafı perdahlar, diğer tarafı temizler. Sen de aynı şekilde yüzeysel olan her şeyi kaldır, eğik duran her şeyi dikleştir, karanlık her şeyi arındır ki parlasın ve erdemin tanrısal aydınlığı sen de parıldayana dek kendi heykelini yontmaktan vazgeçme."[762]

Robert Frager, insanı, kendisine içkin olanı açığa çıkarma güdüsüyle *tekâmül eden varlık* olarak betimler ve onun kendi içinde bir sınır, bir son olmadığını belirtir.[763] Scheler'e göre, insan, vital bir varlık olarak doğanın *çıkmaz sokağı*dır. Fakat bu sokağın sonu olan insan, aynı zamanda olanaklar varlığı olarak bu çıkmaz sokağın aydınlık bir çıkış yoludur. Öyleyse insan hem bir *çıkmaz sokak*tır, hem de bir *çıkış yolu*…[764] Nitekim kişi kendinin oluşturucusu, şekillendiricisidir. İnsan ne olmak istediğine karar vermek zorunda olan varlıktır. Frankl'a göre insan toplama kamplarındaki gaz odalarının mucidi olduğu kadar,

[759] Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, 706-707.
[760] Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 78.
[761] Frankl, *Hayatın Anlamı*, çev. Veysel Atayman, 160.
[762] Platinos'tan akt: Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, 190.
[763] Frager, *Manevi Rehberlik,* 13-14.
[764] Akarsu, *Max Scheler'de Kişi Kavramı,* 171.

bu gaz odalarına dimdik ve dudaklarında duayla yürüyen kişidir aynı zamanda.[765] Bu doğrultuda birey, kendini ve varlığı anlama, temel kabullerini, karakteristik özelliklerini değiştirme potansiyeline sahip olan varlıktır. Varoluşsal boyutta insanın potansiyel gücüne ısrarla vurgu yapan ve her bir insan tekinin kendi yaşamının sorumluluğunu alması gerektiğini savunan Yalom şöyle söyler:

> *İyi bir hayat yaşamamanızın nedeninin sizin dışınızda olduğu düşüncesine tutunduğunuz sürece hayatınızda olumlu bir değişiklik olamaz. Bütün sorumluluğu size haksızlık eden başkalarına (kaba saba bir koca, talepkâr ve destekleyici olmayan bir patron, kötü genler, karşı konulmaz takıntılar) bağladığınız sürece durumunuz içinden çıkılamaz bir hal alacaktır. Hayatınızın önemli yönlerinden siz ama yalnızca siz sorumlusunuz ve yalnızca siz hayatınızı değiştirecek güce sahipsiniz. Dışarıdan çok fazla sınırlamayla karşı karşıya olsanız bile bu sınırlamalara göre çeşitli tutumlar geliştirme seçeneğiniz ve (dolayısıyla) özgürlüğünüz hep vardır.*[766]

Yalom'un *varoluşçu seçim algısı*na paralel şekilde birçok kadim filozof da dış etmenlerden kaynaklı koşulların seçilemeyeceği fakat bu koşullara nasıl yanıt verileceğinin her zaman seçilebileceği üzerinde ısrarla durur.[767]

Yaptığı seçimlerle var olan insanın kendini değiştirmesinde ve dönüşüm geçirmesinde etkili olan önemli kavramlardan biri *varoluşsal kaygı* kavramıdır. İnsan; tinin ve bedenin, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezidir ve bu sentez olma halinin doğal sonucu kaygılı olmaktır. Kierkegaard'a göre insan, kaygısının yoğunluğu oranında kendi derecesini arttırır.[768] Varoluşun sınır durumlarıyla karşılaşan, yani her zaman her şeyin yolunda gitmeyeceğini, ölümle, yalnızlıkla, acıyla er ya da geç sınanacağını bilen insan tüm bu kaygısal durumlar karşısında kendi olanaklılığını keşfeder. Böylece o, varoluş içinde yaşanacak olan sevinçler, mutluluklar kadar dehşet veren acıların da olanaklı olduğunu bilir. Olanaklılığın bilincine varan kişi kaygıyı yakinen tecrübe eder. Bu olanaklılık bilinci onu kaygı karşısında donanımlı hale getirir. Kierkegaard bu durumu, "olanaklılığın kaygısına nüfus eden kişi hiçbir kaygı duymamak için eğitimlidir;

[765] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 168.
[766] Yalom, *Güneşe Bakmak*, çev. Zeliha Babayiğit, 92.
[767] Epiktetos, *İçsel Huzur*, çev. Cengiz Erengil, 13.
[768] Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 37.

yaşamın korkunç yönlerinden kaçabildiği için değil fakat yaşamın korkunç yönleri olanaklılığa oranla daha zayıf olduğu için"[769] diyerek betimler.

Kierkegaard'a göre kaygılı olmayı öğrenmek, kaygı içine atılarak ve kaygıya yenik düşerek mahvolmamak içindir.[770] Bu doğrultuda Kierkegaard kaygı duymayı baş dönmesine benzetir ve şunları söyler: "Bakışlarını dipsiz gibi görünen uçurumun derinliklerine çeviren kişinin başı döner. Peki, bunun nedeni nedir? Uçurum olduğu kadar kendi gözüdür de; çünkü (bakmamış olduğunu bir düşünün) bakmasaydı başı da dönmezdi. Bu nedenle kaygı (ruh, sentezi tespit etmek istediğinde ortaya çıkan) özgürlüğün baş dönmesidir…"[771] Ona göre "yalnız, inançla gelen kaygı tam olarak eğiticidir; çünkü o bütün sınırlı sonları tüketir ve onların bütün aldatıcılıklarını keşfeder."[772]

Bireyin değişiminde merkezi role sahip olan varoluş kaygısı manevi danışmanlıkta araçsallaştırılabilir bir kaygıdır. Tillich, patolojik kaygıyla varoluşsal kaygıyı ayırt ettiği yazısında insanı sağaltmak için sergilenen tıbbi ya da dini desteğin, bu desteği sağlayan mesleki temsilcilerin uzmanlık alanlarıyla sınırlı olmadığını söyler. Ona göre, işlevlerin birbirine karıştırılmaması ve temsilcilerin birbirinin yerine geçmeye çalışmaması koşuluyla bir vaiz şifacı olabilirken, bir psikoterapist de vaiz olabilir. Her ikisinin de amacı, danışanların var olma cesaretini kazanabilmeleri için kendilerini tam olarak onaylamalarına yardımcı olmaktır.[773] Var olma cesareti, kişinin ne olmak istiyorsa kendisini o hale getirmesini sağlar. Bu cesaretin kökleriyse şüphe kaygısı yok olduğunda ortaya çıkan gerçek Tanrı'ya uzanır.[774]

Varoluşçu filozof Jaspers, Tanrı'nın insana, diğer varlıklardan farklı olarak, kendini şekillendirebilme yetisi bahşettiğini ve "kendi iraden doğrultusunda olmak istediğin neyse o ol!" diye seslendiğini söyler. Ona göre insan, bir heykeltıraş bir zanaatkâr ya da kendisi tarafından biçilmeyi bekleyen bir kumaş gibidir. Bu yetisiyle o, aşağıların en

[769] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, 41.
[770] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, 231.
[771] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, 129-130.
[772] Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, 232.
[773] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 96.
[774] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 187.

aşağısına inebilecekken, zirveye doğru da yol alabilir.[775] İnsan olmuş bitmiş bir entite değildir. Onu anlamak için, şu andaki durumuna takılıp kalınmamalı, neyi başarmaya çalıştığına, ne olmak istediğine odaklanılmalıdır.[776] Bu doğrultuda benimsenen felsefi inanç, insanın kendi imkânlarına duyduğu inanca karşılık gelir.

Bireyin olmuş bitmiş bir varlık olarak değil sürekli *olmakta olan* bir varlık olarak değerlendirildiği manevi danışmanlık uygulamalarında insandan hiçbir zaman umut kesilmeyeceği söylenebilir. Nitekim her zaman gelişme potansiyelini içinde barındıran bir varlık olarak, *ben neysem o değilim, ne değilsem o yum* diyebilen insanın, olduğu şey olmadığı, sürekli yenilenen bir varlık olduğu düşünülebilir. Çünkü insan bulunduğu varoluşsal boyutta dondurulamaz, statikleştirilemez bir varlıktır. *O, ne değilse o'dur*; yani olmadığı şey olma gücünü her zaman içinde taşır. *O, neyse o değildir*; yani şimdi olduğundan çok daha farklı olabilme kapasitesine sahiptir.[777] Bu bağlamda varoluşçu felsefenin insana yönelik düşüncelerinin manevi danışmanlık alanına katkı sağlayacağı söylenebilir. Böyle bir danışmanlık pratiğinde hem danışmanın hem de danışanın karşılıklı olarak ontolojik dönüşüm imkânına sahip oldukları düşünülür. Muhatapların her biri dönüşüme açık oldukları müddetçe kendi çaplarınca, süreç içinde yenilenebilirler.[778]

[775] Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, 52.
[776] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 146.
[777] Bk. Güvenç, *Bulantı*, 54.
[778] Hee Cheol Lee, "I Hope That I Have Not Upset You!" Reclaiming a Pastoral Voice: Theoretical Exploration Upon a Practical Case", *Pastoral Psychology* 53/5 (2005), 423-433.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
MANEVİ DANIŞMANLIKTA FELSEFE - DİN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
TANRI İMGESİ VE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Din, insanı bir bütün olarak düşünme objesi edinen felsefenin temel ilgi alanlarındandır. Felsefe; dinin ne olduğunu, genel bir din tanımının yapılıp yapılamayacağını sorgular ve dinin insanla ilişkisindeki tecrübi boyutunu incelerken aynı zamanda rasyonel düşünme araçlarıyla hakikatin bilgisine ulaşmayı amaçlar. Bu doğrultuda felsefe kendisine özgü yöntemlerle dini fenomenler üzerine düşünce üretir. Tanrı'nın neliği, O'nun bilinip bilinemeyeceği, Tanrı-evren-insan ilişkisi, aklın ve vahyin doğası, dinin bilimle, sanatla ve daha birçok disiplinle süregelen ilişkisi, Tanrı kanıtlamaları, dini tecrübenin neliği vb. felsefenin alt disiplinlerinden olan din felsefesinin konularındandır. Felsefi düşün; kötülük problemi, ruhun ölümsüzlüğü, insanın kutsala yaklaşımı ve dinin çağdaş bireyin yaşantısına entegrasyonu gibi birçok sorunsal üzerine dini söyleme farklı bakış açıları sunar.

Felsefe, eleştirel bakış açısıyla olguları analiz eden, pratik boyutuyla tekil bireyin yaşamsal sorunları üzerinde duran bu doğrultuda sorular soran ve doğru akıl yürütmelerle insan yaşamına etki eden yanıtlara ulaşmayı hedefleyen bir disiplindir. Varoluşsal sorunsallar başlığı altında daha önceki bölümlerde incelenen ölüm ve sonrası, bireyin olumsallığı, insan varlığının telosu gibi temalar hem dini hem de felsefeyi yakından ilgilendiren konular arasındadır. Din ve felsefe beslendikleri kaynaklar ve kullandıkları yöntemler açısından birbirlerinden farklı olsalar da her ikisinin temel sorunsalı insanın mutluluğa nasıl ulaşacağıdır.

Dini tecrübenin bireyin hayatındaki aktivasyonu göz önünde bulundurulduğunda kutsal olanın ya da aşkın değerlerin kimi zaman mutluluk kimi zaman ise kaygı verici bir realite olarak deneyimlendiği söylenebilir. Dini olan, her bir insan teki tarafından farklı şekillerde tecrübe edilir. Dolayısıyla tekil bireyin dini olana yüklediği anlam/anlamlar hakkında genelleyici açıklamalarda bulunmak felsefi araçların kullanıldığı bir düşünme etkinliğinde kabul edilebilir değildir. Bu bağlamda felsefenin kullandığı yöntemler, dinin doğru anlaşılması ve yanlış inançların ekarte edilmesi noktasında işlevselleştirilebilir.

Nitekim dini fenomenleri doğru tahlil etmek isteyen bireyin dine yaklaşımı eleştirel, objektif, kapsayıcı ve tutarlı olmalıdır. Manevi danışmanlık bağlamında dine felsefeyle bakmak, danışanın kendisine zarar veren dini algılarından kurtulmasını ve kendisini mutlu eden doğru bir maneviyat algısına sahip olmasını sağlar.

Manevi danışmanlığın temel konularından biri danışan-Tanrı diyaloğudur. Bu bağlamda danışanın Tanrı imgesinin/imgelerinin sorgulanması danışanla kurulan maneviyat eksenli diyalog açısından oldukça önemlidir. Nitelikli bir manevi danışmanlık sürecinde danışandaki Tanrı imgelerinin danışman tarafından doğru anlaşılması, söz konusu danışmanlık sürecinin amacına ulaşmasını kolaylaştırır. Böylelikle Tanrı'yı cezalandırıcı olarak algılayan ya da O'nu ötekileştiren bir danışanın Tanrı imgesi, kendisine yoldaşlık eden dost Tanrı imgesine dönüştürülebilir. Felsefi literatürde Tanrı'nın aslen olduğu haliyle bilinemeyeceğine ilişkin güçlü argümanlar vardır. O nedenle manevi danışmanlığın öncelikli meselesi Tanrı'nın özüyle ilintili olarak yetkin bir anlamaya ulaşmak değil danışandaki Tanrı imgelerinin neliğine ilişkin doğru bilgiler edinmek olmalıdır. Nitekim danışandaki Tanrı imgesinin/imgelerinin doğru şekilde analiz edilmediği bir manevi danışmanlık ilişkisinde danışmanla danışan arasında sağaltıcı bir diyaloğun kurulması mümkün görünmez.

Tanrı'yla birey arasındaki diyaloğun olumsuz şekilde gelişmesine neden olan faktörlerden biri *kötülük problemi* olarak isimlendirilen kadim sorunsaldır. Yeryüzünde zorlu yaşam koşullarıyla mücadele eden, acı çeken, hastalanan birey kendisini ve diğer var olanları etkileyen tüm bu olumsuzlukları anlamlandırmakta zorlanır. İşte tam da burada kötülük probleminin ve bu probleme ilişkin üretilen teodiselerin felsefi açıdan çözümlenmesi hem konunun doğru anlaşılmasında hem de danışanın olumsuz düşünsel şemalarının değiştirilmesinde etkili olabilir. Burada manevi olanı dışlamayan mevcut felsefi kaynaklar aracılığıyla, Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkinin rasyonel yollarla açıklanması sağlanabilir. Acıya ilişkin felsefi söylemler, başa gelen olumsuzlukların pozitif değerinin olabileceğini esinleyerek danışana farklı düşünme kanalları açabilir. Benzer şekilde ölüm ötesi yaşam inancı da danışanın kötülüğü anlamlandırabilmesinde araçsallaştırılabilir. Bu bölümde dini fenomenlere felsefi kaynaklar doğrultusunda bakılmış ve kötülük problemine ilişkin geliştirilen teodiselerin manevi desteğe gereksinim duyan danışanlara sağlayacağı alternatif bakış açıları üzerinde durulmuştur.

4.1. Manevi Danışmanlık Bağlamında Felsefe ve Din İlişkisi

Felsefe ve din her ne kadar birbirinden ayrı alanlar olsalar da, farklı yöntemlerle iş görseler de bazı hususlarda konu birliğine sahiptirler. İnsanın varoluşsal anlam arayışı, Tanrı'nın neliği, yaşamın telosu, ölüm ve sonrası gibi birçok sorunsal hem felsefenin hem de dinin üzerine düşünce ürettiği mevzulardandır. Bu nedenle ilk çağlardan beri her iki disiplinin de etkileşim halinde oldukları söylenebilir. Özellikle din felsefesi bilim dalı bu etkileşimin göstergesidir. Bu bağlamda Mehmet Aydın, "Din Felsefesi" adlı eserinde din hususunda felsefe yapma ihtiyacının nereden doğduğunu sorgular. Ona göre, insan değerli bulduğu her ciddi tecrübe alanı için bir takım sorular sormaya yatkındır ve din de oldukça önemli bir insani tecrübe sahası olduğu için insan tarafından sorgulanmaması pek mümkün değildir.[779]

Jaspers'a göre felsefenin amacı Tanrı'nın idrakiyle elde edilen kendilik bilincidir. Felsefi düşünüş aracılığıyla insan, varoluşun anlamını bulabilir ve bu anlam ışığında eyleme geçebilir.[780] Bu bağlamda Hegel, felsefenin ve dinin birbiriyle ilgisiz olduğu iddialarını reddederek, felsefenin ve dinin amacının bir ve özdeş olduğunu söyler. Tanrı genel itibarıyla felsefenin nesnesidir ve aslında onun tek uygun nesnesidir. Ona göre, "dinin nesnesi felsefeninki gibi ebedi hakikattir; Tanrı'dan ve Tanrı'nın açıklanmasından başka bir şey değildir. Felsefe dini açıklamak suretiyle yalnız kendini açıklar ve kendini açıklamak suretiyle dini açıklar."[781] "Felsefe tıpkı dinin kendisi gibi bir ibadettir, öznel ruhun mutlak ruha gark olması olarak -ama kendine has bir biçimde."[782]

Hegel, dinin ve felsefenin Mutlak'a yaklaşım tarzının birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, insan, Mutlak'a dinde imgeler ve duygular yardımıyla, felsefede ise saf düşünceyi kullanarak başvurur. Bu bağlamda filozofun görevi dini olanı ve diğer tüm insani tecrübeleri anlamaktır. Dolayısıyla filozof, dinde örtülü olarak bulunan şeyi açık hale getirebilir ve dini aktivitelerin yapılarını analiz edebilir.[783] Bu bağlamda felsefe, çok

[779] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları: 2002), 10-11.
[780] Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, 149-150.
[781] G.W.F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016), 34.
[782] Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, 211.
[783] Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", çev. Zeki Özcan, 1/27.

genel anlamda şeylerin düşünceyle araştırılması şeklinde tanımlanabilir; doğruyu sevmek ve ruhun gücüne inanmak felsefi araştırmanın ilk koşuludur.

Din üzerine felsefe yapmak, dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümullü ve tutarlı şekilde düşünmeyi ve konuşmayı içerir. Bu bağlamda dine rasyonel açıdan bakmak dini olan üzerine akıl gücümüzün imkânlarını seferber etmeyi gerektirir. Dine şümullü yani kapsamlı bir bakış açısıyla yaklaşmak, dini olanı farklı perspektiflerin zenginliğiyle değerlendirebilmeyi mümkün kılar. Din üzerine objektif yaklaşım ise inceleme konusu ile ilgili bir takım inançları haklı çıkarma gayretine girmemeyi gerektirir. Bu doğrultuda dini fenomenler üzerine, benimsenmesi gereken düşünsel tutarlılık; derin tahlili, tefekkürü ve dolayısıyla eleştirel düşünmeyi içerir. Aydın'a göre, dinin temel kavramsal yapısını tanımayan ve genel mantığını anlamayan bir kimsenin dini verileri, insani tecrübenin öteki verileri ile birlikte düşünmesi, bir bütünlüğe ulaşması ve sonunda kayda değer çözümlemeler yapması mümkün değildir. Manevi danışmanlık ilişkisinde danışmanın dini olana arı duru yaklaşımı, danışanıyla kurduğu diyalogda oldukça önemlidir. Ancak dine dair rasyonel, şümullü, objektif ve tutarlı yaklaşabilme becerisine sahip olan bir danışman, danışanın kendisini olumsuz etkileyen dini düşüncelerinden kurtulabilmesine aracılık edebilir.

Felsefenin işlevlerinden biri mevcut inançları sorgulamaktır. Bu bağlamda dini ritüellerle ilintili olarak manevi eğilimli danışanı olumsuz etkileyen durumlara felsefi bakış açısıyla eleştirel bir şekilde yaklaşılabilir. Aşırı günahkâr olduğu ya da yaptığı hiç bir ibadetin olması gerektiği gibi olmadığı vehmine kapılan ve bundan dolayı manevi doyum yaşayamayan bir danışan için din sağaltıcı işlevinden uzaklaştırılmış olur. Kierkegard, bu hususla ilişkili olarak günahın umutsuzluğuyla sırtını inanca, Tanrı'ya dönen insanın söz konusu umutsuzluğunun yeni bir günahın doğumuna sebep olacağını söyler. Çünkü umutsuzluk ona göre ölümcül hastalıktır.[784] 'Ne günah işledim de Tanrı bana bu musibeti verdi?' diyen bir danışan tamamıyla yanlış bir akıl yürütmenin dar boğazındadır. İyileştiren değil aşırı derecede kaygı ve tedirginlik uyandıran böyle bir din algısının felsefi açıdan sorgulanması gerekir.

[784] Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2010), 129.

Dünyasal yaşamın maddi-manevi zorlukları karşısında, yanlış dini yönelimlerinin farkında olmadığı için, ruhsal açıdan doyum sağlayamayan danışan kutsal olana ilişkin güvensizlik beslemeye başlar. Bu doğrultuda danışanın, dini yükümlülükleri omuzlarında bir yük olarak hissedip silkinmek istediği zamanlar olabilir. Rahibe Terasa'nın aşağıda alıntılanan sözleri, insana hem bu dünyada hem de öteki dünyada huzur vadeden aşkın güce ilişkin beslenen derin umutsuzluğu dillendirir niteliktedir: "Bana Tanrı'nın içimde yaşadığı söylendi; oysaki karanlığın, soğukluğun ve boşluğun gerçekliği o kadar büyük ki hiçbir şey ruhumu etkilemiyor."[785] Bu bağlamda bireyin dinden ne beklediğini anlaması ve kendi dini yönelimlerini doğru şekilde analiz edebilmesi için dine felsefeyle bakması gerekli görülür. Nitekim dini ve manevi araçları kullanan danışmanlar için belirlenen genel süreç önerilerinde, danışanın kendisini sıkıntıya sokan, irrasyonel olan inançlarını sorgulamasına yardım etmek danışmanın görev ve sorumlulukları arasında yer alır.[786]

Bilgilendirme, eğitme ve geliştirme manevi danışmanlığın temel amaçlarındandır. Bu bağlamda bireylere doğru ve sağlıklı dini bilginin ve alternatif bakış açılarının sunulması felsefi düşüncenin desteğiyle mümkündür. Danışanın ihtiyaç duyduğu ve kendini geliştirmede yararlanabileceği bilgi kaynaklarının farkına varabilmesini sağlamak danışmanlığın asıl hedeflerindendir. Bu doğrultuda gelenekle şekillenen informal danışmanlık uygulamalarının yani rukye, temim gibi majik tedavi yöntemlerinin dinileştirilmesine karşı dikkatli olunması gerekir. Ayrıca ayinlerin, ritüelllerin ve bazı dini öğretilerin sadece şekilsel olarak dikkate alınıp arkalarında yatan manevi içeriğin yok sayılması halinde, dini olanın zamanla gösterişli ama içi boş bir kupaya dönüşebileceği de unutulmamalıdır.[787] Nitekim dini olana dair edinilen yanlış tasavvurlar zamanla manevi fakirleşmeye, dini öğretilerin mantıklı bulunmamasına ve kurumsal dine karşı antipati beslenmesine neden olabilir. Bundan dolayı mevcut teolojik düşüncelere felsefi bakış açısıyla yaklaşmak yerinde olur.

Manevi danışman olarak görev yapanlarda bulunması gereken yeterliliklerden bir kısmı şunlardır: Toplumun kutsal ve dini geleneklerini anlama, dini özgünlüğe sahip olma, dini metinlerin doğasını ve içeriğini bilme, dini metinlerin nasıl yorumlanabileceğine dair fikir

[785] Rahibe Terasa'dan akt: Kenneth I. Pargament, drl. F. Paloutzian Raymond - L. Park Crystal, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. İhsan Çapçıoğlu - Ali Ayten, (Ankara: Phonix Yayıncılık, 2013), 377.
[786] Raymond - Crystal, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. İhsan Çapçıoğlu - Ali Ayten, 431.
[787] Bk. Nurullah Altaş, "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri".

sahibi olma, dini metinleri günlük yaşama, çağın gereklerine uyarlayabilme, dini bilişsel çarpıklıkları tespit edebilme, dini tabular üzerine konuşabilme, dinde şekilselleşmenin dezavantajlarını sezebilme, despot Tanrı imgesinin karşısına dost Tanrı imgesini çıkarabilme vb.[788] Bu yeterliliklere sahip olması beklenen danışmanın dine felsefi perspektiften bakabilmesi ya da din felsefesi üzerine kendini yetiştirmiş olması manevi danışmanlık sürecini olumlu etkiler. Bu bağlamda dine felsefeyle bakmak, çağın ihtiyaçları doğrultusunda geleneksel inançların revize edilmesinin önünü açar ve muska yazdırma, kurşun döktürme, yatırlara adak sunma gibi rasyonel olmayan geleneksel yöntemlerin yeniden gözden geçirilebilmesine aracılık eder. Böylelikle danışanın fanatizme/taassuba düşmesi engellenebilir ve aşkın olanla kurduğu ilişkideki samimiyetsizliğin ve yabancılaşmanın önüne geçilebilir.

Bireyin dini yaşantısına hâkim olan şekilcilik, dinin alışkanlık halinde yaşantılanmasına ve dolayısıyla içselleştirilememesine neden olur. Çağın değişmesi ile birlikte gündeme gelen yeni oluşumların geleneksel dini öğretilerle çatışkı halinde olması dinle ilgili çeşitli uyum ve gelişim sorunlarını beraberinde getirir. Bu problemlerin çözüme ulaştırılabilmesinde manevi danışmanların desteğine ihtiyaç duyulur.[789] Nitekim gerçekten temellendirilmemiş ya da içselleştirilmemiş dini kabuller bireye yarardan çok zarar verebilir; zaman zaman örgütsel dinin sembolizme yaptığı vurgu, bireyde maneviyatın gelişimini ketleyebilir.

'Çağımızda neden kurumsal dine tepki var ve neden bireysel maneviyat arayışlarına ilgi arttı?' türünden birçok soru sağaltıcı bir maneviyat algısının oluşumunda cevaplanmayı bekleyen sorular arasındadır. Bu doğrultuda danışanına destek sağlamak isteyen manevi danışmandan beklenen, dini fenomenlere ilişkin eleştirel düşünme yetisini aktive etmesidir. Bu beklentiyi karşılamak için manevi danışmanların öncelikle dini kabullere felsefeyle bakmaları gerekir. Ayrıca danışmanın da ilgilenmesi gereken bir manevi yönünün, yanıt bekleyen dini sorularının olabileceği unutulmamalıdır. O da Tanrı tarafından tasdik edildiğini hissetme ihtiyacı duyabilir. Bu açıdan bakıldığında manevi danışmanın da bir insan olduğu ve dini olana ilişkin süpervizör desteğine ihtiyaç

[788] Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 45.
[789] Feyza Karaca Kahvecioğlu, *Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik* (Isparta: T.C Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 24.

duyabileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim din felsefesinin alanına giren Tanrı'nın neliği, kötülük problemi gibi birçok sorunsal, danışman için de zaman zaman kafa karıştırıcı olabilir.

İnsan, yaşamı boyunca karşılaştığı zorluklarla ya da gücünü aşan, anlamlandıramadığı durumlarla başa çıkma noktasında dine başvurur. Ölüm, maddi-manevi kötülükler, fiziksel ya da ruhsal rahatsızlıklar, derin acılar, büyük kayıplar vs. insanın din kaynaklı anlam mekanizmalarını harekete geçirmesine aracılık eder. Bu bağlamda yaşam sorunlarına çoklu yaklaşımlar sağlama eğiliminde olan felsefe ile dinin etkinlik alanı çakışır. Nitekim müslümanların kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'de sıklıkla düşünmek ve anlamak üzerine telkin de bulunulur; hikmet arayışının ve derin düşünmenin önemi vurgulanır. Bu doğrultuda insan, görünen şeylerin arka yüzünü, neden ve niçinlerini, iç anlamlarını araştırması beklenen varlıktır.[790] Bu beklenti, din üzerine felsefi düşünüşün gerekliliğine kapı aralar mahiyettedir.

Manevi danışmanın, danışanın anlam dünyasına girebilmesi ancak dinin bireysel farklılıkları gözardı eden bir dogma olarak görülmemesiyle mümkündür. Manevi değerler ekseninde danışanıyla sevgi ve şefkat temelli ilişkiler kurabilen bir danışman, dini kaynakların danışanın maddi/manevi yaralarına merhem olabilme olasılığını arttırır. Bu doğrultuda, din adamlarının muhataplarıyla ilişkilerinde dinin sağaltıcı boyutunu etkin olarak kullanabilmeleri için hem manevi danışmanlık alanında hem de felsefe ve din bilimleri alanlarında karşılaştırmalı olarak ve sistematik bir şekilde eğitilmelerinin zaruri olduğu söylenebilir.

4.1.1. Dinin Neliği Üzerine Eleştirel Düşünme

Manevi danışmanlık bağlamında felsefe, dini olana ilişkin derin düşünmeyi teşvik eder. Dine felsefeyle bakmak, ilkin dinin ne olduğu üzerine akıl yürütmeyi gerektirir. Nitekim dün olduğu gibi bugün de dine ilişkin bakış açılarında çeşitlilik vardır. Kimilerince din, insanı sürüleştiren, kısıtlayıcı (F. Nietzsche), halk metafiziği, sahte avutucu (A. Schopenhauer), hayatla baş edebilmek için insan tarafından üretilmiş, gerçek dışı (B. Russell), korku yüklü, despotik (D'Holbach), insanlığın afyonu (K. Marx) olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Buna karşılık, din, varoluşun gerçekleştirilebilmesi için temel

[790] Meydan, *Din Eğitiminde Manevi Boyut*, 29.

etken (K. Jaspers), sevgi ve mutluluk kaynağı (B. Pascal), kucaklayıcı, esenlik verici (Rumi), yüksek insani potansiyellere bir geçiş yolu (W. James), iyileştirici, bütünleştirici (İbn Sina) olarak da tanımlanmıştır.

K. Pargament'e göre dinin birey için faydalı mı yoksa zararlı mı olduğu hem çok alışıldık hem de epey can sıkıcı bir sorudur. Ona göre, dinin, insanlar için hem zararları hem de yararları vardır. "Dinin değeri, dinin çeşidine, sağlık ve mutluluğun kriterlerine, kişiye, duruma, sosyal çevreye ve dinî hayatın çeşitli unsurlarının kişinin hayatıyla bütünleşme derecesine bağlıdır." Bu nedenle Pargament dini, 'acı ve tatlı' meyveleriyle değerlendirir. "Dindarlık kolay formüller veya basit özetlerle ele geçirilmiş olandan çok daha zengin ve çok daha girifttir."[791]

Dinin neliğini sorgulamak, bireyin dini yönelimlerinin analiz edilmesini kolaylaştırır. Dini olan üzerine felsefi düşünle işbirliği yapmak, din olgusunun bireylerin yaşantılarında standart bir forma sahip olmadığının ve herkes için geçerli olan tek bir dini duygunun varlığından söz edilemeyeceğinin bilinmesini sağlar. Nitekim Allport, bireyin dini gelişiminin özerk yapısına vurgu yaparak onun din algısının, bedensel ihtiyaçlarına, karakterine, zihinsel kapasitesine, manevi gereksinimlerine, temel değerlerine, çevresindeki kültürel bağlama ve rasyonellikle ilişkisine göre şekillendiğini söyler.[792] Pargament'e göre dini başa çıkmanın üç farklı tarzı vardır: Din, insanın sonlu/bitimli bir varlık olarak yetersizliğine karşın ona manevî açıdan destek sağlayabilir; nihaî açıklamalarda bulunabilir ve böylelikle onda bir tür ferahlama duygusu uyandırabilir; evrende etkin olan yardımsever güçlerle bireyi destekleyebilir ve onun hayatına anlam katabilir. Ancak Pargament bunları söylerken dinin insan üzerindeki olumlu yanlarının aşırı basitleştirici bir tavırla değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamayı ihmal etmez. Ona göre, insanın ruh sağlığı ya da mutluluğu üzerine dinin etkisi tartışılmadan önce temel alınan ruh sağlığı ve mutluluk kriterleri incelenmelidir. Sonrasında bireyin nasıl bir dine inandığı hakkında bilgi sahibi olunmalıdır; dinin kişiye göre, bağlam ve duruma göre, bireyin dinle bütünleşmesine göre değişen etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.[793]

[791] Pargament, "Dindarlığın Bedelleri", 281-306.
[792] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 24-29.
[793] Pargament, "Dindarlığın Bedelleri", 281-306.

Bireyin sübjektif dini tavrı başka bir bireyinkinden tamamen farklıdır. Allport, "dinin kökenleri çoktur, bireyin hayatı üzerindeki etkilerinin ağırlığı çok değişkendir, rasyonel açıklama biçimleri sonsuzdur ve ortaya çıkan ürünün tek bir forma sokulması imkânsızdır" diyerek dini tecrübenin yeryüzündeki dindar olmaya eğilimli insan sayısı kadar özgün çeşidi olduğunun altını çizer.[794] Bu doğrultuda anlam, daima birine göre anlamdır. Dini alanda da anlam, bireyin kendi evrenine göre oluşturduğu anlamdır.[795] Dolayısıyla din, kendisine yaklaşılma tarzına uygun olarak kendisini sunar. Bir tür ayna etkisiyle, dindarlık türü ve Tanrı imgesi tıpkı kültürel yapı ve din algısında olduğu gibi karşılıklı etkileşim halinde birbirlerini şekillendirirler.[796]

Felsefe tarihinde dini, insanı ilgilendiren en yüce nesne olarak gören filozofların sayısı azımsanamayacak kadar çoktur. Bunlardan biri Hegel'dir. Ona göre, din, kalbin ıstıraplarını dindirir, insana huzur verir ve düşünsel çıkmazlarında ona yol gösterir. Dinle meşguliyet ebedi mutluluktur.[797] Hegel'e göre insan örtülü biçimde de olsa tüm faaliyetlerinde Mutlak olanı arar; sonsuzluğun dışında hiçbir şey onu gerçekten tatmin edemez. Mutlak'a gerçek anlamda yönelen insan, özgür, mutlu, dengeli ve barışçıdır. Fakat din, aklın elendiği, sadece bir kalp işi değildir.[798]

Dindarlık bir boyutuyla hayatın zorlu yollarında bireyi muhafaza ederken, ona farklı ve benzersiz manevi kaynaklar sunarken diğer boyutuyla bireyde gerilim yaratabilir. Çağın gereklerinin yeterince farkında olunmadan yapılan dini açıklamalar, bizzat dinî inanç ve uygulama sistemindeki tutarsızlıkla belirginleşen irrasyonel bir sürecin parçası olabilir. Örneğin şekilselliğin ağır bastığı, derinliksiz dini yaşantıların bir kısmında, bireyin kendini yetersiz ve Tanrı'ya layık olmayan bir inanan olarak algılaması, kendini eksik hissetmesi ve ibadetlerini kusurlu addetmesi dini tam olarak bir stres kaynağı olarak tecrübe etmesine neden olabilir. Hâlbuki sağlıklı bir din algısıyla, tevekkül, sabır ve Tanrı'ya güven gibi dini değerleri içselleştiren bir inanan için din, stresle baş edebilmede eşsiz bir manevi kaynak olarak görülür.

---

[794] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 46.
[795] William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 17.
[796] Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, 148.
[797] Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, 33.
[798] Vancourt, "Hegel'in Din Felsefesi", çev. Zeki Özcan, 30-31.

Pargament'e göre Tanrı ile güven dolu, sevgi eksenli bir ilişkiyi ve başkalarıyla manevi birliktelik duygusunu pekiştiren dini yönelimler birey üzerinde olumlu etkiye sahipken; birey tarafından içselleştirilmemiş, Tanrı ve dünya ile niteliksiz bir ilişkiyi yansıtan dini yönelimler bireyi ruhsal iyiliğe ulaştırma noktasında yetersiz kalır. Dolayısıyla dinin bireyin hayatıyla nasıl gereği gibi bütünleştirilebileceği hususu, dini etkinin değerlendirilmesi noktasında kritik bir değere sahiptir.[799] Allport'a göre eğer birey içselleştirilmiş bir dini algıya sahipse, kendini yaratıcıya bağlayan cesur bir adım atmış sayılır. Bu, bireyin ait olduğu yüce konteksi bularak kişiliğini tamamlama, genişletme doğrultusunda yapmış olduğu mutlak bir teşebbüs olarak görülebilir.[800]

Dinin, bireyin maddi-manevi hayatında pozitif etkilerinin olabileceği ihtimalini göz ardı ederek sadece negatif yansımalarının olduğuna ilişkin yapılan eleştirilerin çoğunlukla onun gelişmemiş biçimlerine yönelik olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Allport'un yaptığı *olgunlaşmış dini his* ve *olgunlaşmamış dini his* ayrımı konunun anlaşılması noktasında oldukça önemlidir. Ona göre olgunlaşmamış dindarlık biçimleri, dinin manevi değeriyle ilgilenmek yerine dini, bencil çıkarlar ve arzusal tatminler uğruna araçsallaştırır. Olgunlaşmamış dini duygu revize edilmediğinde bireydeki dini düşünme yetisine zarar verir ve kişilik üzerinde bütünleştirici etkisini kaybeder. Buna karşın olgunlaşmış dini his farklılaşmıştır yani zenginleşmiş ve bir o kadar da kompleks hale gelmiştir. Örneğin dini hissi olgunlaşmamış birey, 'bana ne öğretildiyse ona inanırım ve bu benim için yeterlidir' tavrını benimser. Bu onun farklılaşmamışlığının göstergesidir. Hâlbuki farklılaşmış dini his, makul ölçülerde eleştirel düşünebilmeyi ve sorgulayıcı tutum geliştirebilmeyi gerektirir.[801]

Allport'a göre olgunlaşmış dini his, dinamik bir oluşumu içinde barındırır; bu haliyle o, bireyin algılarında, açıklamalarında, düşüncelerinde ve davranışlarında başat rol üstlenir; bedenin arzuları karşısında yönetilen değil yöneten pozisyonunda konuşlanır. Örneğin alkolizm gibi inatçı ve zararlı alışkanlıkların karşısında ancak dinamik, güçlü bir dini his değişime yol açabilir. Böyle bir dini hisse sahip birey, kontroldışılığı ve aşırılığı içselleştiren fanatizme karşı yılmaz bir savaşımın içinde yer alır. Olgunlaşmış dini hissin

[799] Bk. Pargament, "Dindarlığın Bedelleri", 281-306.
[800] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 158.
[801] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 71-75.

bir diğer özelliği onun tutarlı bir tarzda yönlendirici olmasıdır. Bu bağlamda o kendi ahlaki sonuçlarının tutarlılığında ortaya çıkar. Olgunlaşmamış dini his ahlaki fırtınalar doğurup davranışı düzensiz olarak değiştirirken, tecrübeye dayanan olgunlaşmış dini hissin düzenli ve kalıcı etkisinden mahrum kalır. Bunun yanı sıra olgunlaşmış dini his bütüncül bir hayat felsefesini gerektirir. Bu yönüyle o, davranışa açıklık ve yön kazandırır; bireyin haklarını ve görevlerini belirler; kişinin hayatını değerli kılar.[802]

Olgunlaşmış dini his, motivasyoneldir ve bireyi tatmin eder. Diğer yandan bu dini hissin kapsayıcı olma özelliği bireyi, diğer bireylerin de gerçeğin belirlenmesinde bir payları olabileceğini düşünmeye yöneltir. Örneğin böyle bir birey, *Tanrı'nın tamamen kendi bildiği gibi olduğu* iddiasından kaçınarak Tanrı'nın herkes için özgün bir içeriği olabileceği ihtimalini göz ardı etmez. Olgunlaşmış dini hissin bir diğer özelliği onun entegral doğasıdır. Bu özelliğin gereği olarak dindar birey çağın gereklerini dikkate alarak kendisini çağa entegre edebilir. Eğer birey bilim ve din arasında uygun bir entegrasyonu sağlayamayarak özgür iradeden vazgeçip anakronizme yönelirse kendi gelişiminin önüne set çeker. Şayet birey bunun aksini benimseyip değerlerin revize edilebileceğine inanırsa özgürleşir. Böyle bir kişi, doğası ve alışkanlıkları katı ve inatçı olsa bile değişime açık hale gelebilir; çabanın ve duanın etkisine güvenebilir. Kendi olanaklarını kullanma hususunda cesaretlendirilen birey daha esnek ve başarılı bir tutum geliştirebilir. Allport'a göre, olgunlaşmış dini his holistiktir. Bu doğrultuda birey, dini hissi üzerine zaman zaman şüpheci olabilse de soğukkanlı bir biçimde risk alabilir ve böyle yaparak kendisine yarar sağlayan eylem biçimini keşfedebilir, yavaş yavaş inancını güçlendirerek şüphe anlarının ortadan kalkmasını sağlayabilir. Bu şekilde temellendirilen dini his daha sağlam ve daha gerçekçi bir zeminden hareket eder.[803]

Dinin kendine özgü ifade biçimleri vardır. Din dili hayatın anlamı ya da amacı hakkında hikâyeler, öğretiler ve imgeler sunarak bireyin davranışlarını şekillendirir. Din dili sadece dünyanın bir açıklaması olmayıp aynı zamanda dünyaya bir yerleşim biçimidir. Bu habitatif işlev dindar insanların dünyayı dini algıları doğrultusunda düzenlemesini sağlar. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ahlaki ve dini olanda neyin sağlıklı olduğunu,

[802] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 71-75.
[803] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 71-92.

neyin bireyin değerini, sorumluluğunu ve özgürlüğünü arttırdığını bulup çıkarmaktır.[804] Çünkü bireyin dini inançları, aşkın olana dair tasavvurları onun ruh sağlığını doğrudan etkiler. Dindarlığın bazı biçimleri olumlu ya da olumsuz olarak bireye nükseder. Dinin ruh sağlığı üzerinde nasıl bir etki yapacağı, daha önce de değinildiği üzere dinin türüne ve tanımına, bireyin sağlık ve mutluluk kriterlerine, kişisel farklılıklara, bireyin içinde bulunduğu bağlama ve onun dinle bütünleşme düzeyine göre farklılık gösterir.[805]

Allport, bireyin, kendi inançlarına eleştirel yaklaşabilme ve dini inançlarını gerektiğinde değiştirebilme tavrını *dini sorgulayıcı güdülenme* başlığı altında pozitif bir tutum olarak inceler. Bu bağlamda *dini sorgulayıcı güdülenme*nin dini olana felsefi açıdan yaklaşılmasıyla elde edilebilecek bir kazanım olduğu düşünülür.[806] Bu doğrultuda dini hayatta dogmatik ve şekilsel yapıların fazlaca merkeze alınmasının doğurduğu dezavantajlı durumun da yine felsefi açıdan sorgulanması gerekli görülür. Jaspers'a göre, mazoşist zevke dönüşen çile gibi garip sapmaların olumsuz sonuçlarından kurtulmak için bireyin felsefi inanç eşliğinde hareket etmeye yani dini olan üzerine aklını ve sağduyusunu etkin kılmaya ihtiyacı vardır. Bu bağlamda bir tür çevreye dönüklük ya da bir tür iletişim imkânı olarak ele alınabilecek olan sağduyu, aklın hiçliğe kaymasını engelleyen güven ortamını sağlar. Böylelikle insan, diğerlerinden kendisini yalıtarak itidalsiz inzivaya çekilmekten, mutlak gerçeği kendi tekelinde görmekten ve din adına sevgisizlikten, hoşgörüsüzlükten kurtulabilir. Felsefi inançla hareket eden insan, diğer insanları bir birliktelik nesnesi ve bir kaderdaş olarak görebilir; izolasyondan ve bencillikle yoğrulmuş din algısından uzaklaşabilir.[807]

Hayatın endişelerinden kurtulup dinginliğe ulaşmak ya da gerçekleri daha iyi kavramak için felsefi düşünümün denenebileceğini söyleyen Rolla May, dini olan üzerine de; "din**,** bireyi sağlıklı bir ruh yapısına mı yoksa nevroza mı sürükler? İyi ama hangi din ve bu din nasıl kullanılabilir?" diye sorar.[808] Bu bağlamda Vicky Genia, danışanların dindarlığının sağlıklı olan ya da sağlıklı olmayan yönlerini tespit etmede çeşitli kriterler bulunabileceğini belirtir ve Allport'un içe dönük - dışa dönük dindarlık üzerine

[804] Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, 99-100.
[805] Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 47.
[806] Zafer Çilingiroğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 16.
[807] Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat, 43-46.
[808] May, *Kendini Arayan İnsan*, çev. Ayşen Karpat, 180-181.

düşüncelerinin, Fowler'ın inanç gelişimine dair teorilerinin dolayısıyla dindarlığın çok boyutlu modellerinin manevi yönelimli bir danışmanlık sürecinde faydalı olabileceğini iddia eder. Ayrıca Genia, din felsefesinin alanına giren dinsel şüpheleri olağan şüpheler olarak görme ve dinsel metinlerin zorunlu emirlerine alternatif yorumlar getirme hususunda manevi danışmanların uygulamalarının seküler danışmanlar için de faydalı olabileceğini belirtir.[809]

Manevi danışmanlık bağlamında dinin, kriz ve ıstırap durumlarına uygulanması büyük özen ve dikkat gerektirir. Bazı durumlarda danışan Tanrı'ya dair öfke duyabilir hatta kin besleyebilir. Danışmanlık sürecinde bu tür durumların farkındalığı önemlidir. Shafranske'ye göre, her zaman ve her yerde var olduğuna inanılan Tanrı tarafından yargılanma kaygısı arttığında, birey günahlılık ve suçluluk gibi duyguları çok yoğun yaşar ve bu durum onda ciddi ruhsal sıkıntılara sebep olur.[810] Bir yandan dini kaynaklar, insanlara umut, şifa ve teselli getirmek için potansiyel bir güce sahipken diğer yandan yanlış dini algılamalar bireye zarar verebilir. Bu bağlamda danışandaki günah, acı, anksiyete, depresyon, bağımlılık, saldırganlık ve şiddet gibi sorunsallar incelenirken, dini yöntem ve tekniklerin danışanın rahatlamasına ve huzur bulmasına aracılık edip etmediği manevi danışman tarafından sorgulanmalıdır. Bu doğrultuda manevi danışman ilkin, kendi köklü teolojik varsayımlarına, dini görüşlerine ve danışmanlık alanında aktif olarak kullandığı yöntemlere eleştirel bir gözle bakabilmelidir. Benzer şekilde kullandığı manevi kaynakların danışan üzerindeki etkilerini de gözlemleyebilmelidir. Bu yolla manevi danışman, 'Tanrı nerede? Olup bitenler O'nun umurunda mı? İyi insanlara neden kötü şeyler oluyor?' gibi kriz ve acı durumlarında sorulan zor soruların cevaplarını arayan danışanlara gerçekçi bir manevi destek sağlayabilir.

Görüldüğü üzere din ile ruhsal ve fiziksel sağlık arasında pozitif bir ilişkiden söz edilebilmesi için öncelikli olarak danışanın din algısının derinlemesine incelenmesi gerekir. Nitekim dinin sosyal destek, benlik değeri sağlama foksiyonuyla yalnızlık duygusunu azaltması, acıyla baş etme, kaygıyı ve korkuyu kontrol altına alabilme stratejisi olarak kullanılması ancak doğru dini algılamalarla mümkün olabilir. Yalnız burada doğru dini algılamalar derken, doğrunun içeriği de hem bireyden bireye

[809] Genia, "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar, 81.
[810] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*, 20-21.

değişebilen doğrunun çeşitliliği bağlamında hem de 'birey için sağaltıcı olana doğru diyebilir miyiz?' sorusu ekseninde felsefi açıdan üzerinde durulması gereken bir husustur.

Dini fenomenler üzerine felsefi düşünden yardım alan manevi danışmanın, muhatabının dini inançlarını eleştirme ve ona akıl hocalığı yapma yanılgısına düşmemesi çok önemlidir. Burada felsefi düşünüş gereğince, danışanın inançlarına saygı duymak danışmanlık pratiğinin önkoşuludur. Dine felsefeyle bakmak, danışanın inançlarının arka planının, yani görünenin arkasındaki gerçekliğin anlaşılmasını sağlar. Büyük addedilen bir dinin tanrısına imanla sağlanan tatmin, bambaşka bir varlığa imanla sağlanan tatminle kıyaslandığında, her ne kadar inanç objeleri birbirinden çok farklı olsa da, birbirine benzerdir. İşte burada inanılan objeden önce, en başta kişiyi inanması için harekete geçiren duygunun neliğinin kavranması felsefi düşünüşle sağlanır.

Özetle denilebilir ki: Din, Tanrı ve iman gibi dini fenomenlerin birey üzerindeki etkilerine ilişkin genel geçer ve basmakalıp yargılarda bulunmak rasyonel değildir. Bundan dolayı dini fenomenlerin manevi eğilimli her bir danışan için, her koşulda, danışanın bu fenomenlere dair düşünsel şemalarını derinlemesine analiz etmeksizin, tamamıyla yararlı olduğunu varsaymak mevcut danışmanlık hizmetini olumsuz etkiler.

4.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Tanrı İmgesi

Manevi danışmanlıkta, danışanların Tanrı ile olan ilişkileri temel inceleme konularındandır. "Kutsal kimdir? Kutsal Nerededir? Bizim onunla ilişkimiz nedir?"[811] türünden sorular manevi danışmanlığın alanına giren sorulardır. Bu doğrultuda danışmanlık sürecinde Tanrı'ya ilişkin yanlış bilişlerin, problematik inançların tespit edilmesi ve onarılması üzerinde durulur. Tezin bu bölümünde bireyin Tanrı'yla olan ilişkisi, *dost Tanrı imgesi* ve bu imgeye tezat teşkil edecek şekilde *ötekileştirilmiş uzak Tanrı imgesi* başlıkları altında incelenmeye çalışılmıştır.

Platon'un "Devlet" adlı eserinin ikinci kitabında Sokrates'in devletin yönetiminde şairlerin konumuna ilişkin söyledikleri anlatılır. Burada Sokrates'in, Hesiod'a ve Homer'e, tanrılara dair anlatılarından dolayı eleştirel yaklaştığı bulgulanır. Sokrates, modeline hiç benzemeyen resimler çizen ressamla, tanrıların gerçek doğalarına dair

[811] Turgay Şirin, *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*, 78.

doğruluğu şüphe götüren konuşmalarda bulunan kişi arasında paralellik kurar. Ona göre, insana model olan tanrılar üzerine konuşulurken, onların sanki insanın türdeşleriymiş gibi algılanması ve bu doğrultuda yapıp ettiklerinin insanın doğasıyla ilişkilendirilerek anlatılması doğru değildir.

Sokrates'in yukarıdaki düşünceleri modern dünyadaki Tanrı'ya ilişkin söylemlerin tamamına eleştirel yaklaşılabileceğini düşündürür. Bu doğrultuda 'Tanrı aslında kimdir?' sorusu üzerinden despot Tanrı imgesi ekarte edilip, iyileştirici özne olan Tanrı imgesi temellendirilebilir. Nitekim Sokrates, tanrıların insanlar için model olduğu vurgusunu yaparak, tanrılar üzerine yapılan konuşmalarda dikkatli olunmasının gerekliliği üzerinde durur; benzer şekilde Tanrı imgelerinin de eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiğini şu sözlerinde açık eder: "Eğer gelecekteki koruyucularımızı hiçbir şeyin birbirleriyle kavga etmekten daha utanç verici olmadığına inandırmak istiyorsak tanrıların tanrılarla savaştıklarını, birbirlerine tuzak kurup çekiştiklerini –aynı zamanda bunlar doğru da değildir- anlatmamalıyız. (…) Hera'nın oğlu tarafından zincire vurulması, Hephaestus'un annesini dayaktan kurtarmaya çalışırken babası tarafından cennetten dışarı atılması" örneklerinde görüldüğü gibi…[812]

Sokrates'in düşünceleriyle paralellik arz eder şekilde Epikuros da insanların tanrılara ilişkin yaptıkları yakıştırmalarda dikkatli olmaları gerektiğini söyler. Onun Menoikeus'a yazdığı mektuptan[813] anlaşılan odur ki, Epiküros'un da kalıplar ekseninde geliştirilen Tanrı imgelerine itirazı vardır. Onun metinlerinden yola çıkılarak insanın Tanrı'ya dair bilgisinin çoğu zaman sanıdan öteye geçemediği söylenebilir.

İnsanların farklı farklı meşrepleri vardır. Tanrı'ya giden yolda herkes kendi meşrebince bir kavrayış geliştirir. Kolophonlu Ksenophanes, insanın, Tanrı'nın neliğini kendinden yola çıkarak bilmeye yatkın olduğunu anlatan şu dizeleri söyler: "Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların / Yahut resim yapabilselerdi elle insan gibi / Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı. / Her biri kendinin şekli

[812] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 80.
[813] Epiküros, *Özdeyişler, Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas, 53.

nasıl ise ona göre…/ Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara, Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta…"[814]

Yukarıda, Sokrates'in, Epikuros'un ve Ksenophanes'in düşüncelerine değinilerek asıl anlatılmak istenen husus, Tanrı imgelerinin çok çeşitli olduğu ve bu çeşitliliğin insansal dünyayı, hem madden hem de manen çok yakından ilgilendirdiğidir. Bu nedenle manevi danışmanlıkta danışanların Tanrı imgelerinin üzerinde özellikle durulması gerekir.

Tanrı hakkında konuşmanın, içinde çeşitli zorluklar barındırdığı bilinen bir husustur. İlkin Tanrı kavramının kendisi temel zorluktur. Bu kavramın net, ortak bir anlamı yoktur. Tanrı'yla ilgili herkesin öznel bir yargısı vardır.[815] Bu bağlamda Tanrı algısının ve Tanrı kavramının birbirinden farklı oldukları söylenebilir. Tanrı algısı, Tanrı'yla duygusal ve iletişimsel bir deneyimdir. Birey burada Tanrı'yı duygusal olarak tecrübe eder. Tanrı kavramı ise Tanrı'nın bilişsel ve teolojik olarak kavranmasıdır. Fakat bu Tanrı bireye tesir etmez. Düşünsel olarak bir Tanrı'nın olması gerektiğine kanaat getiren kimse bile kendisindeki imgeler olmaksızın bu Tanrı'ya ilişkin herhangi bir yakınlık duymaz. Dolayısıyla Tanrı hakkında düşünmenin, bilişsel, duygusal, kişisel ve sosyal içeriği vardır.

Tanrı algısı, bireyin yaşamının farklı dönemlerinde oluşturulan anıların, hislerin ve imgelerin bir araya gelmesiyle şekillenen dinamik bir yapıdır ve kültürel yapılardan bağımsız olarak düşünülemez. Bireyin Tanrı algısı, onun psikolojik yapısıyla, sosyal çevresiyle, benlik bilinciyle, kendisini çevreleyen dini uygulamalarla, ebeveyn ilişkileriyle, varlığa dair olumlu-olumsuz bakış açısıyla ve daha birçok etkenle ilişkilendirilebilir.[816] Bu konuyla ilintili olarak A. Whitehead, "din, bireyin kendi yalnızlığından doğar. Ve eğer o, içyapısının gösterdiği doğrultuda sonuna kadar ilerlerse üç durumdan geçer: Tarafsız Tanrı'dan düşman Tanrı'ya, düşman Tanrı'dan dost Tanrı'ya…[817] değerlendirmesini yapar.

[814] Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 53-54.
[815] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*, 156.
[816] Ekşi, *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*, 16-17.
[817] Alfred North Whitehead'tan akt. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları 1* (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2002), 139.

Bireyin sahip olduğu Tanrı imgesi, onun din ve Tanrı ile ilişkisini belirlediği gibi diğer insanlarla, doğayla ve evrenle ilişkisini de belirler. Yardımsever bir Tanrı imgesine sahip bireyle, eleştirel ve talep edici bir Tanrı imgesine sahip olan birey arasında her açıdan ciddi farklar vardır.[818] Bu bağlamda Tanrı imgelerinin, bireyin olay ve olgulara ilişkin algılarının yapılandırılmasında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca, bireyin Tanrı'ya ilişkin entelektüel kavrayışı ile Tanrı'yı duygusal olarak algılayışı arasında her zaman tutarlılık görülmeyebilir. Örneğin, Tanrı'nın mutlak iyi olduğu imgesine sahip bireyin pratik yaşamında başına gelen bahtsızlıklar için, içten içe Tanrı'ya öfke beslediği durumlar olabilir. Bu doğrultuda denilebilir ki: Manevi danışmanlıkta danışan eğer Tanrı merkezli bir varoluştan yana tavır alıyorsa yani danışmanlık sürecine Tanrı'yı da dâhil ediyorsa, danışmanın öncelikli sorusu 'hangi Tanrı?' olmalıdır. Bu sorunun yanıtı doğrultusunda danışanın Tanrı imgelerine ilişkin bilgi edinilebilir. Sonrasında danışanın Tanrı'ya dair sorunlu kavrayışlarının üstesinden gelinerek iyileştirici bir Tanrı imgesine ulaşılabilir. Böylelikle Tanrı'nın modern birey için can simidi olabileceği düşünülebilir.

4.2.1. Tanrı Bilinebilir mi?

İlahiyatın gerçek konusu Tanrı'dır ve ilahiyat, insan bilgisinin, tasavvuru mümkün olan en yüksek objesini incelemektedir diyen St. Thomas Aquinas, ilim ve hikmetin başı olarak ilahiyatın bütün beşeri ilimlerden önce geldiğini söyler. Ona göre evrenin mutlak sebebi olan Tanrı üzerine düşünmeyi temel amaç edinen insan hikmet sahibidir.[819] Aquinas, Tanrı'ya teistik bir perspektiften yaklaşarak O'na dair olumlayıcı bir düşünümü övmüştür hatta bunu bir erdem olarak nitelendirmiştir. Dünden bugüne Tanrı üzerine düşünen insan için ise Tanrı her zaman Aquinas'ın takdir ettiği türden bir düşünümün objesi olmamıştır. Özellikle modern birey, *Tanrı'yı düşünmek*, *Tanrı'yı bilmek* gibi kavramsallaştırmalar yapmadan önce 'Tanrı kimdir, Tanrı bilinebilir mi?' türünden birçok soruya yanıt arar. Tezin bu bölümünde bireyin Tanrı imgelerinin, onun yaşamsal durumlarını ve ruh sağlığını nasıl etkilediği üzerinde durulmazdan önce, Tanrı'nın kim olduğu, O'nun olduğu gibi bilinip bilinemeyeceği ve modern birey için Tanrı'nın ne ifade ettiği gibi hususlar tartışılmıştır. Sonrasında çok genel anlamda sınıflandırılmış iki tür

[818] Mehmedoğlu, *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*, 41-43.
[819] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999), 72.

Tanrı tasavvuruna değinilerek bunların manevi danışmanlıkla ilişkisi üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Modern birey için Tanrı'nın kavranış biçimleri oldukça çeşitlidir. "Tanrı'nın ve kutsalın kavranışı, hem insanoğlunun, hem düzenin, hem de akıl yürütme biçimlerinin sınırlarıyla doğrudan ilişkilidir."[820] Modern dönemde yaygın olarak gözlemlenen durum, inancın bireyin öznelliği üzerine kurulmasıdır. Genel olarak reddedilen şey, inançla ilgili unsurların biçimsel olarak tanımlanması ve bunun getirdiği standartlaştırılmış, sınırları ve kuralları belirlenmiş yapının kendisidir.[821]

Niedzviecki'ye göre modern insanın konformist bireyselliğinden Tanrı imgesi de nasibine düşeni almaktadır. Bireyselliğe öncelik verme konusunda mutabakat sağlandıkça geleneksel yapının ve davranış biçimlerinin geçerliliğinin bozulması kaçınılmaz hale gelmektedir. Ona göre, dini kuralların ve ritüellerin gereksizliği üzerinde duran yeni söylem belki de, "Tamam istediğin gibi olsun. Tanrı için ya da daha yüksek bir güç için değil, her şey senin için. Kendi Tanrını kendin yarat!"[822] şeklinde olacaktır. Görüldüğü üzere Niedzviecki burada konformist insanın takıntılı bir şekilde kendi gücüne olan inancına eleştirel yaklaşmaktadır. Bu bağlamda tezin içerisinde yeri geldikçe modern söylemin -özellikle Batı'da ekstrem örneklerine tanık olunan- *Kul Tanrı* imgesiyle, konformist bireyselci Tanrı imgesine eleştirel yaklaşan geleneksel söylemin Tanrı imgesi, manevi danışmanlıkla ilişkilendirilerek, danışman ve danışanın Tanrı imgesi üzerinden tartışılmaya çalışılmıştır.

İnsan, kadim zamanlardan beri Tanrı'yı anlama, O'nun neliğine dair bilgi edinme gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda felsefenin temel konularından biri olan Tanrı, hem en çok sahiplenilen hem de en az bilinen varlık olarak güncelliğini korumaktadır. Bu hususla ilgili olarak Cicero, Tanrıların Doğası adlı eserinde kurgusal karakterine şunları söyletir: "Bana Tanrı'nın varlığını veya doğasını sorsan, Simonides'in yaptığını yaparım: Tiran Hiero ona bu soruyu sorduğunda bir günlük düşünme süresi istemiş; aynı soruyu ertesi gün de sorduğunda iki gün daha istemiş; her seferinde günlerin sayısını iki katına

[820] Mirza, *Maneviyat Arayışları*, 19.
[821] Mirza, *Maneviyat Arayışları*, 18-19.
[822] Niedzviecki, *Ben Özelim*, çev. Sibel Erduman, 18-19.

çıkarınca Hiero hayrete düşüp niçin böyle yaptığını sormuş, o da 'çünkü düşündükçe konunun ne kadar belirsiz olduğunu görüyorum,' demiş."[823]

Tillich, klasik felsefenin Tanrı'yı yalnızca akıl yoluyla kavramaya çalışmasına eleştirel yaklaşır. Ona göre Tanrı'yı sadece akıl yoluyla kavrayan birey, O'nu nesneleştirmiş olur. Burada Tanrı'yı kavramak için araçsallaştırılan akıl baskın konumda olduğu için his, irade ve eylem gibi insanın diğer boyutları gölgede kalır. Böyle bir Tanrı anlayışı insanın varoluşuyla çelişir ve onu, kendisi tarafından bilinen ama derinlerde hissedilemeyen bir Tanrı'ya götürür.[824]

Tanrı üzerine söylenenlerin hiçbirinin bireyi gerçek Tanrı'ya götürmeyeceğini belirten filozoflardan biri Meister Eckhart'tır. O'na göre insan, Tanrı'nın aslen kim olduğunu, Tanrı'nın kendisi olan bir ışığın içine çekilmedikçe bilemez; Tanrı, ne kadar dile getirilmek istenirse istenilsin o hep dile getirilemeden kalır. Dilsiz bir dil, kelimesiz bir kelime olan Tanrı, Eckhart'a göre aslında tüm var olanlar da, örneğin bir taşta ya da bir kuşta içsel bir kavrayışla sezilebilir. O'nun varlığı her yeri doldurmuştur.[825] Ona göre Tanrı'ya ilişkin geliştirilen pragmatik düşünceler bireyin Tanrı'yı tüccar zihniyetiyle algılamasına neden olur ve bu da onu Tanrı'nın gerçekliğinden uzaklaştırır.

Aziz Augustinus, "Tanrım senden söz edenler ne kadar konuşurlarsa konuşsunlar dilsiz gibidirler" diyerek Tanrı'ya ilişkin gerçek bilgiye ulaşmanın zorluğuna işaret eder. Ama Augustinus, tüm zorluğuna rağmen yine de Tanrı'nın kendi gerçekliğini ona açması için yakarır. Tanrı'ya kendisinde dinlenilecek, huzur bulunacak bir varlık olarak şöyle seslenir: "Can evim seni kabul etmek için çok dar, onu genişlet! Harabe halde onu onar! (…) Ne olur Tanrım, bana benim için ne ifade ettiğini söyle!(…) Yüzünü benden saklama!"[826] Augustinus, Tanrı'yı tanımak için yakarırken yalnızca Tanrı'nın içselleştirilmiş bilgisinin insanı mutlu edebileceği inancından hareket eder. Bütün bilimleri bilen ama Tanrı'yı bilmeyen kimsenin değil, Tanrı'yı bilen ama hiçbir bilimi bilmeyen kimsenin övgüye değer olduğunu söyler; bu düşüncesini ağaç ve insan örneği üzerinden açar: Bir ağaca sahip olan ve onun meyvelerinden dolayı Tanrı'ya şükreden

[823] Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 95.
[824] Göka, *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*, 86.
[825] Echart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, 10-11.
[826] Saint Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominil Pamir (İstanbul: Kaknüs yayınları, 1999), 16.

kimse, ağacın boyundan, kalınlığından vs. habersiz olsa da fark etmez. O, ağaca sahiptir ve onunla mutludur. Ağaca dair tüm bilgiye sahip olan ama o ağacın kendisine sahip olmayan, meyvesinden yiyip, bunun için Tanrı'ya şükredemeyen kimse ise sadece kuru bir bilgiye sahiptir ve aslında mutlu değildir.[827]

Andre´s G. Nino'ya göre, Hristiyan tanrıbilimci filozof Augustine, "İtiraflar" adlı eserinde Tanrı'nın gizemiyle karşı karşıya kalan insanın iç yolculuğuna dair ipuçları verir; bu doğrultuda kendi deneyimlerini, duygularını, motivasyonlarını, ayrıntılı bilişsel süreçlerini tanımlar ve böylelikle yaşamdaki anlam ve aşkınlığa duyulan arzunun benzersiz bir örneğini sunar. Augustine, öncelikle Tanrı'nın kendi hayatındaki anlamını sorgular; bu, ruhsal gelişimini belirleyecek olan kritik bir süreçtir. O, Tanrı ile ilişkisini çevreleyen olaylara dikkat kesilerek, ahlaki ve psikolojik parçalanmasına neden olan çok sayıda şeyi tutarlı bir şekilde açıklamaya çabalar. Tüm bu süreç boyunca Augustine'in Tanrı'yla kurduğu içsel diyalog oldukça samimidir.[828] Burada hitap edilen Tanrı, ötekileştirilmeyen, bireyin tüm kalbini kendisine açtığı, ezberlenmiş, içtenlikten uzak dualarla O'na yakarmaktan vazgeçtiği yoldaş Tanrı'dır.

Kierkegaard, "Felsefe Parçaları" adlı eserinde düşüncenin nihai paradoksundan söz açar ve düşüncenin kendisinin, düşünülemeyecek bir şeyi keşfetmeyi istemesinin bir paradoks olduğunu dillendirerek *bilinmeyen* hakkında şunları söyler:

> *Anlayışın paradokslu tutkusu içinde çatıştığı, insanı ve onun kendi hakkındaki bilgisini dahi altüst eden bu bilinmeyen nedir? O, bilinmeyendir. Ama o, insanı ve bildiği başka şeyleri bildiği ölçüde, insan değildir. Öyleyse bu bilinmeyene Tanrı diyelim."*[829] *"Anlayışın paradokslu tutkusu, hep bu bilinmeyenle çatışmaktadır; bu bilinmeyen kesinlikle vardır, ama aynı zamanda bilinmeyendir ve öyle olduğu ölçüde de yoktur. Anlayış bunun ötesine geçemez ama yine de, paradoksluluğu içinde, ona uzanmaktan ve onunla uğraşmaktan vazgeçemez; çünkü onunla ilişkisini bu bilinmeyenin var olmadığını söyleyerek ifade etmek istemesi işe yaramaz zira bunu söylemek dahi bir ilişki içerir. Ama öyleyse bu bilinmeyen nedir; zira onun Tanrı olması, bize sırf onun bilinmiyor olduğunu anlatıyor değil midir?*[830]

[827] Augustinus, *İtiraflar*, çev. Dominil Pamir, 97.
[828] Andre´s G. Nino, "Spiritual Exercises in Augustine's Confessions", *Jelig Health* 47/1 (2008), 88-102.
[829] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları*, çev. Nedim Çatlı, 44.
[830] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları,* çev. Nedim Çatlı, 49.

Kierkegaard'ın dile döktüğü paradoks, insanın, Tanrı'nın ne ise o olduğu haliyle bilinemeyeceğini bile bile yine de O'nu bilmeyi arzulamasıdır. Benzer şekilde Tanrı'nın bilinemezliğine dair Schimmel de Tanrı hakkında dosdoğru bir söylemin imkân dâhilinde olmadığını düşünür ve şunları söyler: "Tanrı hakkında nasıl konuşulabilir ki? Şairler O'nu renkli imgelerle, paradokslarla, olumsuzlamalar ve olumlamalarla tanımlamışlardır; yine de bütün bunlar, Tanrı'yı gizlemekten başka bir işe yaramamıştır. O, deyim yerindeyse, 'Mutlak Bilinmeyen' dir."[831] Schimmel, Senai'nin Tanrı'yı konuşturduğu mısralarını da Tanrı'nın sırlı yapısını vurgulamak için alıntılar: "Benim o olduğuma dair zihnine her ne gelirse gelsin, Ben o değilim. Şuna benzediğimi düşünmene her ne vesile olursa olsun, ben ona benzemem. Zihninde bulunan her şey yaratılmış bir şeydir. Gerçekte bil ki ey kulum, ben Yaratanım!"[832]

Tanrı üzerine konuşmalarında, *bilinen şeyin, bilenin haline göre, bilenin içinde olduğunu* söyleyen Huxley, kadim felsefeyi anlattığı eserinde, "Sen'in benzer olduğunu keşfedebileceği 'O' nedir?" diye sorar ve bu sorunun yanıtına götürebilecek üç yol önerir: İlk yoldan yürümek isteyen insan, kendi özel 'sen'inin içine doğru bakar ve *kendine ölme* sürecine girerek, akleden kendine, arzu duyan kendine, hisseden kendine dolayısıyla kendinin bilgisine yani Tanrı'nın içerideki krallığına ulaşır. İkinci yoldan giden insan, kendi dışında var olan 'sen'lere yönelir. Onların Tanrı'yla ve Tanrı yoluyla, birbirleriyle ve kendi varlıklarıyla aralarındaki temel birliği idrak etmeye çalışır. Üçüncü yoldan yürümek isteyen insan ise 'Nihai O'na hem içeriden hem de dışarıdan yaklaşmayı dener ve böylece Tanrı'nın, deneysel anlamda, hem kendi 'sen'inin hem de canlı ya da cansız diğer 'senler'in aynı anda ortak ilkesi olduğunu idrak eder.[833]

Huxley'e göre, tümüyle aydınlanmış insan, *Tanrı'nın, kendi ruhunun en derin ve en merkezi kısmında var olduğunu* bilir. İnsanın bağımsız bir birey olma yönündeki ısrarı, Tanrı'nın birleştirici bilgisinin önündeki en zorlu engeldir. Bu engeli aşarak, iradede ve duyguda *kendine ölmek* temel erdemdir. Huxley'in üzerinde durduğu *kendine ölme* deneyimi, insanda görülen bencil ve kötücül duyguların, narsist düşüncelerin ölümüne eşdeğerdir; burada kullanıldığı şekliyle *kendine ölme* kavramının, bazı dini

[831] Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, 282.
[832] Senai'den akt: Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, 286.
[833] Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, 13-14.

uygulamalarda görüldüğü gibi, Tanrı'ya yakınlaşmak için kullanılan çileci yöntemlerle uzaktan yakından ilgisi yoktur. *Kendine ölme* süreci, insanın fiziksel ve ruhsal sağlığına zarar vermeden kendindeki kötücül duyguları yok ettiği ve böylelikle kendinde tanrısal olanı keşfettiği bir süreçtir.

Tanrı'nın gerçekte olduğu haliyle bilinip bilinemeyeceği sorunsalı felsefi açıdan sıklıkla üzerinde durulan bir konudur. Bu bağlamda Allport'un *obje yeterince açık ya da anlaşılabilir olmasa bile obje için hissedilen duyguların, niyetlerin çok açık olabileceğine* yönelik düşüncelerini hatırlamak yerinde olur. Bütün arzusunun Tanrı olduğunu söyleyen biri, Allport'a göre, Tanrı'nın sıfatlarına dair bilgi eksikliğinden muzdarip olabilir. Fakat böyle birisinin Tanrı'yı gerçekten sevmesi, O'nu hayatının her anına ortak etmesi Tanrı'ya dair bilgi edinmesinden çok daha üstün tutulur.[834]

Manevi danışmanlıkta, danışandaki Tanrı kavramının, onun Tanrı'yla arasındaki duygusal veya ilişkisel deneyimle tutarlılık gösterip göstermediği incelenmelidir. Çünkü bazı durumlarda danışanın Tanrı'ya ilişkin bilgisi, onun duygularına sirayet etmez. Örneğin Tanrı'nın kullarını çok sevdiği ve onları daima rızıklandırdığı bilgisini edinmiş bir danışan, bu bilgileri içselleştirmediği için, maddi imkânsızlıklarından ve başına gelen olumsuzluklardan dolayı Tanrı'nın seven ve rızıklandıran bir yaratıcı olduğunu gündelik hayatında hissetmez. Bu durumda danışanın bildiği Tanrıyla, tecrübe ettiği Tanrı birbiriyle tutarlılık göstermez. Hâlbuki danışanın Tanrı'ya ilişkin bilgisiyle, duyguları arasında arzu edilen tutarlılık sağlanabilirse ve bunlar sağlıklı bir şekilde içselleştirilebilirse bireyin ruhsal iyileşmesinin önündeki engeller kaldırılmış olur. Aksi gerçekleştiğinde danışanın kutsal kaynaklı iyileşme ve büyüme süreci karmaşık bir hal alır. Manevi danışmanlık sürecinde, bireylere bu tutarsızlıkları çözmeleri için yardımda bulunulabilir.

Birçok düşün insanının dile getirdiği üzere Tanrı'nın tam olarak sınırlı insan kavrayışıyla bilinemeyeceği hususunun yanı sıra bir de Tanrı'nın kendisine ilişkin yanlış anlamaların objesi haline getirilmesi durumu vardır ki bu durum, çoğun bilindiği sanılan Tanrı'ya karşı derin bir körlüğün göstergesidir. Nermi Uygur, Tanrı söz konusu olduğunda bariz şekilde belirginleşen karmaşayı şu sözleriyle ifade eder: "Tanrı'ya ilişkin toptancı

[834] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 144.

savlardan geçilmiyor ama 'Tanrı' deyince ne anlaşıldığı, 'var'ın hangi anlamda 'var', 'yok'un hangi anlamda 'yok', 'bilmiyorum'un hangi anlamda 'bilmiyorum' olduğu üzerinde ya hiç durulmuyor, ya da bindebir durulsa bile üstünkörü duruluyor, bu yüzden de tartışmalar aydınlık bir sonuca götürmüyor."[835]

Çağlar boyunca insanın Tanrı'yla süregelen ilişkiselliği içinde Tanrı'nın her neyse o olarak bilinemezliğinin yanı sıra Tanrı'nın insan eliyle yozlaştırılmış algısının birey üzerindeki olumsuz etkisi Rilke'nin "çevresinde dolanıyorum Tanrı'nın, o çok eski kulenin ve binlerce yıldır dolanıyorum; hâlâ bilmeksizin (…) Duvar gibi resimler dikiyoruz önüne, sonunda bin duvarın ardında kalıyorsun. Çünkü ne zaman yüreklerimiz apaçık görse, duaya kalkan ellerimiz yüzünü örtmekte"[836] dizelerinde gözler önüne serilir. Benzer şekilde Rumi'nin de "sevgilinin varlığı sana açılsın istiyorsan iç yüze geç, dış yüzde durma… O öyle bir zattır ki O'nu senden yine senin örtülerin kapamıştır" [837] dizeleri Tanrı'ya ilişkin birey kaynaklı yanlış anlamalara işaret eder niteliktedir. Bu bağlamda Kierkegaard da Tanrı'ya ilişkin kavrayışların yüzeyselliğinin, O'nunla kurulan ilişkinin güvenilirliğini zedeleyeceğini ima ederek Tanrı'ya dair şekilsel tutumlara yergiyle yaklaşır ve şunları söyler:

> *Bir kişi, Hıristiyanlığın orta yerinde yaşıyor ve hakiki Tanrı idesinin bilgisiyle Tanrı'nın evine, hakiki Tanrı'nın evine giriyor ama hakiki olmayan bir şekilde dua ediyorsa ve başka biri de putperestler ülkesinde yaşıyor ama bir put imgesine bakarak da olsa sonsuzluğun tüm tutkusuyla dua ediyorsa, hangisinde daha fazla hakikat bulunur? Biri, bir puta ibadet etse de hakikatte Tanrı'ya dua etmektedir; diğeriyse hakiki Tanrı'ya hakiki olmayan bir biçimde dua ediyor ve dolayısıyla hakikatte bir puta ibadet ediyordur.*[838]

Yukarıdaki pasajlarda örneklendirilen içtenliksiz Tanrı imgeleri, danışanda inanç patolojisine yol açabilir. Çünkü danışanların Tanrı'yı algılayış tarzları, günlük yaşantıları üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda manevi danışmanların, danışanlardaki sağlıksız Tanrı imgeleriyle baş edilmesi noktasında, danışanlara yardımcı olmaya odaklanmaları gerekli görülür. Ancak, manevi danışmanların ilkin yapmaları gereken;

---

[835] Nermi Uygur, *Yaşama Sanatı*, 199.
[836] Rainer Maria Rilke, *Bütün Şiirlerinden Seçmeler*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 90-91.
[837] Mevlana, *Rubailer*, çev. Hasan Ali Yücel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 55.
[838] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 74.

‘danışandaki sağlıksız Tanrı imgelerini teşhis etmek mümkün müdür?’ ‘Danışanın Tanrı imgelerinin sağlıklı mı ya da sağlıksız mı olduğunun ölçütü nedir?’ gibi sorulara yanıt aramaktır. Lindijer’e göre bu sorular, Tanrı’nın doğru algılanmasıyla ve manevi bakım uzmanlarının Tanrı imgelerini değerlendirmek için hangi tanı ölçütlerini uygulaması gerektiğiyle ilgilidir. Lindijer, bir insanda fazlasıyla kaygı ve korku uyandıran, onda sanrılar yaratan bir Tanrı imgesinin sağlıksız olduğunu söyler.[839] Bu bağlamda denilebilir ki: Din adamının/manevi danışmanın en önemli görevi dinsel simgeleri literal anlamlarının ötesinde sağaltıcı biçimde kullanarak cemaat üyelerinin/ danışanların ruhsal olarak kendilerini iyi hissetmelerini, üretici ve yaratıcı olmalarını sağlamaktır.[840]

İnsanın anlam arayışında da Tanrı faktörünün etkisi, bir Tanrı imgesinden diğer Tanrı imgesine göre değişiklik gösterir. Bu bağlamda danışanın Tanrı imgesinin onun için bir rahatlama ve huzur kaynağı mı olduğu yoksa danışanı korkutan, tehdit eden bir endişe kaynağı olarak mı işlevselleştirildiği manevi danışman tarafından bilinmelidir. Felsefi düşünme yoluyla danışandaki Tanrı imgelerinin neliği sorgulanmalıdır.

Tanrı’yla güven eksenli bir diyalog kurularak içselleştirilmiş bir dini yönelim, danışanın iyi olma haliyle doğru orantılıdır. Buna karşın sorgulanmadan kabul edilmiş ve Tanrı ile zayıf bir ilişki tanımlayan dini yönelim, danışanın iyi olma haliyle ters orantılıdır.[841] Pascal, “Düşünceler” adlı eserinde üç türlü insanın varlığından söz açar. Birinciler, Tanrı’yı bulur ve O’nun memnuniyeti için çalışır durur. İkinciler, Tanrı’yı arayan ama henüz bulamamış olanlardır. Sonuncular ise Tanrı’yı aramadan ve dolayısıyla da bulamadan yaşayıp giderler. Ona göre birinciler us’ludur, mutludur. İkinciler mutsuzdur, us’ludur. Sonuncular ise çılgındırlar.[842] Pascal’da mutluluğun ve usluluğun koşulu Tanrı’yı bulmakla özdeşleştirilir.

İnsanın yaptığı ibadetler, ondaki Tanrı imgesine ilişkin ipuçları verir. Schweitzer, nesiller boyu gelişen, değişen ibadetler üzerinden manevi danışmanlığı değerlendirir ve ibadetlerin Tanrı üzerine ne söylediğini sorgular. Ona göre manevi danışmanlıkta

[839] Daniel J. Louw, “God as Friend”: Metaphoric Theology in Pastoral Care”, *Pastoral Psychology* 46/4 (1998), 233-234.
[840] Ok, “İnanç Bakım ve Danışmanlığı”, 2/15.
[841] Halil Ekşi - Çınar Kaya (ed.), *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 23.
[842] Pascal, *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 33-34.

ibadetlerin nasıl yapıldığından daha çok hangi Tanrı'ya ve ne niyetle yapıldığı üzerinde durulmalıdır. İbadetlerin zamanlar üstü anlamları vardır. Bu bağlamda katı gelenekçi tutumlar esnetilerek çağın değerleriyle harmanlanabilir; geçmişin geleneğiyle, geleceğin vizyonu birbirine katılabilir.[843]

Manevi danışmanlıkta danışanların Tanrı imgeleri, onların kişilikleriyle, çocukluktan gelen bilişsel şemalarıyla ilişkilendirilir. Bu bağlamda yanıt aranması gereken önemli sorular vardır. Şöyle ki: 'Söz konusu bilişsel şemalardaki Tanrı imgeleri ne kadar iyileştiricidir? Tanrı'ya dair geliştirilen bilişsel yanılgılar zaman zaman gerçek bilgilerden daha rahatlatıcı olabilir mi? İbadetlerin Tanrı'ya verilen bir haraç gibi görüldüğü durumlar, danışmanlık ilişkisinde nasıl değerlendirilmelidir? Tanrı'ya yüklenen anlam, duaların, ilahilerin ve vaazların dili aracılığıyla nasıl ortaya çıkarılır? Bireydeki Tanrı imgesi zarif, yardımsever, merhametli midir; yoksa despotik, kaprisli, öfke dolu mudur?' Bu soruların yanıtlanması noktasında hem manevi danışmanın hem de danışanın felsefi tefekküre ihtiyacı vardır.[844]

Tanrı imgeleri dinamiktir. Birey, ihtiyacı doğrultusunda farkında olmadan değişik Tanrı imgelerine yaslanır. Dün daha az merhametli görülen Tanrı bu gün 'dileyene sınırsız rızık veren' olarak algılanabilir. Manevi danışmanın, danışandaki Tanrı imgelerinin içeriğini anlayabilmesi, danışanın Tanrı algılarının statik bir yapıda olmadığını kabul etmesiyle mümkündür. Dolayısıyla manevi danışman öncelikle danışanın dini yaşantıdan, inanç tecrübesinden nasıl etkilendiğini ve nasıl bir Tanrı'yla ilişki kurduğunu anlamalıdır. Ancak bu anlama sonrasında manevi danışman, danışanıyla iyileştirici bir diyaloğa girebilir.

Öznur Özdoğan'a göre inanan insanın kendisiyle olan ilişkisi, inandığı varlıkla olan ilişkisine ayna tutar. Tanrı'nın kullarını koşullu sevdiğine inanan kişinin kendine ilişkin sevgisi de koşullu olur. Bu kişi Tanrı'nın istediği gibi davrandığını düşündüğünde kendinden memnun olurken; Tanrı'nın istemediği şekilde davrandığını düşündüğünde kendisine ilişkin memnuniyetsizlik hisseder. Bu durum kişide gerginlik ve stres yaratır. Aksi olduğunda yani birey, Tanrı'nın kuluna karşı çok affedici, sevgi dolu olduğuna

[843] Carol L. Schnabl Schweitzer, "Worshıp as Pastoral Care Across the Generatıons", *Liturgy* 24/3 (2009), 45-53.
[844] Schweitzer, "Worshıp as Pastoral Care Across the Generatıons", 45-53.

inandığında kendisine ve çevresine daha pozitif yaklaşır; onlara karşı daha bağışlayıcı olur. Dolayısıyla Tanrı'ya yakınlaşan insan aslında kendisine yakınlaşır. Tanrı'yı dost olarak algılayan insan bu yolla kendisini ve türdeşlerini de dost olarak algılar.[845]

Konfüçyüs öğrencileriyle diyaloglarında, "insanı dikkatli bir çalışmaya götürmeyen bir sevgi var olabilir mi? İnsanı doğru yola götüremeyen bir sadakat var olabilir mi?"[846] diye sorar. Tanrı'nın neliğinin tartışıldığı bu bölümde Konfiçyus'un ilham ettiği bakış açısı sağlıklı bir Tanrı tasavvurunun nasıl olması gerektiği üzerine önemli ipuçları verir. Netice itibariyle manevi danışmanlıkta insan üzerinde iyileştirici etkilere sahip olmayan Tanrı imgelerinin elenmesi gerektiği söylenebilir. Bu doğrultuda iyileştirici dost Tanrı imgesi ile ötekileştirilmiş uzak Tanrı imgesinin incelenmesi yerinde olur.

4.2.1.1. İyileştirici Özne Olarak Dost Tanrı İmgesi

Maneviyat, insanlar tarafından deneyimlenen, bir dizi değer, tutum ve inançtan oluşan, insan doğasının gizemli kısmını temsil eden evrensel bir olgudur; ayrıca yönlendirici, motive edici, güçlendirici ve umut verici etkisiyle insan hayatında oldukça önemli bir yere sahiptir.[847] Tezin bu bölümünde insanın manevi boyutu ve maneviyat ihtiyacı, *iyileştirici özne olarak dost Tanrı imgesi*yle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bölüm içinde insana dost olan Tanrı'nın manevi eğilimli danışan üzerindeki sağaltıcı etkileri incelenmiştir.

İyileştirici özne olarak Tanrı, yaşam içinde bir dost, bir ruh arkadaşı olarak danışana eşlik eden Tanrı'dır. Yaratıcısının farkında olan, hayatının her anında O'nu hisseden, O'ndan yardım bekleyen, hayatta ve şu koskoca alemde yalnız olmadığını hisseden danışanın, Tanrı'yla sevgi ve güven ekseninde kurduğu birebir ilişki, zorlu yaşam koşullarıyla başa çıkmasında temel motivasyon kaynağıdır.[848] Buber'e göre, insan Tanrı'yı sevmeyi öğrendiğinde tüm tasavvurların daha üstünde ortaya çıkan bir hakikati duyumsar. Ona göre, "din esas itibariyle Tanrı'ya sıkıca sarılma edimidir. Ve bu, ne bir kimsenin Tanrı'yla ilgili olarak oluşturduğu imgeye sıkıca sarılması anlamına gelir ne de bir

[845] Öznur Özdoğan, "İnsan Allah İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005), 135-162.
[846] Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim, 92.
[847] Nahardani vd., "Spirituality in Medical Education: A Concept Analysis", 179-189.
[848] Ayten vd., *M.D.R*, 1/119.

kimsenin tasavvur ettiği Tanrı'ya iman etmeye sıkıca yapışması anlamına gelir. Din var olan Tanrı'ya sıkıca sarılmak demektir."[849] Sevginin bu derinden tecrübesi sevgilinin varlığına sonsuz bir güvenle bağlanmayı beraberinde getirir. Tanrı'ya güvenle bağlanan insan dünyasal tutsaklıklarından arınarak özgürleşebilir. Bu bağlamda Buber, kader ve özgürlüğün birbirine bağlı olduğunu düşünür. Ona göre malını, mülkünü bir kenara bırakan ve varlık huzuruna herşeyinden soyunmuş olarak adım atan insan özgür insandır; sınırlandırılmış değil tamamlanmış insandır. Özgür insan için kader, insanı presleyen bir cendere değildir; bu doğrultuda kötü kader söylemi bir safsatadan ibarettir. Buber'e göre "*sen* in dünyası kilit altında değildir. Kim bütün varlığını teksif ederek, yeniden dirilenle ilişki kurma gücüyle ona doğru ilerlerse, hürriyetine kavuşur."[850]

Varlığın ontolojik yapısının temeli olan Tanrı, *bizzat varlık*tır. Tillich'e göre, bu tanımlama dışındaki diğer tüm tanımlamalar semboliktir. Tanrı bireyi nihai olarak ilgilendiren şeyin evrensel sembolüdür. *Bizzat varlık olan Tanrı*, her şeyin aslı, temeli ve uçurumudur. Burada Tanrı'nın uçurum olmaklığı, O'nun var olan her şeyden farklılığına ilişkin Tillich tarafından kullanılmış bir metafordur. Ona göre, Tanrı hakkında doğru konuşmanın tek yolu semboller aracılığıyla konuşmaktır. Semboller bizatihi kendinden başka bir şeyi temsil ederler ve onlar pay aldıkları şeylerin gücünün ve anlamının yerine geçerler, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açımlarlar. Dini semboller, gizli kalan, açıklanamayan bir gerçeklik seviyesini aşma girişimidirler. İşte insan, bu noktada semboller aracılığıyla anlatılabilir olduğu söylenen *sınırsız öteki*yle yani Tanrı'yla karşılaşabilirse eğer, benliğinin zirvesine çıkmış, sınırlı ve verili durumunun ötesine geçebilmiş demektir.[851]

İnanan insan Tanrı tarafından sevildiğini hissetmek ister. Bu sevgi, onun için güçlü bir manevi destek kaynağıdır. O nedenle manevi danışmanlıktaki diyalojik süreçte, danışanda *seven Tanrı* imgesinin aktive edilmesi hayati derecede önemlidir. Bu bağlamda Mesih'in kendisini reddetmiş olan Petrus'la kurduğu sevgi eksenli ilişkiyi analiz eden Kierkegaard şunları söyler: "Mesih'in, İsa'yı reddetmiş olan Petrus'a nasıl baktığını düşün. Petrus'u iten reddedici bir bakış mıydı bu? Hayır. Bir annenin boş boğazlığı

[849] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 77.
[850] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 84-88.
[851] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 18-20.

yüzünden tehlikede olan çocuğuna baktığı gibi bir bakıştı. (…) Dünyanın kurtarıcısı, Petrus kendisine yardım etmek üzere koşmadı diye onu kaybedilmiş bir vaka olarak görme hatasına düşmedi. Bilakis, Petrus'u kendisi ona yardım etmek için koşmazsa kaybedilecek biri olarak gördü."[852] Kierkegaard burada sevginin, ilginin, bağışlayıcılığın ve merhametin dönüştürücü etkisini, İsa peygamberin Petrus'la ilişkisi üzerinden açımlar. Ona göre Tanrı'nın sevgisi olması gerekeni sevmek değil, olanı sevmektir ve bu yolla bireyin iyileşmesine, yeniden kazanılmasına yol açan, bağışlayıcı bir sevgidir. Birey, kendisinin kolektif sevgisizlik tarafından ayartılmasına izin vermeyerek Tanrı'yı gerçekten severse, O'nunla negatif ön yargılardan kurtulmuş bir ilişki kurabilir.

Carl Gustav Jung'a göre "eğer sıradan kişiler Tanrı fikrini kaybederse bir şey olmaz, en azından hemen ve kişisel bazda… Fakat sosyal açıdan bakıldığında, kitleler salgın halinde akıl hastalıkları geçirmeye başlar."[853] Bu görüşüyle Jung, Tanrı inancının tüm insanlar üzerinde sağaltıcı etkisi olabileceğine dikkat çeker. Ona göre eğer bir Tanrı varsa yaşam durumlarında çekilen acıdan insanı kurtarmak için vardır. Bu da gerçekten içtenlikle Tanrı'ya yönelen insanın kutsal olanı sonsuz bir mutluluk mekânı olarak görmesine yol açabilir. Bireyin Tanrı'ya doğrudan yönelişi, O'nu suizan beslemeksizin kendi hayatına aktif olarak dâhil edişi, bireye yalnız olmadığını, üstün bir güç tarafından görüldüğünü ve duyulduğunu hissettirir. Böylelikle birey Tanrı'yı dost edinerek sorunlarıyla daha rahat yüzleşir ve aldığı aşkın destekle varlığını anlamlandırabilir.

Manevi danışman için temel sorunsallardan biri danışanın Tanrı'ya ilişkin düşüncelerinin neliğidir. Bu bağlamda manevi danışmanlık ilişkisinde Tanrı'nın aslen ne olduğu üzerinde değil -ki insanın sınırlı kapasitesiyle bunu bilme ihtimali oldukça zayıftır- danışanın Tanrı imgesinin ne olduğu üzerinde durulur. Ataların 'kişi kendinden bilir işi!' söylemi, Tanrı imgeleri bağlamında danışanın ancak kendi perspektifinden bakarak, kendi kültürüne ve karakterine uygun şekilde Tanrı'yı yorumlayabileceği şeklinde anlaşılabilir. Bireyin Tanrı imgesi, onun kendini ve dünyayı algılayışını etkileyerek ruh sağlığını ve ötekiyle ilişkisini şekillendirir. Dolayısıyla, Tanrı'ya dair beslenen olumlu hislerin danışanın hayatını müspet yönde etkilediği söylenebilir. Nitekim söz konusu düşünceleri destekler tarzda Schimmel şöyle söyler: "Hadisler, Tanrı'nın, insanların

[852] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 130.
[853] Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, çev. Raziye Karabey (İstanbul: Okyanus Yayınları, 1998), 92.

O'nun hakkındaki zannına göre fiil işleyeceğini vurgulamışlardır; Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvenen bir kişinin hayal kırıklığına uğramayacağına işaret etmek için bir hadis-i kudsi, 'Ben kulumun benim hakkımdaki zannı üzereyim' der."[854]

Manevi danışmanlıkta farklı farklı Tanrı imgeleriyle danışmanlık sürecine gelen danışanlara manevi danışmanın yaklaşım tarzı aynı olmayacaktır. Bu nedenle bir manevi danışman, öncelikle danışanın Tanrı imgesi üzerine nitelikli bilgiye sahip olmalı ve bu bilgiler doğrultusunda danışanın tasavvurundaki Tanrı'nın, iyileştirici boyutuyla ön plana çıkarılmasına destek sağlayabilmelidir. Nitekim Tanrı'yla iyi ilişki kurduğunu ve O'nun tarafından sevildiğini düşünen bir danışan tüm varlıkla sevgi eksenli birliktelikler kurabilir. Tillich'e göre, "kendimize yönelik adalet, güç ve sevgi bizi aşan, bizi onaylayan bir varlıktan aldığımız, adalet, güç ve sevgide kök salar. Kendi kendimizle ilişkimiz Tanrı'yla ilişkimizin bir işlevidir."[855] Tillich insanın ancak Tanrı'dan gelen sevginin ışığında kendisini sevebileceğini söyler. Tanrı'nın bağışlayıcılığına duyduğu inanç, insanı, kendisini aşağılamaktan ve ümitsizlikten koruyabilir.

Huxley, hayatın nihai hedefinin *kurtuluş ve aydınlanma* olduğunu düşünür. Kurtuluş, kişinin, *şeylerin manevi temeli* ile uyumlu bir ilişki kurarak gerçekleştirebileceği bir aydınlanmayla mümkündür. Huxley'e göre aşkın olan Tanrı'nın aynı zamanda sevecen olduğu düşünülürse her şey çok daha güzelleşir. Böylesi bir Tanrı'ya yapılan içtenlikli ibadet, davranışı olduğu kadar karakteri de değiştirir ve bilincin dönüşümüne katkıda bulunur.[856] Hegel'e göre Tanrı'nın sadece var olduğu ve yüce bir varlık olduğu söyleniyorsa bu bizi içi boşaltılmış bir Tanrı imgesine, bir soyutlamaya götürür.[857] Bu doğrultuda Kierkegaard, Tanrı'nın tanınmasının gerekliliği üzerinde durur. Ona göre insanın kendisini kendi hiçliği içinde tanıması, Tanrı'yı tanımasının ön şartıdır ve insan ancak tanıdığı Tanrı'ya ihtiyaç duyar. Kierkegaard'da Tanrı'nın tanınması, O'nun iyileştirici pozisyonuyla yakinen bilinmesi şeklinde yorumlanabilir. Tanrı'ya ihtiyaç duymak, "iyi günde kötü günde, hastalıkta sağlıkta, hep seninle, asla sensiz değil"[858] diyerek Tanrı'ya seslenebilmektir. Bu doğrultuda Tanrı, insan ruhunun en temel ihtiyacı

[854] Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, 281.
[855] Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 122.
[856] Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, 38.
[857] Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu, 159.
[858] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 44.

olarak görülür. Böyle bir Tanrı, başka bir varlığın yerine ikame edilmesi yoluyla boşluğu doldurulamayacak olan yegâne varlıktır.

"Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri" adlı eserinde Annemarie Schimmel, *ruhun uyanışı* için maddi şeylerin tetikleyici olabileceğini yani görünen özdeksel şeylerin insana tanrısal olanı hissettirebileceğini vurgular ve şöyle söyler: "Hayatın manevi yönlerinin ancak duyusal şeyler aracılığıyla kendisini gösterebileceğini akıldan çıkarmamalıyız. Hintli Müslüman şair Galip'in terennüm ettiği gibi 'rüzgâr ancak çimenlerin hareket etmesi sayesinde' görülür."[859] Schimmel'e göre Tanrı'nın, yeryüzünde duyusal olan yoluyla algılanan çeşitli işaretleri vardır, çünkü insan kalbi -Tanrı bütün biçim ve imgelerin ötesindeyse de- tanrısal olanı bir an için bile olsa görme özlemi duyar ve şu ya da bu biçimde tanrısal olana dokunmayı ümit eder.[860] Belki de insan için "duyulmak istenen, Tanrı korkusu yerine, doğanın gücünde ve evrenin açıklanamazlığında yatan büyüleyici tanrısallıktır."[861]

Yukarıda betimlenen *büyüleyici tanrısallık* kavramlaştırması, Gilson'un metinlerinde "Kendimizi bir okyanusun enginliği, dağların değişmeyen sağlamlığı veya yaz ortasında yıldızlı bir semânın esrarengiz görünümü karşısında bulduğumuz zaman, Tanrı birçoğumuza hiçbir zorlama olmadan kendini sunmaktadır. Aşkın olanı düşünmeye ileten bu duygular, yalnız kalınan anlarda derinleşir"[862] şeklinde ifade edilir. Tanrı'nın merhametinin kendisini kucaklayacağına yürekten inanan kişi için Tanrı, yalnızlığını alaşağı edecek olan dost Tanrıdır.

İnsan, dünyasal yaşamında korkularıyla, kaygılarıyla boğuşurken kendisine güvenli bir liman arar ve bundan dolayı aşkın olana yönelir. Birey dua yoluyla Tanrı'yla birebir diyalog kurarak kendisini teskin edebilir. Allport'a göre insan, korkularının ya da arzularının belirleyiciliğiyle farklı farklı Tanrı imgeleri üretir. Bazen Tanrı'nın bütün fırtınaları dindirmeye gücü yeten *Kadir-i Mutlak*, yaratılmamış yaratıcı olduğu düşünülür. Tanrı güven ihtiyacı duyan güçsüz bireyin kolu kanadı olur. Bazen, sevgiye, ilgiye ve bilgeliğe ihtiyaç duyan birey için Tanrı, aşk'ın ve bilgeliğin ta kendisi olarak tasavvur

[859] Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, 13.
[860] Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, 13.
[861] Mirza, *Maneviyat Arayışları*, 53.
[862] Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 95.

edilir. Günahlarından mustarip birey içinse O, yegâne kurtarıcıdır. Allport'a göre, bireyin Tanrı'ya yaklaşımı tamamıyla kendi mevcut ihtiyaçları tarafından belirlenir.[863]

Manevi eğilimli bir danışanla diyalog kuran danışman, her zaman bir üçüncü varlığın yani danışanın tasavvurundaki 'aşkın güç'ün görüşmelerde hazır bulunduğunun bilincinde olmalıdır. Çünkü bu üçüncü varlık pusulanın rotasını belirleyen gerçek rehberdir.[864] Dolayısıyla, asıl manevi danışmanın Tanrı olabileceği unutulmaması gereken bir husustur. Müslümanların kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'de, 'el-Hadi' ismiyle Allah kendisini yolunu şaşırmışlara rehberlik eden sıfatıyla tanımlar.[865] Nitekim insanların kendilerini dinleyen, anlayan, onların yanında olduğunu hissettiren bir varlığa ihtiyaçları vardır. Kuran-ı Kerim'de kendisinin kuluna şah damarından daha yakın olduğunu, dua edenin duasına icabet ettiğini söyleyen, 'Allah kuluna yetmez mi?' diye soran Tanrı, İslam dininin değerlerini kabul eden danışanlar için baş aktör kabul edilebilir.

Yukarıdakine benzer bir analoji diğer dinlerin müntesipleri ve kutsal kitapları arasında da kurulabilir. Dolayısıyla Tanrı'nın, manevi danışmanlık görüşmelerinde ikinin üçüncüsü olarak hazır bulunduğu söylenebilir. Kendisine inananlar için Tanrı, koruyup kollayan, her şeyi gören ve merhametiyle kuluna destek olan aşkın varlık olarak diyaloğun sessiz müdâhili olur. Bu bağlamda dua, tövbe gibi birçok dini başa çıkma yöntemi danışan için sağaltıcı olabilir. Burada felsefenin işlevi, Tanrı'ya dair kanıksanan bilişsel yanılgıların tespit edilmesi noktasında danışana eleştirel bakış açısı kazandırmaktır. Böylelikle çarpıtılmış dini/manevi düşünceler, danışana zarar veren dini ön kabuller bilişsel olarak yeniden yapılandırılabilir.

Tanrı'yla diyalog halinde olan insan Tanrı'dan birşeyler beklerken, Tanrı'nın da kendisinden birşeyler beklediğini düşünür. Bu karşılıklı beklenti hali, ilişkinin pratik boyutunu şekillendirir. Böylelikle Tanrı, insanın tüm hayatına dâhil edilmiş olur. "Efendilerin en iyisi olan Tanrı yalnızca doğru yönelim bekler"[866] diyen Leibniz, *doğru yönelim* kavramını kullanırken, sorumluluk bilinciyle Tanrı'ya yönelmeyi kasteder.

[863] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 29-31.
[864] Liz Budd Ellmann, "Yönetim Kurulu Toplantı Odasında Manevi Rehberlik", çev. Ömer Çolakoğlu, *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, ed. Robert Frager (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2009), 201.
[865] Bekir Topaloğlu, "Hadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Temmuz 2021).
[866] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin (İstanbul: Çağdaş Yayıncılık, 1999), 51.

Leibniz, Tanrı'nın, kendisine yönelen insana karşı asla ilgisiz kalmayacağını söyler. İnsan için gerekli olan Tanrı'ya tam bir istekle yöneliştir. Nitekim Tanrı'nın istediğini isteyen kişi Tanrı'ya gerçek bir sevgiyle bağlanır. Bu sevgi, Tanrı'nın istemiyle başa gelen iyi ya da kötü her şeyden hoşnut olmayı gerektirir. Ona göre insan, usunun yettiğince Tanrı'nın görünür istemine göre davranmalıdır ve özgecil davranışlarla genelin iyiliğine katkıda bulunmaya çalışmalıdır. İnsanın Tanrı'yı sevmesi, kendisini O'na vermesi çok güzeldir. Çünkü insan, ancak Tanrı yolunda kendini bulur; ruhlar arası bir ilişkiyle Tanrı'nın ruhuna ulaşarak gerçek aşkı tecrübe eder. Benzer şekilde Tanrı da, somut olmayan nice yollar aracılığıyla insanla iletişime geçer ve kendisini ona sevdirir.[867]

Leibniz'e göre mutlak yöneticilerin en adaletlisi ve en iyi yüreklisi olan Tanrı, kullarını tümüyle mutlu kılabilmek için yalnızca sevilmek ister. Tanrı'nın dostluğunu kazanmanın en kestirme yolu, O'nu sevmek ve O'nun yarattıklarına karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmektir.[868] Bu doğrultuda Leibniz Tanrı'nın da insanı çok sevdiğini ve ona karşı sorumluluk bilinciyle hareket ettiğini düşünür ve bu hususta şunları söyler:

> *Tanrı'nın bizi ne çok sevdiğini, bizi ilgilendiren her şeyi ne büyük uyarlıkla hazırladığını, serçelere bile özen gösteren Tanrı'nın kendisi için en değerli ussal varlıkları gözden uzak tutmayacağını, başımızdaki tüm saçların sayılmış olduğunu, yerle gök yok olsa bile Tanrı sevgisiyle kurtuluşumuzun düzeninin yok olmayacağını, (...)Tanrı'nın kendisini sevenler için hazırladığı mutluluğa yakın herhangi bir şeyi duyularımızın da, düşüncemizin de hiç tanımamış olduğunu bize gösteren yalnızca O'dur.*[869]

İnanan insan için Tanrı *sadra şifa veren* varlıktır. Bu özelliğiyle O, güzel niyetlerle yapılan eylemleri, kötü sonuçlar doğursalar bile, her zaman ödüllendirir. Çünkü eylemden önce niyet gelir. Eckhart'a göre Tanrı, eserlerin içindeki ruha bakar. [870] Böyle bir Tanrı, danışan için iyileştirici özne olan dost Tanrı'dır. Her zaman insanın yanı başında olan dost Tanrı Mevlana'nın dizelerinde de şu şekilde dile dökülür: "Ey hacca gidenler! Neredesiniz, neredesiniz? Sevgiliniz buradadır; geliniz, geliniz! Sevgiliniz, sizin komşunuz; hem de duvarı duvarınıza bitişik komşunuz! Hal böyleyken siz, çöllerde

[867] Leibniz, *Monadoloji*, 51.
[868] Leibniz, *Monadoloji*, çev. Afşar Timuçin, 83.
[869] Leibniz, *Monadoloji*, çev. Afşar Timuçin, 83.
[870] Echart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, 47.

sersem sersem dolaşıyorsunuz!"[871] Mevlana "Divan-ı Kebir"de Tanrı'nın iyileştirici özne oluşuyla ilişkili olarak, "O'ndan gelen her iş gerçektir, lâyığız ona, buyruğu yürür onun; bütün hastalıkları iyileştirir o, bütün kederler, bütün usançlar, lütfuyla geçer gider"[872] der.

Kierkegaard, uğruna yaşayıp ölebileceği bir fikir arayışında, kendisi için Tanrı'ya doğru giden bir yol çizer. Bu bağlamda bilmek ve eylemek arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre, ihtiyaç duyduğu şey, neyi bilmesi gerektiği değil neyi yapması gerektiğidir. O, bu konuyla ilişkili olarak, "eğer benim için ve hayatım için hiçbir derin önemi yoksa Hristiyanlığın anlamını açıklayabilmenin bana ne yararı dokunurdu; eğer hakikat onu tanıyıp tanımadığım umurunda olmaksızın bütün çıplaklığıyla önümde duruyorsa ve bende güvenli bir dindarlık yerine korkudan titreme yaratıyorsa bana ne yararı dokunurdu?"[873] diye sorar. Kierkegaard bu bağlamda *görevi kendisi olmak olan 'ben'in umutsuzluktan ne zaman tümüyle kurtulacağını* sorgular. Ona göre Tanrı'yla içten bir şekilde ilişki halinde olmak kendin olmaktır. Tanrı'nın yarattığı 'sen'e yabancılaşmak ise kendin olmamaktır. İşte umutsuzluk burada başlar. Böylece 'ben' topyekün sonlu olana indirgenmek suretiyle yitirilir. Kişi bu 'ben'in etrafındaki çokluk içinde unutuş pınarından içer ve kalabalıkta bir sayıya dönüşür; sonsuz olandan yoksun kalır. Böyle bir insanın 'ben'i, *otantik ben* değildir, bir kopyadır ve *Tanrı için olan ben*den fersah fersah uzaktadır. Onun, dışsalların gölgesinde kalarak, tanıdığını sandığı 'ben', paltosunu kendi sanan adamın 'ben'idir.[874]

Kierkegaard, Tanrı'yı öğretmen olarak değerlendirdiği diğer pasajlarda, insanın özgür halde yaptığı özgür olmama seçimlerini eleştirerek Tanrı'nın neliğine ilişkin şunları söyler:

> *Ona bir kez daha koşulu ve yanısıra hakikati veren öğretmene ne diyeceğiz? Ona kurtarıcı diyelim; zira gerçekten de öğrenciyi özgür olmama durumundan kurtarır, kendisinden kurtarır. Ona serbest bırakıcı diyelim; zira gerçekten de kendi kendini tutsak etmiş kişiyi serbest bırakır; kimse bu derece korkunç bir tutsaklık yaşamamıştır; hiçbir tutsaklıktan kurtulmak, bireyin kendi kendisini tutsak bıraktığı tutsaklıktan kurtulmak kadar olanaksız değildir! Ama yine de, bu dahi durumu*

[871] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 658.
[872] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2501.
[873] Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, 168.
[874] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 167-70.

yeterince anlatmaz, zira öğrenci özgür olmayışıyla aslında bir şeyden suçlu durumuna düşmüştür ve eğer öğretmen öğrenciye koşulu ve hakikati veriyorsa, işlenen suçun karşılığı olan gazabı uzaklaştıran bir barışçıdır elbette.[875]

Kierkegaard'ın Hristiyan teolojisinin izlerini taşıyan tespitinde insan, kendi hatasından dolayı hakikat yoksunluğuna duçar olmuşken Tanrı, barışçıl, özgürleştirici özne olarak onun kurtarıcısıdır. Bu bağlamda Kierkegaard, Tanrı'yı, kendisini göstermek üzere harekete geçirenin ne olduğunu sorgular. Ona göre, Tanrı, sanki kendisi sessizliğe tahammül edemeyip konuşmaya başlama zorunluluğu duymuş gibidir. Kierkegaard'a göre, eğer bu varsayım doğruysa O'nu harekete geçiren yegâne gücün ancak sevgi olduğu söylenebilir. Dolayısıyla sevmek, Tanrı'nın başat özelliğidir. [876]

Tanrı'yı sevmenin ve Tanrı tarafından sevilmenin insan hayatı için nekadar değerli olduğuna Antik Yunan felsefi yazınından da örnekler getirilebilir. Platon'un "Şölen" adlı eserinde, Diotima ile Sokrates'in arasında geçen diyalogda, Tanrı'nın, bir ömrü yaşanmaya değer kılan dolayısıyla insanın en derin açlığını gideren salt güzellik olarak resmedildiğine şu cümleler aracılığıyla tanıklık edilir:

İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu, sevgili Sokrates işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer! (...) Günün birinde onu görürsen, hiçe sayarsın artık altınları, süsleri püsleri, o şimdi aklını başından alan güzel çocukları, delikanlıları, hep yanlarında kalmak, yüzlerine bakmak için seni de herkes gibi yemekten içmekten eden sevgilileri. Düşün ne olur, bir görebilse insan güzelliğin kendini; her şeyden soyunmuş, arınmış, katıksız! İnsanın tenine, bedenine, rengine, daha bir sürü ıvır zıvırına bulanmış güzelliği değil bir tek görünüşüyle Tanrı güzelliğini![877]

Tanrı'nın seven ve sevilen olarak insan yaşamına müdahil oluşu ve güzelliğin kaynağı olarak idrak edilişi ancak kişinin onu bulma yolunda emek sarf etmesiyle mümkün olabilir. Ayrıca Tanrı'yı bulma yolunda sarf edilen çaba, insanın kendisini bulmasına da aracılık eder. Buber, insanın, kemâle, sadece *tabiatı icabı 'o' olamayacak 'sen'* ile yani Tanrı'yla doğrudan ilişki içinde erişebileceğini söyler.[878] Ona göre dünya içinde kalınırsa Tanrı bulunmaz fakat dünyanın terkiyle de Tanrı bulunmaz. Kişi, 'sen'e doğru bütün

[875] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları,* çev. Doğan Şahiner, 21.
[876] Kierkegaard, *Felsefe Parçaları,* çev. Doğan Şahiner, 28-29.
[877] Platon, *Şölen*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat, 49.
[878] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 102.

varlığıyla atılırsa ve dünyanın bütün varlığını ona taşırsa işte ancak o zaman Tanrı'yı bulabilir. Tanrı'yı bulmak için kişinin önce yola koyulması ve bu yolun, o yol olmasını dilemesi gerekir. Çünkü kişinin Tanrı'yı bulma isteği ne kadar yoğun olursa, O'nu bulma olasılığı da o oranda artar. Bu bağlamda Buber bir *sen duyusu*ndan bahseder. Bu *sen duyusu* ancak *sonsuz sen*i bulunca doyurulur. Fakat insanın bu *sonsuz sen*i arayışına karşılık olarak *sonsuz sen* olan Tanrı da insana kayıtsız kalmaz. Tanrı da insana ihtiyaç duyar. Dua eden insan, yakarışıyla Tanrı'ya tesir edebilir.[879] Tanrı insan tarafından tesir altında kalmayı murat edebilir.

George Berkeley, doğanın tutumluluğunda ışıldayan bilgeliğin ve iyiliğin tanrısal belirtilerinin hayranlıkla izlenebileceğini söyledikten sonra *her şeye gücü yeten tin* üzerine derin düşünmenin gerekliliğine vurgu yapar. Ona göre, Tanrı iyiliği ve kötülüğü her yerde görür; nereye gidersek gidelim bizimledir; bizi kollar, yiyelim diye ekmek, giyelim diye giysi verir; en gizli düşüncelerimizde yanı başımızdadır.[880] O, dost Tanrı'dır. Dost Tanrı'yla kurulan iletişimde sadece tazimde bulunulmaz. Birey, yaşamın keşmekeşinden, anlamlandıramadığı gerçekliklerden, tüm olumsuzluklardan canı daraldığında O'nunla, *kimi zaman O'ndan yine O'na kaçarak* iletişime geçer. Tanrı'yla insan arasında deneyimlenen bu türden bir iletişim, gösterişli şekilselcilikten uzaklaşılarak kurulmuş kanlı-canlı bir iletişimdir.* Tanrı'yla bu şekilde diyalog kuran kimse için Tanrı iyileştirici öznedir.

4.2.1.2. Ötekileştirilmiş Özne Olarak Uzak Tanrı İmgesi

Etkisiz özne olarak ötekileştirilmiş Tanrı imgesi, içeriğiyle deistik Tanrı algısını çağrıştırır. Gilson'a göre kartezyanizmin tabiî kelâmının en başta gelen tarihî etkisi, dinî ibadetin objesi olan Tanrı ile felsefî düşüncenin ilkesi olarak kabul edilen Tanrı'nın bir kez daha birbirinden koparılması olmuştur. İnsan, bir aşk ve huzur simgesi olan Tanrı'ya

[879] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 101-107.
[880] George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Tuna (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 134.
*Yönetmenliğini Norman Jewison'un yaptığı *Damdaki Kemancı* adlı müzikalin başrol oyuncusu olan Tevye, Tanrı'yı her anına dâhil eden fakir bir Yahudi rençberdir. Her ne kadar Tanrı'yla kurduğu ilişkide geleneksel dini algıya göre absürd karşılanabilecek tutumlar olsa da Tevye, Tanrı'yla olumlu ya da olumsuz her an diyalog halindedir ve her şeyi yalın olarak Tanrı'yla paylaşma şekli dikkate alındığında Teyve'nin Tanrı'yla kurduğu ilişki *dost Tanrı*'yla kurulan diyaloğa iyi bir örnektir. Bk. Norman Jewison, *Damdaki Kemancı* (Film,1971), 02:55:10-02:55:30.

yabancılaşmıştır. Dinî ibadetin objesi olarak deistlerin Tanrısı, İbrahim, İshak ve Yakub'un yaşayan Tanrısının bir hayalinden başka bir şey değildir; salt felsefî düşüncenin objesi olarak da bu Tanrı, saat yapımcısından farksızdır.[881] Böyle bir Tanrı bireyin düşüncesinde var olan fakat onun hayatının hiçbir alanına müdâhil olmayan Tanrı'dır.

Cicero, "*Tanrıların Doğası*" adlı eserinde, eserin başkarakterlerinden biri olan Cotta'nın üzerinden ötekileştirilmiş Tanrı imgesini şöyle eleştirir:

> *Onların Tanrısı kimseye bir şey bağışlamaz, her hangi bir lütufta bulunmaz ve ilgisizdir, hiçbir şey yapmaz. İnsanlara hiçbir iyilikte bulunmayan ve onlara karşı hiç sevgi beslemeyen böyle bir Tanrı varsa, uğurlar olsun ona!"*[882] *"Tanrılara ilişkin ululamalar ancak Tanrılar bundan memnun oluyorsa yapılır. Bu türden güzel hisler, ancak ölümsüz Tanrılar tarafından insanoğluna bir iyilik bahşedildiğinde saf ve samimi bir şekilde ortaya çıkar. Ama Tanrılar insana yardım edemiyorlarsa ya da yardım etmek istemiyorlarsa ve insana karşı tamamen kayıtsız kalıp onu hiç umursamıyorlarsa o halde insan niçin Tanrılara tapmak zorunda olsun ki?*[883]

Cicero, yukarıda alıntılanan sözleriyle insan üzerinde sağaltıcı etkisi bulunmayan ötekileştirilmiş, uzak Tanrı imgesinin insana herhangi bir yararı olamayacağını dillendirir. Nitekim böyle bir Tanrı, insanı mutluluğa ulaştırıcı tüm özelliklerinden yalıtılmış bir Tanrı'dır.

Cicero'dan çağlar sonra Aldous Huxley, modern çağda deformasyona uğramış Tanrı kavrayışlarını yukarıda söz konusu edilen etkisiz, uzak Tanrı imgesiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda Huxley, geleneksel kutsal metinlere aşinalığın zamanla bir çeşit saygıyla karışık aldırışsızlığa, bir ruh bilinçsizliğine ve kutsal sözcüklerin anlamına karşı içsel bir sağırlığa dönüştüğünü yazar.[884] Huxley'e göre insanın gösterişli bir saygıyla seslendiği Tanrı'yı içselleştirememesi ya da O'nu aşırı yücelterek aslında ötekileştirmesi bireyi Tanrı'nın sesine karşı sağır kılar. O nedenle öncelikle sorgulanması gereken husus, Tanrı'nın birey için ne ifade ettiği ve bireyin hayatına ne şekilde dâhil edildiğidir.

---

[881] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, 80.
[882] Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, 161.
[883] Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu, 37-38.
[884] Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çev. Mutlu Yetkin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 5.

Buber, Tanrı kavramının 'tüm beşeri sözcüklerin en ağır yüklü olanı' olduğunu söyler. Ona göre hiçbir sözcük bu kadar kirletilmemiş ve bu denli kötürüm bırakılmamıştır. İnsan bu ötekileştirilmiş Tanrı tasavvurundan ancak Tanrı'ya 'o', 'o' diye yakarmaktan vazgeçip 'sen' diye seslenebildiğinde kurtulur ve böylelikle gerçek Tanrı'ya ulaşır.[885] Artık orada uzak tanrılar çokluğu değil içtenlikli diyalogla kendisine seslenilen tek hayat sahibi Tanrı vardır. Fakat bu samimi birliktelikten mahrum kalan modern birey bir yandan Tanrı'yı dinin merkezine koyarken diğer yandan Tanrı'yla kendisi arasında kurduğu ilişkiyi tahrip ederek O'nu ötekileştirmektedir.[886]

Buber, Tanrı'yı ötekinin en kusursuz örneği olarak gören Sartre'ın *Tanrı'nın bir zamanlar bize konuştuğu ama şimdiyse suskun olduğu* yönündeki eleştirisini, uzaklaştırılmış Tanrı tasavvuruna örnek gösterir. Buber'e göre varlığı anlamlandırma çabası içerisine giren modern bireyin aşkın olanın sessizliğiyle karşılaşması, onu derin bir çaresizliğe sürükler. Ancak Buber bu sessizliğin müsebbibinin Tanrı olmadığını söyler; asıl sebep Tanrı'yla gerçek bir karşılaşmanın eksikliği, O'nunla kurulması arzulanan 'ben-sen' ilişkisinin yokluğudur. Bu doğrultuda Tanrı'nın insana ya da insanın Tanrı'ya karşı suskunluğu, nesneleştirilmiş, ötekileştirilmiş bir Tanrı tasavvurunun tezahürüdür.[887] Buber'e göre "Tanrı'yı bilen herkes haşyet duyan bir kalpteki Tanrı'nın uzaklığının ve susuzluğunun ıstırabını da bilir, fakat bu, onun varlığının kaybolması değildir. Sadece biz daima orada değilizdir."[888]

Buber'e göre insan, güneşe bakabildiği gibi zihin gözüyle Tanrı'ya da bakabilir. Fakat bu bakışta zaman zaman insanın kendi varlığıyla Tanrı'nın arasına giren ve görmeyi engelleyen bir şey vardır. İşte o engelin zuhuruyla birlikte 'ben-sen' ilişkisi 'ben-o' ilişkisine evrilir. Böylelikle yeryüzüne ulaşmayı arzulayan göğün ışığı tutulmuş olur. Fakat Buber'in ümitvar söylemi, Tanrı'dan gelen ışığın tutulmasının temelli bir sönüş olarak değerlendirilmesine izin vermez. Nitekim Tanrı'yla insan arasındaki tutulma şayet istenirse ortadan kaldırılabilir, insan yeniden ışığa yani Tanrı'ya kucak açabilir. Tek yapması gereken Tanrı'dan vazgeçmek yerine, yerle gök arasında sözün tekrar işitileceği

[885] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 20.
[886] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 29.
[887] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 83-85.
[888] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 119.

ân'a doğru varoluşsal olarak harekete geçmektir.[889] Buber'e göre Tanrı *şimdi ve burada olan*dır. Bilinmeye değer olan tek Tanrı, bilinmeyen; hakkında konuşulmaya değer olan tek Tanrı, hakkında konuşulamayan Tanrı'dır. Bu haliyle O, konuşma, bilgi ve hatta tecrübe objesi değildir. Ondan bahsedilemez ama onunla konuşulabilir; O, görülemez ama dinlenebilir. Tanrı ile mümkün olan tek ilişki, ona hitap etmek ve onun tarafından hitap edilmektir.[890]

Dünyadaki her 'sen,' tabiatı gereği tekrar tekrar şeyliğe geçmeye zorlanır. Fakat sadece bir tek ilişkide bitmez tükenmez bir 'sen' vardır. Bu 'sen' Tanrı'dır. Buber'e göre Tanrı'ya 'sen*'* derken, yaratan, vahyeden ve günahtan kurtarıcı fiiller vasıtasıyla biz insanlarla doğrudan ilişkiye giren ve böylece bizim de kendisiyle doğrudan ilişki içine girmemizi mümkün kılan varlığı kastederiz. Tanrı'yla diyalog, gündelik olanın ötesinde, uzaklarda cereyan eden, gizlilik içinde gerçekleşen bir diyalog değildir. Tanrı'nın insana seslenişi hayatlarımıza, dünyamızı saran tüm durumlara nüfuz eder. Onu işitmek için Tanrı'nın sesini gürleştirmesine gerek yoktur. Gerekli olan bizim onu duyabilmek için kulaklarımızı açmamızdır.[891]

Varoluşçu filozof Kierkegaard için Tanrı'ya doğru alınan karar ebedi uyanıştır. Bir serçe, bir sinek yahut zehirli bir böcek, boşa harcanmış ya da kayıp bir yaşam değil Tanrı'nın ilgisinin bir nesnesidir. Fakat insan, aşkın olanla dolaysız iletişime girmekte acemidir ve bunun yerine geleneklere ve başkalarının sesine kulak verir.[892] Kierkegaard'a göre Tanrı, üzerine çalışılacak bir nesne değil ilişki kurulacak bir öznedir. Tanrı'yı tanımak ve bilmek için nesnel akıl yürütmelerle değil, içe dönüklüğün sonsuz tutkusuyla O'na yönelmek gerekir.[893] Bu sözleriyle Kierkegaard modern okuyucuya 'kendi Tanrı'nı kendi içselliğinde bul ve O'nu kanıtlamaya çalışmaktan vazgeç!' der gibidir.

Bireyin Tanrı'yla ilişkisinde yaşadığı çatışkılar, onun dini inançlarını içselleştirmesini ve manevi kaynaklardan destek almasını zorlaştırabilir. Bu doğrultuda manevi

[889] Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 147-149.
[890] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 26.
[891] Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, 146-147.
[892] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 30.
[893] Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter, 73.

danışmanlıkta kullanılan teknikler aracılığıyla, danışandaki ötekileştirilmiş Tanrı imgesinin yerine iyileştirici pozisyonuyla ön plana çıkan dost Tanrı imgesi geçirilebilir. Tanrı'nın sessizliğinden yakınan ve O'nun varlığını yakinen hissedemediği için acı çeken bir danışanın bu hususlardaki sorgulayıcılığı manevi danışmanın dikkatle üzerinde durması gereken hususlardandır. Danışandaki aşırı günah endişesi ya da yaptığı ibadetlerin değersiz bulunabileceği korkusu dini olanın ciddi bir stres kaynağı olarak tecrübe edilmesine neden olabilir. Bu tür durumlarda öncelikle manevi danışmanla danışan arasında içtenlikli bir diyalog kurulması arzu edilir. Bu doğrultuda manevi danışman, tıpkı Sokrates'in doğurtma yönteminde yaptığı gibi, çeşitli sorular aracılığıyla danışanın Tanrı imgeleri hakkında bilgi edinebilir. Bu bilgi doğrultusunda manevi danışman, danışanın kendini açmasına, kendi Tanrı algısını idrak etmesine ve bu algılara eleştirel bir gözle yaklaşmasına destek sağlayabilir.

Manevi danışmanlıkta, danışandaki olumsuz Tanrı imgelerine neden olan faktörlerin anlaşılması noktasında, danışmanla danışan işbirliği halinde çeşitli sorulara yanıt arayabilirler. Örneğin; "Acaba Tanrı'nın sessizliği bizim kendi sağırlığımızdan mı kaynaklanıyor? Bu sessizliği başka bir şekilde yorumlamak mümkün mü? Tanrı'nın suskunluğuna seni inandıran süreç nasıl gelişmiş olabilir? Tanrı acaba seninle farklı yollardan iletişim kuruyor olabilir mi?"gibi...[894] Bu tür sorular aracılığıyla danışanın içinde bulunduğu zihinsel ve ruhsal durum daha anlaşılır hale getirilebilir. Yalnız, Tanrı'ya ya da diğer dini fenomenlere ilişkin tecrübe edilen derin şüphe durumlarında, manevi danışmanın kendisinin Tanrı'yla kurduğu ilişkiye zarar gelebileceği yönünde paniğe kapılmadan, kendi sorgulayıcılığını da devreye sokarak danışanıyla diyalog kurması daha gerçekçi bir iletişimin doğmasına imkân sağlayabilir. Burada unutulmaması gereken; ancak kendi öz farkındalığını geliştiren ve kendi Tanrı imgesi üzerine derinlikli olarak düşünebilen manevi danışmanların, danışanlarına gerçekten destek olabileceğidir.

Manevi danışmanlık, Tanrı'ya yabancılaşan danışanın aşkın olanı yeniden keşfetmesine, O'nunla sevgi eksenli bir diyalog kurabilmesine ve böylelikle uzaklaştığı Tanrı'nın inayetini yeniden yanında hissedebilmesine vesile olarak danışanın ruhsal sağaltımına

[894] Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı", *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 91.

destek sağlayabilir. Nitekim manevi danışmanlık, uzlaştırma fonksiyonuyla danışan-Tanrı ilişkisini yeniden sağlıklı şekilde kurmayı amaçlar.[895] Bu doğrultuda olumsuz Tanrı imgelerini ortadan kaldırmak manevi danışmanlığın asli görevlerindendir.

4.3. Kötülük Problemi ve Tarihi Arkaplanı

Din felsefesinin temel konularından olan kötülük problemi birey tarafından görmezden gelinecek, ötelere itilebilecek bir problem değildir. Bireyin günlük yaşantısında dolaylı olarak ya da doğrudan karşılaştığı olumsuzlukları kapsayan bir sorunsal olarak kötülük problemi, onun ruhsal dengesini sarsan, Tanrı'yla kurduğu ilişkiye zarar veren çeşitli çatışkıların zemininde yatar.

İnsanın dünyasal varoluşu zorlu yaşam koşullarıyla, acı veren yoksunluklarla, devasız hastalıklarla ya da ölüm gibi bir realiteyle yüzleşmek zorunda olduğu bir düzlemde tecrübe edilir. O nedenledir ki amacı danışanlara manevi açıdan destek sağlamak olan manevi danışmanlar için kötülük problemi, üzerinde durulması elzem konulardandır. Tanrı'ya inanan danışanların Tanrı'yı dost Tanrı olarak içselleştirmeleri ve O'nu kendilerine yakın hissetmeleri için bu köklü problemin danışanların günlük hayatına yansıyan versiyonlarıyla yüzleşilmesi gerekmektedir. Böylelikle danışanda bilinçli bir maneviyat algısının oluşumuna katkıda bulunulabilir. Bundan dolayı tezin son bölümü kötülük problemine tahsis edilmiştir. İlkin kötülüğün neliği ve kötülük probleminin tarihi arkaplanı üzerinde durulmuş sonrasında mevcut teodiselere ilişkin açıklamalar yapılmıştır. Bu ön hazırlığın akabinde kötülük probleminin manevi danışmanlıkla ilişkisi tartışılmıştır.

'Kötülük' kavramı, genellikle kaygı uyandıran, korku veren, zararlı olan, iyinin karşısında yer alan ve mutluluğa engel olan şeyleri nitelemek için kullanılır. Bu bağlamda kötülük, doğadan gelen ya da insanın iradi eylemleri sonucu gerçekleşen, insana ve diğer var olanlara zarar veren ve onların yaşamını sekteye uğratan durumların hepsini kapsar. Kötülüğün birçok çeşidi vardır. Bunlardan ilki olan doğal kötülükler, insanın karşısında edilgen kaldığı doğadan kaynaklanan kötülüklerdir. Bir volkan patlaması ya da tusunami felaketi bu kategoride değerlendirilebilir. Sonlu ve sınırlı varoluş da metafizik kötülük bağlamında ele alınabilir. Bir sonraki kötülük türü ahlaki kötülüktür. Bunlar bilinçli insan

[895] Koç, *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*, 77.

eylemlerinin sonucu meydana gelirler. Soykırım, işkence, cinayet bu kötülükler arasındadır. Bu bağlamda Goethe, kötülüğün yeryüzündeki yadsınamaz varlığını ve göreceliliğini karamsar bir şekilde şöyle dillendirir:

> *Her şeyin, var oluşuyla birlikte sahip olduğu gücü sonuna kadar tüketme fırsatını bulması ender değil midir? Her şey, akıntıya kapılıyor, batırılıyor ve kayalarda parçalanmıyor mu? Yaşamında, seni yiyip bitirmeyen hiçbir an yoktur, hem seni hem de yakınlarını… Senin de bir yok edici olmadığın, bir yok edici olmak zorunda kalmadığın hiçbir an yoktur; en küçük gezintin binlerce zavallı solucanın yaşamına mal olur, attığın tek bir adım, karıncaların inşaatlarını sarsıp ezer ve küçük dünyalarını berbat bir mezara çevirir… Gökyüzü, yeryüzü ve onları ören güçler çevreliyor beni ve gördüğüm, sonsuza dek her şeyi yutup geviş getiren bir canavardan başka bir şey değil.*[896]

Goethe gibi birçok düşün insanı kötülüğün yeryüzünde inkâr edilemez bir gerçeklik olarak hüküm sürdüğünü dillendirmiştir. Bu insanlar için kötülüğün varlığının kabulü, onun ortaya çıkma sebeplerini sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. Kadim filozof Platon, kötülüğün varlığını insandaki bilgi eksikliğiyle ilişkilendirmiştir. Ona göre, bilmek erdemli olmakla aynı şeydir. Eş deyişle erdem, mutluluğa götürücü tek bilgidir. Dolayısıyla hiç kimse bilerek kötü olmaz. Şu halde mutluluğa ulaşmayı hedefleyen insanların kötülük etmekten kaçınmaları ve doğruluğa ulaşmak için bilginin peşine düşmeleri gerekir. Fakat onlar kötülükten kaçınmak yerine onunla haşır neşir olmaya devam ederek bedensel hazlara ölçüsüzce düşkünlük gösterebilirler. Onlar bu hazların kötü olduğunu bildikleri halde, yine de bunlardan uzaklaşamadıklarını söylerler. Hâlbuki burada onları kötü eylemlerde bulunmaktan alıkoymayan bilginin, gerçek bilgiyle uzaktan yakından alakası yoktur. Bu bilgi kanıksanmış, erdem eksenli bir bilgi değildir. Çünkü alınan zevk, iyilik olarak kodlanırken ileride neden olabileceği sonuçlar görmezden gelinmektedir. Örneğin aşırı yemek-içmek uzun vadede zararlıdır ama sonuçlarından bağımsız düşünüldüğünde zevk vericidir. Ayrıca kimi şeyler önceleri acı verirken sonraları fayda sağlayabilirler. İslami terminolojiyle söylersek, şer görünen durumlar hayırla sonuçlanabilir. Ancak, yine de insanlar, hazzı tecrübe etmenin iyi bir şey, elem verici olandan kaçınmamanın kötü bir şey olduğunu söylerler. Bu, varoluşa ilişkin yanlış bir değerlendirmedir. Aklın öncülüğünde doğru düşünme becerileriyle

[896] Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Nihat Ünler, 71.

donatılmış, erdem yolunu güzergâh edinmiş insan için bu durum bilgisizliğin özüdür; görünüşe aldanmaktan başka bir şey değildir.[897]

Bir diğer filozof Stoalı Khrysippos'a göre doğa, zararlı canlılarla, zehirli bitkilerle doludur, bir felaketle karşılaşmak an meselesidir: Salgın hastalıklar, kasırgalar, fırtınalar, kanlı savaşlar… Peki, tanrısal öngörü hep iyiliği göz önünde bulundurarak etkiyorsa, kötülüğü neden hoş görür? Khrysippos bu soruya yanıt olarak bir çelişiğin kendi çelişiği olmaksızın anlaşılamayacağını söyler. Örneğin hakikatin hakikat olarak anlaşılması zıddının bilinmesine bağlıdır. Ona göre kötülük daha fazla iyiliğin ortaya çıkması için de gereklidir. Kötülüklerin varlığını bu şekilde gerekçelendiren Khrysippos, mevcut kötülüklerin, insanın tanrısal yasaya başkaldırarak doğayla uyum içinde yaşamayı reddetmesinden yani insanın eksikliğinden kaynaklandığını söyler. Bu bağlamda kötülük, sağduyudan yoksun olanın eseridir, insan çılgınlığının ürünüdür.[898]

Platon'un "Devlet" adlı eserinde Sokrates, şairlerin kötücül Tanrı söylemlerini eleştirir. Tanrı'ya daima gerçek niteliğini atfetmek gerektiğini vurgulayan Sokrates, Adimantus ile diyaloğunda Tanrı'nın kötülükten yalıtılmış olduğunu ima eder. Ona göre Tanrı tamamıyla iyidir ve dolayısıyla asla zararlı değildir. Zarar vermeyen bir Tanrı doğal olarak kötülük de yapamaz. O, faydalı olandır ve mutluluğun kaynağıdır. Öyleyse Tanrı, her şeyin sebebi değildir; sadece iyi olan şeylerin sebebidir. O nedenle iyi şeyler Tanrı'dan başka bir sebebe yüklenmemeli, kötülüğün kaynağı ise Tanrı'da değil başka şeylerde aranmalıdır.[899] Çünkü Tanrı'ya ait olan her şey, kesinlikle her bakımdan mümkün olanın en iyisidir.[900] Dolayısıyla hilkat garibeleri, zamansız doğumlar, meyvelerin çiçekte kavrulması, çöllerdeki kuraklık, insan yaşamının acıları ve bunlara benzer pek çok şey doğayı işleten sonsuz bilge, sonsuz iyi bir Tin'in etkinliğinin yitirilişine delil olarak gösterilemez. Bu olumsuzlukların tamamının, varlığın bütününe yani büyük resme bakıldığında gerekli olduğu söylenebilir.[901]

---

[897] Ülker Öktem, "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (2018) 641-661.
[898] Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Merdar Atıcı, 70-71.
[899] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 81.
[900] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 84.
[901] George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Tuna, 130-132.

"Tanrı ruhların bir araya gelmesiyle oluşmuş en yetkin devletin mutlak yöneticisidir; O'nun başlıca amacı bu Tanrı devletinin mutluluğudur"[902] diyen Leibniz kötülüklerin varlığından Tanrı'yı sorumlu tutmaz. Ona göre tanrısal zekâda sonsuz sayıda evren olasılığı vardır. Tanrı, özgür gücüyle bu olasılıklardan herhangi birini seçer ve yaratır. Tanrı onca olabilir evren arasından bu yaşadığımız dünyayı seçip yarattığına göre bu dünya olası dünyaların en güzelidir.[903] Leibniz'in bu düşünceleri kulağa hoş gelse de bugünün insanının eleştiri oklarına muhatap olmaktan kurtulamaz. Nitekim modern birey, 'olası dünyaların en güzeli buysa en kötüsü acaba nasıl olurdu?' diye sormaktan kendisini alamaz. Dolayısıyla içinde mutsuz insanların dolaştığı yeryüzünün, insanlık için olası bütün dünyaların en iyisi olduğunu kabullenmek kolay değildir.[904]

Bir yandan, çeşitli filozoflardan getirilen örneklerle açıklanmaya çalışıldığı üzere, evrendeki kötülüklerin bilgi eksikliğinden, insanın kötücül doğasından ve bunlar gibi daha birçok farklı etmenden kaynaklandığı düşünülürken diğer yandan söz konusu kötülüklerin makul hiçbir açıklamasının yapılamayacağı iddia edilir. Kötülüklerin anlamlandırılması noktasında bu belirsizlik zaman zaman Tanrı'nın varlığına ya da onun temel özelliklerine şüpheyle yaklaşılmasına neden olur. Bu bağlamda Tanrıyla kötülüklerin evrende aynı anda bulunmasının imkân dâhilinde olmadığı belirtilir. İşte tüm bu düşünceler kötülük sorunsalının içeriğini oluşturur. Eğer evreni yaratan aşkın bir gücün varlığı kabul ediliyorsa o zaman yeryüzündeki kötülüklerin varlığı Tanrı'nın varlığıyla ilişkilendirilerek kötülük problemi şeklini alır[905] ve kötülük ile mutlak iyi olan bir Tanrı'nın varlığının nasıl bağdaştırılabileceği şeklindeki köklü probleme işaret eder.

Kötülük problemine dair öncelikli olarak ele alınması gereken meselelerden biri, Tanrı'yla kötülük arasındaki ilişkinin modern birey tarafından nasıl bu denli sorunsallaştırıldığı ve açmaza sürüklendiği üzerinedir. Nitekim dünden bugüne hep varolagelen doğal ve ahlaki kötülükler günümüzde, çağdaş bireyin Tanrı'ya hesap sorma hakkını kendinde görmesine gerekçe olarak gösterilmektedir. Görünen o dur ki; Tanrı kavrayışları hususunda büyük bir paradigma değişimi yaşanmaktadır. Ali Yıldırım'ın

[902] Leibniz, *Monadoloji,* çev. Afşar Timuçin, 82.
[903] Leibniz, *Monadoloji,* çev. Afşar Timuçin, 36.
[904] John Fowles, *Aristos Yaşam Üzerine Notlar*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 35.
[905] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 524-25.

postmodern Tanrı algısını anlattığı makalesinden ilhamla denilebilir ki; Tanrı'ya dair geleneksel izah tarzları, insanı Tanrı'ya referansla değerlendirirken, postmodern izah tarzları, Tanrı'yı insana referansla değerlendirmektedir. Burada Tanrı'nın merkezi pozisyonu bireyin merkeze alınmasıyla değer yitimine uğratılmıştır. Tanrı, bireyin gereksinimlerini karşılaması gereken bir dinsel fenomen şekline bürünmüştür ve bireyin ihtiyaçlarını gidermesi, maddi-manevi desteğini sunması koşuluyla dikkate alınır hale getirilmiştir.[906] Teist söylemlerin postmodern versiyonları bile kötülük karşısında bir tür Tanrı'yı aklama, O'nu mazur gösterme çabasına dönüşmüştür. Burada vurgulanmak istenen nokta kötülük probleminin en çok günümüz dünyasında sorunsallaştırıldığı değil -…ki bu çok cesur bir iddia olurdu. Çünkü felsefe tarihinde birçok teodise örneğinin olduğu bilinmektedir- modern bireyin Tanrı'ya bakışının köklü bir değişim geçirdiği hususudur. Nitekim postmodern dünyada insan, geleneksel izah tarzlarından farklı olarak Tanrı'nın kulu olma vasfıyla değil özgür bir birey olma vasfıyla ön plana çıkarılır. Dolayısıyla mevcut atmosfer göz önünde bulundurulduğunda çağın insanı için kötülük probleminin daha çetrefilli bir şekilde güncelliğini korumakta olduğu söylenebilir.

Din ile ilgili felsefi bir problem olarak kötülük problemi, Tanrı'nın iyilik, yetkinlik, mutlak güçlülük gibi birçok sıfatıyla kötülüğün nasıl bağdaştırılabileceği üzerine yoğunlaşır. Bu doğrultuda yeryüzünde kötülüğün yadsınması imkânsız olduğu için her şeyi bilen Tanrı'nın bunca kötülüğü bilmemesi mümkün görülmez. Eğer her şeye güç yetiren bir Tanrı'dan bahsediliyorsa -teistik perspektiften bakıldığında bu O'nun asli özelliğidir- 'Tanrı niçin kötülükleri engellemiyor?' sorusu gündeme gelir. 'Yoksa Tanrı hem bilen hem her şeye gücü yeten olduğu halde yeryüzüne iyiliğin hâkim olmasını mı istemiyor?' şeklindeki sualler uzar gider. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konuların ilki, kötülüklerle ilişkilendirilen Tanrı'nın neliğidir. Eğer bu Tanrı deistik perspektiften ele alınırsa O'nun gücünün sınırlı olduğu kabul edilerek kötülüklere karşı kayıtsız kaldığı düşünülebilir fakat bu durumda Tanrı'nın mutlak gücü elinde bulundurma özelliği zarar görmüş olur. Öte yandan teistik açıdan mutlak iyi, her şeyi bilen, tam olarak özgür, sonsuz, her şeye gücü yeten ve evrenin koruyucusu olan bir Tanrı kabulünden hareket ediliyorsa bu sefer de O'nun kötülüğü engellemek istemiyor oluşu ya da

[906] Ali Yıldırım, "Postmodern İnsanın Tanrı Anlayışı", *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2016), 47-54.

engellemeye güç yetiremediği görüşü gündeme gelir ki bu da O'nun kendisine atfedilen tanrısal sıfatlarla çelişmesi anlamına gelir.

David Hume "Doğal Din Üzerine Söyleşiler" adlı kitabında insanın yeryüzünde yadsınamaz bir şekilde acıyla iç içe olduğunu etkileyici bir üslupla anlattıktan sonra kötülük problemiyle Tanrı'yı ilişkilendirerek kahramanı Philo'yu şöyle konuşturur: (Tanrı) "Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, (engellemek) istemiyor mu? O halde kötücüldür. Hem gücü yetiyor, hem de (engellemeyi) istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"[907] Hume'un ilgili pasajlarda konuşturduğu bir diğer karakteri Cleanthes'in bu soruya ilişkin yanıtı da alıntılanmaya değerdir. Şöyle ki: "Evrene oranla bu yaşam bir andan ibarettir. Şimdiki kötü olgular, onun için, başka yerlerde ve varoluşun gelecek bir döneminde düzeltilecektir. O zaman insanların, daha geniş bir görünüme açılacak gözleri de, genel yasaların bütün ilintilerini görecek ve Tanrısal Varlığın iyicillik ve dürüstlüğünü, yüce takdirinin bütün çıkmazları ve çapraşıklıkları içinden hayranlıkla izleyeceklerdir."[908] Philo ve Cleanthes'in diyaloğu, acının ve hazzın oransal karşılaştırmalarıyla sürer gider.

Kötülüğün var olma sebepleri üzerine akıl yürüten ve bu doğrultuda kötülüğü anlamlandırmaya çalışan filozoflardan bir diğeri de Tillich'tir. O, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrısı olan aşkın gücün yeryüzündeki sefalete nasıl göz yumduğu üzerine yapılan sorgulamaları duygusal bir feveran olarak anlaşılabilir bulur ancak bunların teorik bir formülasyon olarak oldukça zayıf olduklarını düşünür ve bu hususu şöyle açıklar: Çocuğunun mutluluğu hakkında son derece endişelenen bu yüzden onu tamamen korunmuş, yalıtılmış bir ortamda tutan ve bu haliyle budala bir anneye benzeyen Tanrı, yarattıklarını bir rüya cenneti hapishanesinde tutabilirdi. Ama Tanrı, kişinin potansiyelinin gerçekleşmesi için onun yabancılaşmasına izin verdi. Eğer Tanrı, fiziksel ve ahlaki kötülüklerin imkânsız olduğu bir dünya yaratmış olsaydı insanlar Tanrı'dan bağımsızlaşamamış olacaklardı ve asla seçtikleri kendileri olamayacaklardı.[909]

Kötülük problemine, evrenin işleyen dengesi bağlamında yaklaşıldığında insani değerlendirmelerin inanılmaz bir görelilik içinde olduğu fark edilir. Biri için iyi olan

[907] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995), 209.
[908] Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 210.
[909] Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, 115.

diğeri için kötüyken; biri için güzel olan diğeri için çirkindir ya da biri için doğru olan diğeri için yanlıştır. Bu bağlamda dünyasal varoluşa hâkim olan görelilik hususunda sofist Protagoras'ın şu sözleri, mevzuyu özetler:

> *Bazı besinler, içkiler, ilaçlar ve daha birçok şey gibi bir yığın iyi şey biliyorum ki, insanlara zararlıdır, başkaları yararlı, başkaları ise ne yararlıdır ne zararlı; oysa atlar için iyidir bunlar. Bazı şeyler yalnız öküzler için, öbürleri yalnız köpekler için iyidir. Hiçbir hayvana yararlı olmayan bazı şeylerse ağaçlara yararlıdır; ağaçlarda da bazıları kökler için iyi, yeni sürüngenler için kötüdür. Sözgelişi gübre köklere serpilirse her bitkiye iyidir ama yeni sürüngenlerle filizlere serpildi mi, hepsini öldürür. Aynı şekilde, sıvı yağ, her çeşit bitki için zararlıdır, bütün hayvanların tüylerini de bozar ama insanların kıllarına da, bedenlerine de yararlıdır. İyi, öyle değişken, öyle çeşitli bir şeydir ki, söz gelişi yağ insan bedeninde dıştan kullanıldı mı iyidir de, ağızdan alındı mı çok kötüdür. Hekimler bu yüzden hastaların bu yağı yemesini yasaklar, çok az miktarda, ancak besinlerin ve etlerin koku alma duyusunda uyandırdıkları hoş olmayan izlenimi giderecek kadar almalarına izin verirler.*[910]

Görüldüğü üzere kötülüğün varlığı gibi kötülüğün göreliliği de yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu bağlamda büyük mutasavvıflardan Mevlana, mutlak kötülükten ya da mutlak iyilikten bahsedilemeyeceğini ama yine de yaratılan her şeyin bir amaçlılık ilkesi uyarınca var edildiğini düşünür ve şunları söyler: "… Yılan zehri o yılan için hayattır. Oysa insana nispetle ölümdür. Su halkı için deniz bahçedir. Toprak halkı için ise ölüm ve musibettir." "Allah öfkeden, yumuşaklıktan, öğütten ve düzenden ne yarattıysa boş değildir. Bunlardan hiçbiri mutlak iyilik değildir; bunlardan hiçbiri mutlak kötülük de değildir."[911]

Mevlana'nın kötülüğe ilişkin görüşleri öncelikle kötülüğün kime göre, neye göre kötülük olduğunun sorgulanmasını içerir. Burada mutlak kötülüğün reddi, kötülüğün göreliliği bağlamında ele alınmıştır ve her şeyin bir sebebe binaen var olduğu dillendirilmiştir. Mevlana'ya göre olup biten tüm kötülüklerin -insan sınırlı aklıyla bunları kavrasın ya da kavramasın- bir nedeni vardır. Bu bağlamda Mevlana, insanın her şeyi akletme yetisiyle anlayamayacağından dolayı Tanrı'ya aşkla yani sonsuz bir güvenle bağlanması gerektiğini düşünür.

---

[910] Platon, *Diyaloglar 2*, çev. Tanju Gökçöl, 147.
[911] Mevlana'dan akt: Vicdan Hilal Kocabaş, *Mevlana'nın Mesnevî'sinde Kötülük Problemi* (İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 43-44.

Mevlana gibi Epiktetos da kötülüklerin varlığının Tanrı'dan feragat edilmesine gerekçe olarak gösterilemeyeceğini, her zaman ve her yerde insanın tanrılardan yana tavır alması gerektiğini ilham eder. Onun, tanrıların yaptıklarına dair akla uygun olanın ne olduğunu sorguladığı Epicurien ile diyaloğu bu bağlamda değerlendirilebilir. Şöyle ki: Epicurien, "bir İlâhî hikmet var mıdır? Durmadan burnum akıyor" diye sorar. Epiktetos, "Sen bir esirsin! Ellerin ne güne duruyor? Burnunu silmek için değil mi?"der. Epicurien buna karşılık olarak, "dünyada hiç balgam ve sümük olmaması daha iyi değil midir?" diye sorar. Epiktetos ise, "burnunu silmek İlâhî hikmeti itham etmekten daha iyi değil midir?"[912] diyerek Tanrı'ya sonsuz güven beslemenin gerekliliğine vurgu yapar. Epiktetos benzer bir akıl yürütmeyle bedensel eksiklikler konusunda da şunları söyler: "Ben topalım. Niye topal olmalı idim? Alçak sefil! Alelâde bir ayak için Rabbani hikmeti itham etmek mi lâzım? Tanrı'nın senin ayağına mı yoksa ayağının mı Tanrı'ya uyması daha doğrudur."[913]

Görüldüğü üzere felsefe tarihinde kötülüğün ne olduğu, hangi sebeplerden dolayı zuhur ettiği, kötülüğün kime göre, neye göre kötülük olduğu üzerine birçok düşünce üretilmiştir; söz konusu kötülükler Tanrı'yla ilişkileri ekseninde tartışılmıştır. Bu bağlamda ele alınan kötülük problemi kimilerince Tanrı'nın hükümranlığının reddi için kullanılmış kimilerince de ilahi güçle bağlantılı olarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu anlamlandırma faaliyetlerine yani kötülük karşısında Tanrı'yı savunma çabalarına da *teodise* adı verilmiştir. Tezin bir sonraki bölümü mevcut teodiseler üzerine felsefi bir incelemeyi içermektedir.

4.3.1. Kötülük Problemine İlişkin Teodiseler

Yunanca 'Tanrı' ve 'adalet' anlamına gelen *theos* ve *dike* sözcüklerinden türetilmiş olan *teodise* kavramı[914] Tanrı'nın dünyada var olan kötülüklerden sorumlu tutulamayacağını gösterme çabasını içerir. Akademik düzeyde, teodiseler, insanın acı ve ıstırap deneyimi karşısında sevgi dolu, mutlak güçlü bir Tanrı düşüncesini haklı göstermek için karmaşık felsefi ve teolojik argümanlar sunarlar; böylelikle mevcut kötülükleri gerekçelendirmeyi, onlara ilişkin anlamlandırılabilir çerçevelere ulaşmayı amaçlarlar. Örneğin her şeyin

[912] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 56.
[913] Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, 60.
[914] Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1999, 840.

zıttıyla kaim olduğu düşüncesi felsefe tarihinde özellikle İslam filozoflarının çoğunda öne çıkan teodiselerdendir. Nitekim hayatı değerli kılan şey ölümün varlığıdır. Güzel, çirkin olmaksızın kavranamaz. Anlam arayışını anlamsızlıktan duyulan huzursuzluk tetikler. Sağlığın kıymeti ancak hastalıkların yaşantılanmasıyla bilinir. Bu doğrultuda kötülük, iyiliğin varlığını mümkün kılan bir gereklilik olarak görülür.[915]

Çağdaş din felsefesinde üzerinde durulan teodiselerden biri, *süreç (process) teodisesi*dir. Alfred North Whitehead'ın ve Charles Hartshorne'un görüşleriyle şekillenen bu teodise *sınırlı kudret anlayışı*nı savunur. Süreç filozofları Tanrı'nın, yarattıklarının özgürlüğü için, kendi kudretini sınırladığını iddia ederler. Onlara göre Tanrı'nın gücü zorlayıcı değil, ikna edicidir. Tanrı despot değildir; yarattıklarını iyiyi seçmeye zorlayamaz. Dolayısıyla insanın özgürlüğü için kendisini sınırlayan Tanrı, mevcut kötülüklerin müsebbibi olamaz.[916] Kötülük problemine ilişkin güçlü bir argüman ortaya koyan süreç teodisesi, özellikle sınırlı kudret anlayışından dolayı eleştirilmiştir.

Hristiyan filozof St. Augustine'in Tanrı'nın mevcut kötülüklerden sorumlu tutulamayacağına ilişkin görüşleri birçok filozof ve teolog tarafından oldukça önemli bulunmuştur. Augustine'e göre kötülük, iyiliğin yokluğudur; asıl olan iyiliktir; kötülüğün varlığından Tanrı değil insan sorumludur. Bu bağlamda o, kötülüğün ademiliğine yaptığı vurguyla, düşüş, asli günah, kefaret gibi pek çok Hristiyan doktrinini teodisesinin içine yerleştirir. Augustine, evrenin aslen iyi olduğunu, iyi bir amaca doğru yine iyi olan bir Tanrı tarafından var edildiğini savunur. Ona göre doğal kötülükler insanın yapıp etmelerinin sonucu veya günahının bedeli olarak ortaya çıkan cezai uygulamalardır.[917]

Augustine'in teodisesi de diğer teodiseler gibi birçok açıdan eleştirilmiştir. Bu bağlamda iyiliğin yokluğundan neşet eden kötülüğün kaynağının insan olduğu düşünülse dahi Tanrı'nın kötülüğe yine de göz yummaması gerektiğini iddia edenler olmuştur. O nedenle 'dilerse kötülüğü ortadan kaldırabilecek olan Tanrı neden kötülüğün varlığına izin veriyor?' sorusu hâlâ yanıtlanmamış bir soru olarak gündemdedir. Diğer yandan

[915]Nazım Bayraktar, "Din Derslerinde Kötülük Probleminin Çözümü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 395.
[916] Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 86-90.
[917] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 90-94.

Augustine'in teodisesinde doğal afetler gibi fiziki kötülüklerin insanın günahlılığının bedeli olarak sunulması da hiçbir rasyonel temele dayanmadığından dolayı eleştirilmiştir.

Önemli Tanrı savunularından olan İrenaeusçu teodise, John Hick tarafından *ruh-yapma teodisesi* başlığı altında yeniden canlandırılmış, sistematize edilmiştir. İrenaeusçu Tanrı savunusunda Tanrı, içinde acı çekmenin mümkün olduğu bir dünya yaratır; çünkü sadece böyle bir dünyada sevmenin ve önemsemenin gerçekten öğrenilmesi söz konusu olur. Ona göre Tanrı'nın karşı konulmaz güzelliğini örten kötülükler olmasaydı, insanların Tanrı'yı sevmeyi özgürce seçmeleri mümkün olmazdı. Görüldüğü üzere bu teodisede kişinin tercihleriyle, yönelimleriyle belirlediği yaşama tarzı, Tanrı'nın bilgi ve sevgisini kazandığı bir yolculuğa dönüşme imkânını içinde taşır. Kötülük ve ıstırap aslında insanın gelişimine katkı sağlayabilecek gerçeklikler olarak sunulur.[918]

John Hick'e göre kötülük problemi, inanmayan kişiyle Tanrı arasında duran aşılması güç engellerin belki de en büyüğüdür. Söz konusu problem sadece inanmayan kişi için değil inanan kişi için de içinden çıkılması zor bir sorunsaldır. Bu problem, inanan kişinin imani açıdan şüpheye düşmesine, Tanrı'yı ötekileştirmesine ve O'nunla kurduğu ilişkide samimiyetsiz olmasına neden olabilir.

İrenaeusçu teodiseye göre dünya bir *ruh yapma* veya *şahıs oluşturma* yeridir. Orada insanlar zorluklarla, acılarla mücadele ederek 'Tanrı'nın çocukları' ve 'ebedi hayatın mirasçıları' olabilirler. Bu bağlamda John Hick, insan yaşamının, mânevi kemale doğru uzanan zorlu bir yolculuk olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bu yolculuk özgürce müdâhil olunan bir tür *şahsiyet geliştirme* sürecini ihtiva eder. Bu süreçte gerçek aktör Tanrı'nın izniyle insan iradesidir. Hick'e göre acıların olmadığı bir dünya, insanın ahlaki bir varlık olma imkânının elinden alındığı bir dünyadır. O nedenle dünya şimdi olduğu gibi genel ve güvenilir yasalarla işlemeli ve tehlikelerle, sorunlarla, acılarla iç içe olmalıdır. Nitekim bedensel ağrılar, maddi-manevi acılar, ruhsal sıkıntılar ve huzursuzluklar şahsiyet geliştirme hedefine ulaşma yolunda kaldırım taşları mesabesindedir.[919]

---

[918] Simon Dein vd., "Theodicy and End-of-Life Care", *Journal of Social Work in End-Of-Life & Palliative Care* 9/2-3 (2013), 196.

[919] Rafiz Manafov, *John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise* (İstanbul: T. C. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 127.

Birçok teodisede olduğu gibi John Hick'in teodisesinde de ölümden sonra bir hayat olduğuna duyulan inanç olmaksızın kötülük problemi içinden çıkılamaz bir hal alır. Sonuç olarak denilebilir ki; Hick'in İreneausçu teodisesine eleştirel yaklaşan birçok düşünür vardır. Bu doğrultuda 'İnsanın kemale ulaşması için gerekli olduğu düşünülen tüm bu acı tecrübelere gerek var mıydı?' sorusu hâlâ yanıtlanmayı bekler.

Görüldüğü üzere hem kötülüğün yadsınamaz gerçekliği hem de onun Tanrı'nın varlığıyla ilişkili olarak anlamlandırılmaya çalışılması felsefe tarihinde birçok filozofun üzerine düşünce ürettiği mevzular arasında yer alır. Josiah Royce da bu filozoflardan biridir. O, "Felsefenin Dini Yönü" adlı eserinin ilk satırlarında, şimdiye kadar ilahi olanın sevinç yüklü yanıyla ilgilendiğimizi fakat şimdi bu cennet bahçesinde bir yılanın olup olmadığını sorgulamamız gerektiğini söylerken kötülük problemine işaret eder.[920] Bu sorgulamanın akabinde Royce, kısmi kötülüğün evrensel iyiliğin bir parçası olarak düşünülebileceğini, insan için anlaşılabilir olmayan bir sürü acının aslında Tanrı için gayet açık ve anlaşılır olabileceğini iddia eder. Bu düşüncesiyle Royce, insanın Tanrı'yla kıyaslandığında oldukça sınırlı olan kapasitesine vurgu yapar. O, dünyada kötülüğün iyiliğe baskın olduğunu savunan ve üzüntüyle, anlamsızlıkla, acıyla şekillenen bir evren tasavvurundan hareket eden kötümserlik felsefelerine eleştirel yaklaşarak kendi *sadakat felsefesi*ni inşa eder. Bu doğrultuda Royce, sadakat ve kötülük arasında bir bağlantı kurarak, kötülüğün sadakatle aşılabileceğini, olumsuzluklar karşısında yılmadan savaşan insanın, bu savaşım yoluyla teselli bulabileceğini ve olgunlaşabileceğini söyler. Ona göre öncelikle yapılması gereken; kötülüğü deneyimlemenin ne anlama geldiğinin belirlenmesi ve bu doğrultuda kötülükle baş etme yollarının araştırılmasıdır. Bu uğurda sabır, teslimiyet ve ümit yol gösterici erdemler olarak görülebilirler. Çekilen acıların insanı dayanıklı kıldığı ve disipline ettiği düşüncesi, Tanrı'nın, yarattıklarının acı tecrübelerine ortak olduğu inancı ve kötülük ile mücadelede kollektif sorumluluğun önemi Royce'nin teodisesinin ana hatlarını oluşturur.[921]

Royce'un teodisesinde, kötülüğe karşı girişilen mücadele, hayatın anlamlandırılmasında temel motivasyon kaynağı olarak sunulur. Ona göre iyi eylemin iyi olmasının koşulu,

[920] Josiah Royce, *The Religious Aspect of Philosophy* (Cambridge: Biberside Press, 1902), 449.
[921] Bahtinur Möngü, *Josiah Royce'un Metafiziği* (Erzurum: T.C. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 108.

içinde fethedilen unsur olarak kötülüğün varlığıdır. Öyleyse iyiliğin ortaya çıkması için kötülük gereklidir. Burada asıl mesele kötülüğün mevcudiyeti değil, kötü iradenin kontrol altına alınabilmesidir. Kötülük ancak iyi niyetle fethedilebilecek bir gerçekliktir. Çünkü kötülük öncelikle insanın sınırlı doğasından kaynaklanan bir problemdir. Birey, durmaksızın sadakatle ve iyiyi arama arzusuyla hareket ettiğinde evrendeki düzenin ve Tanrı'nın mükemmelliğinin farkına varabilir. Ancak Tanrı'ya sadakatle bağlananlar, acıya katlanabilirler. Bir davaya sahip olan sadık failler dayanışma ortamı içinde kendi bireysel benliklerini geliştirebilir ve kötülükle mücadelede başarılı olabilirler. Cesaret, kadere teslimiyet, sabır, umut ve sadakat kötülük problemi ile baş etmede kullanılacak en etkili silahlardır.[922]

Acı ve ızdırap tecrübelerine yüklenen anlamlar insandan insana farklılık gösterir. Bu tecrübeler kimisini Tanrı'dan uzaklaştırırken kimisini Tanrı'ya yöneltir. Tanrı'ya sadakatle bağlanan kişi için kötülükler bazen Tanrı'nın rahmetinin tecellisi olarak anlamlandırılabilirler. Bu bağlamda sadakat sadece ahlak felsefesinde değil din felsefesinde de insanın manevi olanı içselleştirmesini sağlayan etkin bir kavram olarak kullanılır. Gerçek sadakat; ruhi, ahlaki ve dini ilgilerin tam anlamıyla bir sentezi olarak değerlendirilir ve nihai noktada kişiye kurtuluşun yolunu gösterir.[923]

Çağdaş filozoflardan olan Swinburne, kötülük problemine 'özgür irade savunusu'yla çözüm getirmeye çalışır. O, insanların özgür iradeye sahip olmalarının büyük bir iyilik olduğunu söyler ve bu doğrultuda özgür bireylerden oluşan bir dünyada ahlaki kötülüğün ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular. O'na göre Tanrı, insanın özgür kararlar alabilmesi için, kötülüğün meydana gelip gelmemesini kendi kontrolü dışında tutar; kötünün ve iyinin imkânı için zaman zaman sessiz ve eylemsiz kalmayı seçer. Tanrı, var olacakları dünya türünü kendileri için seçemeyen insanlar yaratarak, başkalarının iyiliği için acı çekmek zorunda kalabilecekleri riskli bir dünyaya gelme seçimini onlar adına yaparak akla yatkın bir şekilde tanrısal iyiliğini sergilemiş olur.[924]

---

[922] Bahtinur Möngü, "Josıah Royce: Kötülük Problemine Sadakat Merkezli Bir Yaklaşım - Kötülük Şarkıları", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 70 (2014), 142.
[923] Emel Koç, "J. Royce'un Sadakat Anlayışı ve Kötülüğün Üstesinden Gelebilmede Sadakatin Rolü", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2011), 343.
[924] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 90-96.

Özgür irade savunmasının günümüzdeki öncü isimlerinden biri Alvin Plantinga'dır. Plantinga'ya göre, Tanrı özgür yaratıklar var edebilir fakat tam da bu özgürlük gereğince O, insanların iradi eylemlerine müdahale etmez. Öyleyse iyilik yapabilen insanların varlığı ne kadar doğal karşılanıyorsa kötülük yapan insanların varlığı da o kadar doğal karşılanmalıdır. İşte bundan dolayı yeryüzü, ahlaki iyiliğin olduğu kadar ahlaki kötülüğün de merkezi haline gelmiştir. Ona göre bu durum Tanrı'nın mutlak gücüne ya da sonsuz iyiliğine zarar vermez. Plantinga, ahlaki kötülüklerin anlamlandırılmasında özgür irade savunusuyla oldukça ikna edici bulunurken fiziksel kötülüklerin anlamlandırılması hususunda öne sürdüğü argümanlarda o kadar ikna edici bulunmamıştır.[925]

Kötülük problemine ilişkin özgür iradeyi ön plana çıkaran çağdaş filozoflardan bir diğeri William Hasker' dir. O, bireyin Tanrı tasavvurunun, kötülük problemine bakış açısını şekillendirdiğini düşünür. Hasker'e göre, Tanrı'nın yarattıklarına yönelik ilgisi, O'nun bir ebeveynin çocuklarını besleme ve yetiştirmedeki rolünü devralması suretiyle gerçekleşmez. Tanrı, yarattıklarının maddi-manevi ihtiyaçlarıyla ilgilenir. Fakat O, her şeyi devralıp, bu ihtiyaçları kendi emekleriyle gidermesi gerekenlerin yerine kendini koymaz. Tanrı, mutlak güç sahibidir ama yerel mahkemelerde hâkimlik yapmaz. O, mahallede devriye gezip uygunsuz bir şeylerin olmamasını sağlayan her yerde hazır ve nazır bir polis memuru değildir. Yarattığı insanların özgürlüklerini kötüye kullanmalarını engellemek ya da bu kötüye kullanımdan doğan fenalığı telafi etmek için Tanrı'nın rutin bir şekilde insan eylemlerine müdahale etmesi, yaratılış planına ters düşer. Çünkü kötülüğü iyilikle defetmeye ve böylelikle Tanrı'nın yoldaşları olmaya uygun olan kişiler ancak özgür ve sorumlu bireyler arasından çıkar.[926]

William Hasker, *ahlaki kötülük teodisesi*ni tartıştığı makalesinde libertaryan bir özgürlük anlayışı çerçevesinde mevcut ahlaki kötülüklerin Tanrı'nın yetkin iyiliği ile bağdaşmaz olmadığını iddia eder. Ona göre Tanrı'nın hem yarattıklarını özgür irade sahibi kılması hem de onların hiçbir şekilde kötülüğü seçmeyeceklerini teminat altına alacak şekilde onları kontrol altında tutması mümkün değildir. Bu doğrultuda Hasker, günahın oynadığı hayatî rolden bahseder. Ona göre, günah ve ahlakî kötülük, neredeyse eş-kapsamlıdır.

[925] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 55-56.
[926] William Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrullah Terkan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 194-195.

İnsanların hayatlarındaki intizamsızlık Tanrı'nın niyetinin bir parçası değildir ve Tanrı'nın yaratılış planını kusurlu addetmek için de yeter sebep değildir.[927]

Kötülük problemine çözüm olarak ortaya konulan teodiselerden bir diğeri İmmanuel Kant'a aittir. "Teodiseden biz, aklın dünyadaki amaca-aykırı olan şeyleri suçlama olarak karşısına getirdiği, dünyanın-yaratıcısının en yüksek bilgeliğinin bir savunusunu anlıyoruz"[928] diyen Kant, kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasındaki çatışkıyı gidermeye çalışan bütün felsefi teodiselerin makul olmaktan uzak olduğunu belirtir. O, "Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine" adlı makalesinde akla dayandırılarak yapılan Tanrı savunularına getirdiği eleştirilerin ardından şöyle söyler: "Daha önceki hiçbir teodise verdiği sözü yerine getirememiştir, yani dünyanın-yaratıcısının ahlaki bilgeliğine karşı bu dünyanın deneyiminden öğrenilen şüpheler karşısında onu temize çıkaramamıştır."[929] Kant'a göre akıl, varlığın temeli olarak telakki edilen Tanrı'nın varlık niteliklerini anlama ve açıklama hususunda yetersizdir. İnsan, fenomenal alanı aşan Tanrı hakkında sentetik apriori yargılarda bulunamaz. Bu hususta kendi sınırlarını görmezden gelen akıl küstahlık etmiş olur. Tanrı'nın ahlaki boyutunu oluşturan *kanun yapıcı*, *iyi* ve *adil* sıfatları yeryüzündeki kötülükler bazında değerlendirildiğinde dine zarar verir. Bu nedenle herhangi bir Tanrı savunusunun bu çelişik durumla yüzleşmeksizin dikkate değer bulunabileceği düşünülemez.[930]

Mevcut teodiselere eleştirel yaklaşan Kant'ın otantik teodisesinde Eyüp meseli felsefi Tanrı savunularının başarısızlığını gözler önüne sermek için yeniden değerlendirilir. Bu meselde Eyüp, çok iyi koşullarda yaşayan biri olarak tasvir edilir. O, sağlıklı, varlıklı, özgür ve erk sahibidir; vicdanını etkin olarak kullanan, iyi ve mutlu bir adamdır. Fakat gün gelir o, vicdanı dışında tüm varlığını kaybeder. Başına gelenlerden çaresiz düşen Eyüp'e, çevresindekiler başına gelenlerin kendi suçundan kaynaklanması gerektiğini aksi takdirde bu talihsizliklerin ilahi adaletle çelişik olacağını ve bunun da mümkün olmadığını söylerler. Eyüp, Tanrı hususunda bu tür rasyonel açıklamalara sığınmaktansa *şartsız ilahi hüküm öğretisini*ni kabul eder ve kavrayışının ötesinde olan şeyler

[927] Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrullah Terkan, 183-198.
[928] İmmanuel Kant, "Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine", çev. Metin Topuz, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/50 (2017), 543.
[929] Kant, "Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine", çev. Metin Topuz, 548.
[930] Melike Molacı, "Modern Teodıse Denemelerinin Olanağı Üzerine", *Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/2 (2018), 1320.

hakkındaki düşüncelerinden pişmanlık duyar. Bunun üzerine Tanrı Eyüp'ü onurlandırır. Bu meselde Eyüp'ün çevresindekiler kuramsal akla dayanan teodiselerin, Eyüp ise otantik teodisenin temsilcisidir. Anlaşılan odur ki, Kant'a göre teodise, inanca referansla anlaşılabilecek bir konudur ve bu hususta gerekli olan kurnazca akıl yürütmek değil, aklın sınırlılığının farkına vararak içtenlikli ve samimi olarak inanca dayalı düşünce üretmektir.[931]

4.3.1.1. Tanrı'nın Sorgulanamaz Niyeti Olarak Kötülük

Teodiselerin imkânına ilişkin genel olarak felsefe tarihine şöyle bir göz atıldığında kimi filozofların, Tanrı savunusu olarak görülen teodiseleri, sınırlılığının idrakına varamayan insanoğlunun cüretkârlığı olarak değerlendiğini; kimilerininse Tanrı'nın adaleti üzerine deliller getirmeyi oldukça gerekli gördüğünü bulgularız. Stoik felsefi gelenekten esinlenerek, kötülüğü kötülük olarak addetmenin, eylemler üzerine yargılar üreten insanlardan kaynaklandığı, aslında kötü ya da iyi olarak nitelendirilen şeylerin kendi başına bu değerleri taşımadığı, insanın onlara bu anlamları sonradan yüklediği kabul edilse dahi yeryüzündeki kötülüklerden doğan acının varlığı, yadsınamaz bir realite olarak karşımızda durur. Bu nedenle yukarıdaki pasajlarda mevcut teodiseler ve onlara getirilen eleştiriler ekseninde kısmen örneklendirilmeye çalışıldığı üzere var olan kötülüklere ilişkin tüm Tanrı savunularının tıkandığı noktalar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Tanrı lehine yapılan açıklamaların herkes için yeryüzündeki kötülükleri tam anlamıyla gerekçelendirecek, onları meşrulaştıracak türden açıklamalar olmadığını düşünmek abes olmasa gerektir.

İnsanın sınırlı kavrayışının tanrısal olanı anlamada çok yetersiz kaldığı düşüncesinden haraketle Tanrı'nın niyetini anlamak isteyen insanın önce kendi eksikliğini idrak etmesi gerektiği söylenebilir. Kötülüğün Tanrı'nın sorgulanamaz niyeti olarak kabul edilmesi, kötülük problemine dair alternatif bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, sonsuz bir adanışla, samimiyetle ve tevazuuyla Tanrı'ya güvenmenin sonucunda ulaşılan bir teslimiyeti içerir. *Tanrı'nın sorgulanamaz niyeti olarak kötülük* başlığı altında iyiliğin ve kötülüğün izafi olduğu, insan aklının somut olayların iç yüzünü, görünenin arkasında gizleneni her zaman

[931] Kant, "Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine", çev. Metin Topuz, 549-550.

bilemeyeceği düşüncesi kendine yer bulabilir. Nitekim Kuran-ı Kerim'deki Hızır ve Musa kıssası[932] bu bağlamda değerlendirilebilir.

Çağdaş bilim insanlarından Jean Delumeau, tinsel ve tensel acıya yani kötülüğün her biçimine dair insanın sorduğu 'ama neden?' sorusuna yanıt bulunamayacağını, zamanın içinde kalındığı müddetçe bu dev bilmecenin çözülemeyeceğini esinler. Ona göre, bu öyle bir gizemdir ki yanında diğer tüm gizemler küçük kalır. 'Bir çocuk neden acı çeker?' Bu anlaşılmaz bir şeydir. Kutsal kitap, özellikle de Eyüp Kitabı insanı kötülüğün varlığına bir gerekçe aramamaya yönlendirir. Nitekim Delumeau'ya göre yaşanan acılar hususunda, sınırlı bir kavrayışa sahip olan insanın söze dökebileceği pek bir şey yoktur; bir açıklamanın olmadığı yerde bir açıklama yapmak için çırpınmak yersizdir.[933] Bu bağlamda Kant, insan için, tüm ödevleri yerine getirme ve tüm sorulara yanıt verme isteğinin, hadsiz ve kibirli bir istek olduğunu dillendirir.[934] Belki de bu yüzden "Tanrılar beni ve iki çocuğumu ihmal ediyorsa bir izahı vardır"[935] diyen Aurelius'a kulak kabartarak sessizliğin kutsiyetini tecrübe etmek gerekir.

İngiliz rahip Tom Honey, *Tanrı ve Tsunami* üzerine konuşmasında tsunami özelinde kötülük problemine dair en içten dini söylem olarak *bilmiyorum* diyebilmenin değeri üzerinde durur. Honey, mevcut Tanrı tasavvurlarının açmazlarına değinir ve bu doğrultuda Tanrı'ya dair geleneksel izah tarzlarına eleştirel yaklaşılması gerektiğinin altını çizer. Bazı soruların bir yanıtı olmadığını vurgulayarak, "bilmiyoruz, bilseydik Tanrı Tanrı olmazdı" diyen Honey, şüphenin, belirsizliğin gölgesinde de olsa bireyi, yüreğindeki Tanrı'ya, O'nunla en içten sohbet edebilme farkındalığını yaşamaya davet eder ve Tanrı'ya sığınmaktan başka bir çıkar yol bulunamayacağını belirtir.[936]

Kierkegaard, "Korku ve Titreme" adlı eserinde *etik olanın teleolojik olarak askıya alınması* bağlamında ele aldığı, İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmeye götürürken gösterdiği imanı, korkuyla, ıstırapla ve paradoksla ilişkilendirir. Bu doğrultuda Tanrı'nın İbrahim'den istediği eylem -İshak'ın kurban edilmesi- karşısında İbrahim'in suskunluğu

[932] Hızır ve Musa kıssası için bk. Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2009), Kehf 18/65-83.
[933] Catherine vd., *Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler*, 71.
[934] Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. Gürsel Uyanık – Ahmet Sarı, 46.
[935] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 70.
[936] Bk. "Tom Honey: Why would God create a Tsunami?", *Ted Talks* (Erişim 12.01.2019).

hem Tanrı'nın niyetine ilişkin bir bilinemezliği hem de Tanrı'ya her ne olursa olsun, imandan önceki son hamle olarak sonsuz teslimiyeti içerir.[937] Dolayısıyla Kierkegaard'ın üzerinde durduğu İbrahim meseli, bireyin kötülük olarak telakki ettiği tüm yaşamsal olaylarda Tanrı'nın bildiği ama bireyin bilemediği bir amaç olduğunun düşünülmesine izin verir. Bu düşünceleriyle Kierkegaard insanı, sınırlı kapasitesiyle algılayamayacağı kötülükler karşısında tıpkı İbrahim gibi suskunluğu tecrübe etmeye ve Tanrı'ya güven duymaya davet eder.

Yukarıdaki pasajlarda anlatıldığı üzere yeryüzündeki mevcut kötülüklerin bir kısmı için gayet anlaşılır sebepler bulunabilirken diğer bir kısmı için makul açıklamalar yapılamaz. Bu bağlamda John Hick, Tanrı'yla ilişkilendirdiği *sır* kavramının altını çizer. O, kötülüklerin, insan için anlaşılamaz olan, müphem kalan boyutlarını tanrısal amacın sırlılığı bağlamında değerlendirir. Fakat Hick'e göre bu *sırlılık durumu* gerçeklerle yüzleşmekten bir kaçış olarak algılanmamalıdır; *sırrın* pozitif bir değeri vardır. Burada kullanıldığı şekliyle *sır* kavramı insanın sınırlılığından dolayı rasyonel temellere dayandıramadığı bir müphemliği içinde barındırır.[938]

Çeşitli teodiselerde kötülüklerin dünyasal yaşamın genel işleyişi için gerekli olduğuna yönelik yapılan rasyonel açıklamalardan tatmin olmayan modern birey, her şeye rağmen yeryüzündeki bu sınırlı var oluşunda, cennetin mutluluk bahçelerindeymiş gibi mesut yaşayabileceği bir dünya yaratmadığı için Tanrı'ya veryansın etmekten geri durmayabilir. Bu durumda kötülüğün sorgulanamazlığı, Tanrı'nın yeryüzündeki olumsuzluklara izin vermekle neyi murat ettiğinin bilinemezliği insanı derin düşünmeye sevk eder. Bu bağlamda bir uç uç böceği insanı anlama konusunda ne kadar yetersizse, insanın da Tanrı'yı anlama noktasında o kadar yetersiz olduğu düşünülebilir. Nitekim Frankl bu hususta şu örneği verir: "Şöyle bir düşünün ki AIDS'e karşı bir serum geliştirebilmek için bir maymuna çok acı verici enjeksiyonlar yapılıyor. Acaba maymun niçin acı çekmek zorunda kaldığını bir kez olsun düşünebilmiş midir? (…) Peki, insanın da durumu aynen böyle değil midir?"[939] Görüldüğü üzere kötülükler söz konusu olduğunda, insan ister istemez varoluşun rasyonel kavranışının sınırlılıklarıyla yüzleşmek zorunda kalır.

[937] Bk. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklı Kaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002).
[938] Manafov, *Kötülük Problemi*, 131-132.
[939] Frankl, *Hayatın Anlamı*, çev. Veysel Atayman, 211.

David Hume, "Doğal Din Üzerine Söyleşiler" adlı eserinde, insanı Tanrı'nın neliğine dair itaatkâr bir sessizliğe çağıran Demea'ya şunları söyletir: "Sorun Tanrı'nın varlığına değil, doğasına ilişkindir. İnsan aklının kusurlarından ötürü, bunun bizim için tümüyle kavranılamaz ve bilinemez bir şey olduğunu teslim ederim. Bu en üstün aklın özü, nitelikleri, varoluş biçimi, sürekliliğinin özelliği… Bunlara ve böylesine yüce bir varlığın herhangi bir özelliğine, insan aklı hiçbir zaman erişemez."[940] Demea'nın sözlerinin aksine kendi aklının sınırlılığını kabul etmeyen bireyin, Tanrıdan kaynaklandığını düşündüğü kötülükler üzerine Tanrı gibi akıl yürütebileceğini varsayması ve olaylar karşısında içten içe 'ben Tanrı olsaydım şöyle davranırdım' şeklinde eleştirel bir yaklaşımı benimsemesi ayrıca sorgulanması gereken bir husustur.

Kötülüğün Tanrı'nın bilinemez niyeti olarak sunulması manevi eğilimli danışmanlık hizmetlerinden yararlanmak isteyen danışanlara kötülüğün anlamlandırılması noktasında alternatif çıkış yolları sunabilir. Nitekim insanın, içine doğduğu varoluşsal durumların, tecrübe ettiği yaşamsal sıkıntıların bir nedene bağlı olduğuna inanması ve bu doğrultuda Tanrı'nın takdirine rıza göstermesi onun ruhsal sağaltımı için faydalı olabilir. İnsanın kötülükler karşısında aşkın olana teslimiyet göstermesi sadece bedensel sıkıntılarını değil düşünsel ve manevi sıkıntılarını da baş edilebilir durumlar olarak algılamasında etkili olabilir.

Her bir insan tekinin yaşantıları birbirinden farklı olduğu gibi bu yaşantılara karşı sergilenen tutumlar da birbirinden farklıdır. Bu bağlamda kötülük olgusunun nasıl algılandığı mevcut yaşamsal durumların anlamlandırılması noktasında oldukça önemlidir. Bireyin kötülükleri kaderci bir yaklaşımla değerlendirmesi, karşılaştığı olumsuz durumlara ilişkin Tanrı'ya güven besleyerek olup bitene rıza göstermesine ve böylelikle ruhsal ve bilişsel açıdan teselli bulmasına aracılık edebilir.[941] Bu bağlamda manevi danışmanlıktaki diyalojik ilişkide mevcut teodiselerin dayandığı düşünsel çerçevelerden tam anlamıyla tatmin olunamadığında kötülüklerin Tanrı'nın sorgulanamaz niyeti bağlamında değerlendirilmesi yerinde olur.

[940] Hume, *Din Üstüne*, 148.
[941] Ahmet Albayrak - Beyza Akdümbek Atan, "Hükümlülerde Kader ve Kadercilik", *Kader* 17/1 (Haziran 2019), 127.

Danışan tarafından manevi danışmanlık sürecine taşınan ve kötülük probleminin kapsamına giren bazı konularda, danışmanın kötülüklerin bir kısmı için rasyonel açıklamalar yapılamayacağını kabul etmesi ve sessizliği seçmesi ya da *bilmiyorum* diyebilmesi gerekebilir. Çünkü bazı durumlarda manevi danışmanların her zaman bir çarenin ya da çözümün olmadığını, insanın sınırlı düşünsel yetileriyle olup biteni her daim anlamlandıramayacağını kendilerine ve danışanlarına itiraf etmeleri daha gerçekçi olabilir. Böyle zamanlarda manevi danışmanın, danışanın acılarını paylaşarak onunla dayanışma içinde olmasının ve ona yoldaşlık etmesinin yapılabilecek en iyi şey olduğu söylenebilir.

4.3.2. Manevi Danışmanlık Bağlamında Kötülük Problemi ve Teodise

Teorik ve pratik açıdan ayrı ayrı incelenebilen kötülük problemini teorik açıdan ele alanlar, Tanrı'ya ve kötülüğe ilişkin önermelerin mantıksal ve epistemik boyutuna odaklanırlar; pratik açıdan ele alanlar ise söz konusu önermelerin soyut analizinden ziyade bireyin öznel tecrübesiyle, onun gerçek hayatıyla ilişkisi üzerinde dururlar. İnsanın Tanrı'ya ve dünyaya ilişkin tutumu kötülük tecrübesi bağlamında ele alındığında söz konusu problemin, bireyin maneviyatı açısından hayati önem taşıdığı görülür. Çünkü tecrübe edilen kötülük, insanın Tanrı'ya ve evrene karşı tutumunda belirleyici rol oynar ve manevi inançları hususunda ciddi krizlere neden olabilir.[942]

Manevi danışmanlık hizmetinde, eğer danışanın aşkın bir güce inancı varsa, o zaman Tanrı, danışan için sırtını yaslayabileceği yıkılmaz bir duvar gibi algılanabilirken; yeryüzünde kötülüğün, onulmaz acıların varlığı bu duvarın dibini oyan nem gibi görülebilir. O nedenle hem danışmanın hem de danışanın hayatında doğrudan ya da dolaylı olarak yadsınamaz şekilde varlığını hissettiren kötülüğün anlamlandırılması gerekir. Bu anlamlandırma faaliyetinde kötülük problemine ve mevcut teodiselere felsefi tefekkürle yaklaşılması yerinde olur.

"Bana hayatın ıstırabından özgür olmanın en iyi sırrını söyleyiniz"[943] diyerek acıdan kurtuluşun sırrını arayan insan için yaratılışın amacı ve kötülük konusu yüzleşilmesi gereken temel sorunsallardandır. Birçok insan manevi olgunlaşma sürecinde

[942] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 35.
[943] Yogavasistha'dan akt: Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 41.

yeryüzündeki kötülükleri anlamlandırma noktasında sıkıntıya düşer. Kötülük sorunsalına ilişkin birinin bulduğu çıkış yolu diğeri için anlamsız olabilir. "Arayış içerisinde olan birini ısıtan şey diğerini üşütebilir."[944] Kimisi Tanrı'yı sınırlı varlık olarak telakki eder. Kimisi ise birey tarafından içselleştirilen dini/manevi değerler aracılığıyla kötülüğün ortadan kaldırılabileceğine inanır ya da bireyin anlama yetisinin, kötülüğün varlığını anlamlandırmada sınırlı olduğunu kabul ederek kötülüğün iyiliğe ulaşmada bir basamak olduğunu düşünür. Sorun bazıları için çözümlenmiş gibi görünse de birçoğu için kötülüğün dini hissin içerisine entegre edilmesi oldukça zor görünür. Ama Allport'a göre ne kadar zor olursa olsun kötülük sorunsalıyla yüzleşmekten kaçınılmamalıdır. Ancak bu şekilde dini hissin gerçekten olgunlaşması yolundaki engeller bertaraf edilebilir.[945] Dini olan üzerine yürütülen felsefi düşünüş, özellikle birey-din ilişkisinin önemli boyutlarından olan *anlamlandırma* sürecinde kötülük sorununu da içeren kapsamlı bir akıl yürütmeyi teşvik eder.

Varoluşunu sorgulayan, hayatın zorlu koşullarını anlamlandırmaya çalışan, acı ve travmaya maruz kalan bireyler; kötülük, insan doğası, Tanrı'nın varlığı ve neliği hakkında yanıtları çok da kolay bulunamayan çeşitli sorular sorarlar. Çoğu danışan için hayatı tehdit eden hastalıklar, yeryüzündeki acıların anlamına dair derin bir sorgulamayı beraberinde getirir. Örneğin yoğun fiziksel acıyla boğuşan bir kanser hastasının 'Tanrı şimdi nerede, neden acımı dindirmiyor?' türünden soruları aslında kötülük probleminin kalkış noktasını oluşturan o çok bilindik soruları* akla getirir.[946] Tanrı'ya inanan bir danışan Tanrı'nın onun acılarını görmezden gelmediğini, tüm olup bitenlerin bir anlamı olduğunu hissetmek ister.

Bazı durumlarda danışanın, inancını korumaya ya da onu daha anlaşılır hale getirmeye çalışırken, kötülüğün görünen gerçekliğiyle, yetkin olan bir Mutlak Güç'ün varlığını uzlaştırmak için mücadele etmesi gerekir. O nedenle yaşam içerisinde günlük rutini sekteye uğratan hatta zaman zaman ruh sağlığını tehdit eden ölüm, kayıp, hastalık, doğal felaketler gibi zorlu durumlarla karşılaşan danışanın bu durumlarla başa çıkması için söz

[944] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur,137.
[945] Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur, 89-90.
[*] Burada, tez içerisinde kötülük problemiyle ilgili pasajlarda sıklıkla atıfta bulunulan (Epiküros'a atfedilen Hume'da daha sistematik şekilde ele alınan) Tanrı'nın adaletini sorgulayan, özetle Tanrı'yla kötülüğün aynı anda nasıl varolabileceğini irdeleyen sorular kastedilmektedir.

konusu olumsuzlukları anlamlandırma çabasında manevi açıdan kendisine destek olacak kişilere ihtiyaç duyması olağandır. Bu tür durumlarda manevi kaynaklardan beslenilerek yapılan danışmanlık uygulamalarının danışan için sağaltıcı olacağı düşünülür. Fakat bu uygulamaların öncelikle danışanların Tanrı'ya karşı olumsuz duygularını paylaşmaktan çekinmeyecekleri rahat, samimi ve güvenli bir ortamda yapılması gereklidir.

Görüldüğü üzere kötülük problemi dinin olduğu kadar bir tür derin düşünme faaliyeti olarak nitelendirilebilecek olan felsefenin de üzerine düşünce ürettiği sorunsallardan biridir. Bu bağlamda din felsefesi, problemin çözümüne ilişkin temel kalkış noktalarını değerlendirir. Bunlardan ilki, Tanrı'ya isnat edilen sıfatlar, diğeri insanın yapısal özellikleri, sonuncusu ise bir öte dünya inancıdır. Danışmanlık ilişkisinde kötülüklerin anlamlandırılması noktasında öncelikle danışandaki Tanrı imgelerinin incelenmesi yerinde olur. Nitekim danışanın bilincinde cezalandırıcılığıyla ön plana çıkmış Tanrı imgesinden yola çıkılarak kötülüğün değerlendirilişiyle; iyileştiriciliğiyle, yoldaşlığıyla bireyin zihninde yer etmiş Tanrı imgesinden yola çıkılarak kötülüğün değerlendirilişi birbirinden çok farklı olacaktır. Bu bağlamda olumsuz Tanrı imgesine sahip olan danışanlar bazen Tanrı'nın kendilerine acı vermek istediğini, onlara yardım etmek istemediğini ve bundan dolayı var olan kötülüklere göz yumduğunu düşünerek Tanrı'ya karşı yoğun bir güvensizlik hissedebilirler ve öfke duygusu geliştirebilirler.[947] O'nun uzak, suskun ve ilgisiz olduğunu düşünerek üzüntü duyabilirler. Zaman zaman Tanrı'ya karşı beslenen bu olumsuz hisler O'ndan şüphe duymaya ve O'nun varlığına dair ciddi bir sorgulamaya girişmeye neden olabilir.[948]

Danışanın tecrübe ettiği travmatik durumlarda başına gelen kötülükleri anlamlandırması zorlaşabilir. Hal böyle olunca Tanrı'ya inanmayı, O'na güvenmeyi derinden isteyen ama düşünsel açıdan yeryüzündeki kötülüğü anlamlandıramayan danışan 'yollarda zavallı kediler niçin eziliyor? Çocuklar neden onulmaz acılarla ölebiliyor?' türünden çeşitli sorular sorar. Manevi danışmanlık ilişkisine taşınan bu tür problemli durumlarda

[947] Nietzsche, "Böyle Buyurdu Zerdüşt" adlı eserinde Büyücü'nün dilinden aktardığı şiirde var olan kötülüklerin müsebbibi olarak Tanrı'ya yapılan veryansını dikkat çekici bir üslupla şiirselleştirerek aktarır. İlgili şiir için bk. Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Hasan İlhan, 231-233.
[948] Raymond - Crystal, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. İlhan Çapçıoğlu - Ali Ayten, 72-74.

danışmanın danışanına yaklaşımının nasıl olması gerektiği özellikle üzerinde durulması gereken hususlardandır.

"Acı çekmenin pozitif değeri var mıdır? Ahiret inancının danışan için sağaltıcı etkisi olabilir mi? Neden kötü şeyler iyi insanların başına geliyor?"[949] türünden kötülük probleminin kapsamına giren sorular manevi danışmanlık ilişkisinde karşılaşılması muhtemel sorulardır. Bu bağlamda dünyadaki kötülükleri anlamlandıramayan danışanın manevi danışmanlık sürecine taşıdığı söz konusu sorular danışman için de kimi zaman tam olarak yanıtı bulunamamış sorular arasında sayılabilirler. Bu tür durumlarda danışmanın kendisine sunulan problemli mevzulara ilişkin susma hakkını kullanması yerinde olur. Nitekim söz konusu durumlarda danışmandan entelektüel açıklamalar yapması değil, danışanıyla duygudaşlık kurarak ona yoldaşlık etmesi beklenir.

Swinburne'un işaret ettiği üzere "derin stres altındaki pek çok insan argümana değil teselliye ihtiyaç duyar.[950] Çünkü her şeye verilecek bir yanıt ya da her şeyin bir çözümü yoktur. Bu bağlamda aşağıda alıntılanan manevi danışmanın danışanıyla arasında geçen konuşma, danışmanın kendisinin de içinden çıkamadığı durumlarda danışanıyla kurduğu duygudaşlığa ve içten diyaloğa güzel bir örnektir. Şöyle ki: Danışan, manevi danışmana "Sizin bu Tanrınız nasıl bir Tanrı ki bu hastanede olanlara izin veriyor?" diye sorar. Danışman bu soruyu gayet içtenlikle şöyle yanıtlar: "Evet burada gizlenen bir Tanrı var. Her zaman hayatımda mevcut olmayışından ve yarattıklarının hastalanabilir, yaralanabilir ve kırılabilir olmasından dolayı ben de mustaribim. Bizi hastalanmayacak şekilde yaratmadığı için ben de acı çekiyorum. Ve o zaman ben de neden diye soruyorum."[951] Görüldüğü üzere bu diyalogda danışan tarafından insanların tecrübe ettiği kötülüklerin, olumsuzlukların anlamı sorgulanmaktadır. Verilen örnekte bu sorgulama, manevi danışmanın da kendisini danışanı gibi yetersiz hissettiği bir sorunsala ilişkindir. Bu tür durumlarda danışman ve danışan arasında kurulan duygudaşlık, bireyde yalnız olmadığı hissini uyandırarak onu rahatlatabilir.

Din felsefesinin ana konularından olan kötülük problemini ve bu probleme çözüm bulma amacıyla ileri sürülen teodiseleri analiz eden felsefi söylem, manevi danışmanlıkta hem

[949] Hee Cheol Lee, "I Hope That I Have Not Upset You!", 423-433.
[950] Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, 86.
[951] Denkers'ten akt: Ağılkaya Şahin, *Manevi Danışmanlık*, 214.

danışmana hem de danışana ufuk açıcı bakış açıları kazandırabilir; danışanın kendi hayatında tecrübe ettiği kötülükleri anlamlandırmasını kolaylaştırabilir. Bu bağlamda ele alınan teodiseler danışan için öncelikle düşünsel bazda rahatlamaya ve sonrasında varolan kötülüklere ilişkin Tanrı'nın adaletine güvenmeye vesile olabilir.

Bireyin, dini algılayış tarzı onun yeryüzündeki kötülüklere ilişkin bakış açısını belirler. Danışan Tanrı'ya sadece iyi olanı yakıştırıyorsa, tüm kötülüklerin insanın ya da maddenin kusurlu yapısından kaynaklandığını düşünür. Böyle bir danışan, inanç eksikliğinden dolayı cezalandırıldığını ya da imanının test edilmekte olduğunu gerekçe göstererek başına gelen kötülükleri anlamlandırabilir ya da söz konusu kötülükleri Tanrı'dan gelen bir ihtar olarak yorumlayabilir. Dolayısıyla danışanın dini inancı ve Tanrı algısı onun yeryüzündeki kötülüklere bakış açısını şekillendirir. Bu bağlamda manevi danışmanın temel görevi, danışanın yaşamındaki kötülüklere karşı yürüttüğü ruhsal ve düşünsel mücadelesinde ona destek sağlamaktır Böylelikle danışanın, dini inançlarını daha derin bir şekilde anlamasına, anlamlandırmasına ve içselleştirilmesine katkıda bulunulabilir.

Kötülük problemine ilişkin müspet yönde yapılan felsefi ve teolojik açıklamalar, sağlık uzmanlarına, din görevlilerine ve danışanların ruhsal sıkıntılarını dinlemeye davet edilen herkese yardımcı olabilir. Nitekim dini ve felsefi öğretiler çok kadim zamanlardan beri bu varoluşsal dilemmayı çözmek için çeşitli teodiselerin savunuculuğunu yapmışlardır. Günümüz manevi danışmanlık uygulamalarında, kötülük problemine ilişkin yapılan teistik savunmalar danışanın yaşantıladığı olumsuzlukları anlamlandırma noktasında etkin olarak kullanılabilir ve danışana manevi anlamda destek sağlayabilir.[952]

Kötülük olarak telakki edilebilecek birçok hastalığı bir imtihan vesilesi olarak görmek ya da bunları insanı erdemli yaşamaya yöneltecek bir vasıta olarak değerlendirmek manevi eğilimli danışanı teselli edebilir. Yeryüzündeki kötülükleri, acıları anlamlandırmaya çalışan danışan, mevcut teodiseler üzerinden kendisine hitap eden bir çıkış yolu bulabilir; acıya bakış açısını değiştirebilir. Nitekim İslami teodiselerde, dünyasal yaşamda tecrübe edilen zorlukların, felaketlerin imtihan vesilesi olduğu, insanı eğitme amacıyla Tanrı tarafından gönderildiği ya da cüz-i iradenin yanlış kullanılması sonucu ortaya çıktığı

[952] Joseph M. Currier vd., "Theodicies and Professional Quality of Life in a Nationally Representative Sample of Chaplains in the Veterans' Health Administration", *Journal of Prevention & Intervention in the Community* 45/4 (2017), 286-296.

belirtilmiştir. Ayrıca mevcut kötülüklerin insanı disipline etme ya da tazir için araçsallaştırıldığı düşünülmüştür. Söz konusu açıklamaların tamamı bir öte dünya inancına referansla temellendirilmiştir. Kötülüğün ademîliği, arizîliği ve azlığı; maddenin eksikliği ve insan iradesi, kötülüğün evrenin düzeni için tamamlayıcı unsur olarak görülmesi, iyiliğin karşıtı olarak kötülüğün gerekliliği mevcut teodiselerin çıkış noktalarını oluşturmuştur. Tüm bunlar tanrısal iradenin tam olarak bilinemezliği kapsamında savunulmuştur.[953]

İslami teodiseler kapsamında mevcut kötülükler açıklanırken, özellikle doğal kötülükler söz konusu edildiğinde *imtihan* olgusu önemli bir kalkış noktasıdır. Kurani perspektiften yaklaşıldığında başa gelen tüm olumsuzluklar inanan için bir tür imtihandır. Zaten dünya da bir sınav merkezidir. Tüm dünya hayatını yalnızca mutlu/mesut yaşaması gerektiğine inandırılmış modern birey için bunu anlamak güç olsa da yaşanılan olumsuzlukların bir sınama olduğu ve öte dünyada telafisi olabileceği inancı insanı kötülüklere karşı dirençli kılabilir. Bu bağlamda tecrübe edilen zorlukların, kulun yaptığı yanlışlara, işlediği günahlara karşılık Tanrı tarafından gönderilen bir ceza olduğu varsayımından önce bu zorlu durumların inanan için bir tür imtihan olduğunun düşünülmesi daha yerinde olur. Özellikle çekilen acıların günahlara kefaret olabileceği ve öte dünyada insanın bu çektiklerinden dolayı ödüllendirileceği, bu imtihanların insanı ahlaki, psikolojik ve manevi anlamda olgunlaştırabileceği düşüncesi danışanın kötülük problemiyle baş etmesine yardımcı olabilir.[954]

Yaşantılanan acıların pozitif bir değere sahip olduğunu düşünmek; danışanın kendi acısına daha rasyonel yaklaşabilmesini, acının daha da acısı, kötünün daha kötüsü olduğunu idrak etmesini ve böylelikle şükrünü arttırmasını sağlayabilir. Bu bağlamda danışanda geliştirilmeye çalışılan aktif sabır düşüncesi, başına gelen ardı arkası kesilmeyen olumsuzlukların ardından Tanrı'ya "şüphesiz ki dert gelip beni buldu, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin"[955] diye seslenen Eyüp peygamber üzerinden örneklendirilebilir.

[953] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 133-153.
[954] Fatma Yüce, "Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif", *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 190.
[955] Enbiya 21/ 83-84.

Birçok teodisede, kötülüğün bir amaç doğrultusunda insanı terbiye eden, olgunlaştıran bir vasıta olduğu iddia edilir; doğal düzenin sürüp gitmesi için gerekli olduğu savunulur. Ayrıca mevcut kötülüklerin insana alternatif düşünme kanalları açtığı belirtilir. Nitekim doğal bir felaketle karşılaşan insan, metanetle acıyı deneyimlemeyi de seçebilir, kaderine veryansın etmeyi de seçebilir. Dolayısıyla karşılaşılan acı durumlar, insana tercihte bulunma özgürlüğü verir. Swinburne'a göre insanların nasıl iyilik yapabileceklerini ya da kötülüklere nasıl engel olacaklarını bilmeleri için doğal kötülüklerin öğreticiliğine ihtiyaçları vardır.[956] Mevcut teodiseler kapsamında değerlendirilebilecek tüm bu açıklamalar danışmanlık ilişkisindeki diyalojik süreçte aktif olarak kullanılabilir.

Çeşitli teodiselerden getirilen örneklerle gösterilmeye çalışıldığı üzere kötülüklere ilişkin yapılan anlamlandırma faaliyetleri manevi danışmanlığın teorik temelleriyle uygunluk gösterir. Bu nedenle manevi danışmanların sonlu ve sınırlı varoluş gibi kötülük probleminin kapsamına giren hususlarda hem felsefi hem de dini literatüre hâkim olmaları yani her iki alanda da eğitimli olmaları beklenir. Çünkü kötülük problemine ilişkin sadece rasyonel açıdan yapılan felsefi açıklamalar, acı çekmekte olan danışana bazı durumlarda uzak ve rahatsız edici görünebilir. Aksi olduğunda, yani mevcut problemi felsefi açıdan tartışmaksızın sadece duygusal açıdan danışanı teselli etmeye yönelik tek taraflı dini açıklamalar yapıldığındaysa söz konusu açıklamalar danışan tarafından tatmin edici bulunmayabilir. O nedenle manevi danışmanın mevcut probleme yaklaşımında hem dini hem de felsefi kaynakları göz önünde bulundurması nitelikli bir danışmanlık ilişkisinin kurulmasına katkı sağlayabilir. Böylelikle manevi danışmanlık ilişkisinde kötülük sorununa daha geniş bir perspektiften yaklaşılmış olur. Bu yaklaşım, farklı inanışlardan ve çeşitli dünya görüşlerinden nasiplenen danışanların, acı çeken hastaların pratik bakımında işe yarayabilir.[957]

Ölümcül hastalığı olan ya da yaşamının son demlerinde olan hastalar üzerine yapılan araştırmaların bir kısmı, hastaların başlarına gelen zorlu durumu, Tanrı'nın planının bir parçası olarak veya Tanrı tarafından sınanıyor olmanın bir göstergesi olarak

[956] Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 131.
[957] Homer U. Ashby, "Values and the Moral Context of Pastoral Counseling", *Journal of Religion and Health* 20/3 (1981), 176-186.

kabullendiklerinde daha olumlu ruhsal duruma ulaştıklarını kaydetmiştir. Fakat bunun aksine mevcut durumlarını, Tanrı'dan gelen haksız bir ceza olarak değerlendirip O'ndan uzaklaşan hastaların zihinsel ve ruhsal sağlıklarına ilişkin yapılan araştırmaların bir kısmındaysa düşük puanlara ulaşılmıştır.[958]

Hastalar, hastalıklarının bir ceza olduğunu düşünebilirler ya da içerisinde bulundukları olumsuz koşulları Tanrı'nın ilgisizliğine yorarak, suçluluk, umutsuzluk ve yalnızlık hislerini tecrübe edebilirler. Bu ve bunun gibi birçok zorlu durumda manevi danışman durumu kontrol altına alan açıklamalarla danışana destek sağlayabilir. Böylelikle hastalık ve ıstırap karmaşasının ortasında bile danışandaki Tanrı imgesinin olumlu yönde değiştirilmesi mümkün olabilir. Bu doğrultuda teistik Tanrı savunularının, kötülükleri sorgulayan danışanlar üzerinde iyileştirici etkiye sahip olabileceği söylenebilir.

Manevi danışmanlıkta üstü örtülü bir şekilde de olsa teodiseyle ilgili soruların, özellikle yaşamının son demlerinde olan ya da palyatif bakım gören danışanlar tarafından sıkça sorulduğu bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda Tanrı'ya ilişkin pozitif söylemlerin, acıyı yaşantılayan danışanların ruh sağlığını ve bilişsel konforunu olumlu yönde etkileyeceği düşünülür. Dolayısıyla dini başa çıkma stratejilerinin ruhsal iyileşmeyi destekleyici boyutu göz önünde bulundurulduğunda kötülük problemine karşın geliştirilen teodiselerin önemi su götürmez bir hal alır. O nedenle manevi danışmanlık alanında hizmet veren danışmanların var olan teodiselerle ilintili olarak hem felsefi hem de dini kaynaklara hâkim olmaları beklenir.[959]

4.3.2.1. Acının Katlanılabilirliğinin Rasyonalitesi

Manevi danışmanlık, bireyi olumsuz etkileyen acı, sıkıntı, umutsuzluk, yalnızlık ve yabancılaşma ile alakalı olarak gündeme gelen yaşamsal zorluklarda ona destek sağlar; danışanın iyi ahlaka ve doğru davranışa yönelebilmesi için inanca bağlı değerler ekseninde ona rehberlik eder; hırs, tamah, kaygı ve haset gibi manevi hastalıklardan kurtulabilmesi için danışana yardım eli uzatır. Bu doğrultuda maddi ya da manevi acılardan mustarip olan danışanların acıyla olan mesailerinde bir manevi danışmandan destek almalarının yol gösterici olabileceği düşünülür.[960] Nitekim danışanın tecrübe ettiği

[958] Simon Dein vd., "Theodicy and End-of-Life Care", 196-197.
[959] Dein vd., "Theodicy and End-of-Life Care", 196-197.
[960] Karagül, "Manevi Bakım", 16.

acılar karşısında, içinde bulunduğu zor zamanların geçeceğine ve yeniden iyileşmenin gerçekleşeceğine ilişkin umudunu koruyabilmesine aracılık etmek manevi danışmanlığın amaçları arasındadır.[961] Bu bağlamda danışman, manevi danışmanlık sürecine taşınan sorunsallarla başa çıkma noktasında hem dini hem de felsefi kaynaklardan yararlanarak danışanın acı olgusuna farklı açılardan bakmasına yardımcı olabilir. O nedenle tezin bu bölümünde manevi eğilimli danışmanlığın hep gündeminde duran acı olgusunun neliği ve onunla nasıl baş edilebileceği felsefi açıdan incelenmeye çalışılmıştır.

Bir *acı çözümlemesi*nin felsefeden bağımsız yapılamayacağını söyleyen Bergen Coşkun'a göre felsefe, acının varlığıyla başlar. Acıyla karşılaşıldığında acı çeken kişinin ya da ona yardım edenin yaptığı aslında felsefi bir çözümlemedir. Nitekim İlker Altunbaşak da felsefenin acıyla ilişkisi bağlamında "dertlerimiz hayatın bize sorduğu felsefi sorulardır"[962] der. Varoluşun insana özgü acısı, bilinemezliğin, kararsızlığın ya da yetersizliğin sıkıntısı insanı felsefe yapmaya zorlar. Acıyı ve acının nedenlerini anlamaya çalışan insan, varlığıyla, dünyayla, yaşamla ve ölümle hesaplaşmak yani felsefe yapmak zorundadır. Felsefe, acıyı açıklığa kavuşturduğu, acının anlamını bulduğu zaman ya acıya son verir ya da acıyı kontrol edilebilir-katlanılabilir hale dönüştürür.[963]

Günümüz dünyasında düşünen, tercih yapan, eyleyen özne olarak insanın omuzlarındaki yükü görmemek safdillik olur. Kuran-ı Kerim'de göklere, yere ve dağlara teklif edilen emaneti onların yüklenmekten kaçındığı ama insanın emaneti yüklendiği[964] vurgulanırken kastedilen bu yük olsa gerektir. Var olmanın yükünü omuzlayan insan aynı zamanda acıyla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Modern dünyada acı, sosyoekonomik sistemin başarısızlığından, kaynakların dağıtımındaki adaletsizlikten ya da çeşitli ihmallerden dolayı ortaya çıkan teknik bir mesele olarak yorumlanmış ve olağanüstü müdahalelerle önlenmesi gereken acil bir durum olarak telakki edilmiştir. Bu doğrultuda acıyı hafifletmek ve hastalıkları iyileştirmek için bilimin gücüne inanılmıştır. Modern birey acıya hükmedebilme kaygısıyla ona karşı amansız bir mücadeleye girişmiştir. Geleneksel

[961] Ayşin Satan vd., "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yonelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, ed. Ali Ayten vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 1/398.
[962] İlker Altunbaşak, *Felsefe Bunalımlara Çare midir?* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021), 43.
[963] Bergen Coşkun, "Felsefenin Trajik İyimserliği", *Klinik Felsefe*, ed. Alper Hasanoğlu – Özlem Bayoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2000), 26-27
[964] Bkz. Ahzab 33/72.

kültürlerin aksine modern dünyada acının ve ıstırabın ahlaki önemini yitirmesi *acı çekme sanatı*nı da anlamsızlaştırmış hatta onun bir tür saçmalık olarak görülmesine aracılık etmiştir.[965] Acı ve ıstırabın anlam yüklü bir şekilde yorumlanma olasılığı ortadan kalktığında, ölüm sadece sonsuz bir unutuluş olarak görüldüğünde modern birey için anlamsız bir hayatla yüzleşmekten başka bir seçenek kalmamıştır.

Felsefi düşünme var olan her bireyin tecrübe ettiği acının varoluşsal boyutlarına odaklanır. Böylelikle acı çekenlerin varoluşsal sorunları felsefenin ilgi odağı haline gelir. Çünkü insan, insan olmaklığından dolayı sancılıdır. Bu sancılı varoluş; ölüm, sıkıntı, anlamsızlık gibi birçok sorunla hem dem olan insanın çektiği acıya karşılık gelir. İnsanın acıyla ilişkisi, felsefe tarihinde farklı filozoflarca birbirinden farklı kavramlaştırmalar yoluyla ifade edilmiş olsa da temelde hepsinin hemfikir olduğu nokta insanın varoluşsal problemlerinin sonucu olarak acıyla iç içe yaşadığı gerçeğidir. Bu gerçekle baş edebilme kaygısı güden felsefe, insan varoluşunu ruhsal, zihinsel, kozmik düzeyde anlamlandırmayı ve böylelikle bireyin acısını *sağlıklı acı* kategorisine yükseltmeyi amaçlar. Sağlıklı acı, bilincinde olunan, yadsınmayan bilakis kendisiyle yüzleşilen ve sağaltım yolları aranan acıdır. Bu uğurda felsefe, din, bilim, sanat, aksiyoloji gibi birçok alanın verilerini değerlendirerek ilerler. Felsefi düşün, zihinsel ve ruhsal olarak hasta olmayanların hastalığa düşmelerinin engellenmesi için sağlıklı bir zihin inşa etmeyi amaçlar.[966]

Psikoloji bilimi son yıllarda öznel haz durumlarına, bireyin mutluluğuna ve memnuniyetine odaklanmıştır. Nussbaum, mevcut duruma farklı bir perspektiften yaklaşarak psikoloji içinde giderek artan bu etkili hareketi felsefi açıdan değerlendirmeye girişir. Ona göre bireyin yaşam memnuniyetini ve mutluluğunu varoluşun tek gerçek amacı olarak gören yaklaşımların sorgulanması gerekir. Bu bağlamda Nussbaum, derin düşünmeyi mutlulukla ilişkilendirir. O, mutluluk veren duyguları teşvik etmenin yani umutlu düşünceleri sürekli pekiştirerek üzüntü veren duyguları en aza indirmeye çalışmanın her koşulda doğru olduğu kabulüne eleştirel yaklaşır. Nussbaum'a göre birey için mutluluğun gerekliliğine yönelik yapılan bu aşırı vurgu acının değersizleştirilmesine neden olur. Bu bağlamda Nussbaum, psikoloji biliminin *pozitif acı*yı daha fazla

[965] Morgan, "Pain: The Unrelieved Condition of Modernity", 307-322.
[966] Şahin, *Felsefi Sağaltım*, 238-244.

incelemesi gerektiğini vurgular. Ona göre sevgiyle gelen kederin, önemsenen bir şeye yönelik olası bir tehditten dolayı duyulan korkunun, acı çeken bir kişinin acısına dair hissedilen şefkatin neden olduğu sancılı ruhsal durum kimi zaman bir kazanım olarak görülebilir. Nitekim bazı durumlarda çekilen acı, tutulan yas insan için onarıcı ve olgunlaştırıcı olabilir. Bundan dolayı sürekli hayatın güzelliklerinden dem vurup acı çekmeyi bütünüyle negatif bir tutum olarak değerlendirmek objektif bir yaklaşım olarak görülmez. Bu bağlamda Nussbaum, "her zaman hoş duyguları teşvik etmeye ve acı veren duyguları en aza indirgemeye çalışmalı mıyız? Kötü mutluluklar ve iyi acılar olamaz mı? Birçok insanın mutsuz olmaya dayanamayacağı, yas tutamayacağı, yoksulluğun veya savaşın gerçek zararlarına çıplak gözle bakamayacağı bir gerçektir ve biri bu gerçeğin çağın insanında sıklıkla gözlemlenen aşırı mutsuzluk probleminden daha büyük bir problem olduğunu iddia ettiğinde haksız sayılabilir mi?"[967] diye sorar. Dolayısıyla acıdan ısrarla kaçan insanın zaman zaman kendi konforunun esiri olabileceği, hissizleşeceği ve temel insani değerlerinden bile vazgeçebileceği düşünülebilir.

Acıdan kaynaklanan mutsuzluk, kimi zaman bireyin ruh sağlığını ciddi şekilde tehdit eden düzeylerde tecrübe edilse de insanın kendisini üzen, yıpratan bu tür durumlar karşısında edilgen bir varlık olmadığı düşünülür. Bu bağlamda insan, her şeye rağmen acılarını yönetebilme gücüne sahip bir varlık olarak görülür. Nitekim Frankl'a göre olumsuzluklar karşısında sorumluluk almak ve dolayısıyla hayatı onaylamak ne kadar zor olursa olsun insanda sıkıntılara, ölümlere, acılara ve hastalıklara rağmen hayata evet deme potansiyeli her zaman vardır.[968] Frankl, dünya kötüdür söylemine karşın dünyanın bütünüyle sağlıklı ve iyi bir yer olmadığını kabul eder ama hemen akabinde dünyanın sağlığına kavuşturulabilir, iyileştirilebilir olduğunu belirtir. Ona göre, her ne koşulda olursa olsun kişiye çaresizlik aşılanmamalıdır.[969] Burada çaresizlik acıyla gelen bir durum olarak değerlendirilmez. Nitekim insan önlenemez bir acıya düçar olduğunda bu acıdan bir anlam üretebiliyorsa çaresiz değildir. İnsan ancak çektiği acılarda hiç bir anlam bulamıyorsa asıl o zaman tamamıyla çaresizdir. Frankl'ın bu söylemi, sorunları tüm açıklığıyla gözler önüne sererek bir umutsuzluk hissi uyandırdıktan sonra sessizliğe

[967] Martha C. Nussbaum, "Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology", *Journal of Legal Studies* 37/2 (2008), 81-113.
[968] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 120-121.
[969] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 165.

bürünen çağın düşün insanının handikapına karşın, umut yüklü bir söylem olarak kendisini sunar. Frankl gibi Maslow da insanda çaresizlik hissi uyandıran olumsuz söylemlere tepki verir. Bu bağlamda o, yalnızca tek gözleriyle gören, bu gözleri de kem bakışlı olan düşün insanlarından söz açar. Maslow'a göre tam anlamıyla göremeyen, korku, umutsuzluk ve ıstırap çığırtkanlığı yapan bu insanlar, yanılsamaların sona ermesinin, kimliğin yeniden keşfedilmesinin başlangıçta acı verici olmasına karşın sonuçta yaşam verici ve güçlendirici olduğunu fark edemezler.[970]

Modern tıp, rahatsızlığı ve ağrıyı etkili bir şekilde hafifletebildiği için günümüzde acı çekmenin ahlaki ve sosyal boyutu arka plana itilmiştir. Bu doğrultuda ağrının sadece beden sahibi olmanın bir işlevi olduğunu ve buna bağlı olarak da acının belirtileri ortaya çıktıktan sonra varoluşsal ve etik önemi olmadığını varsayan güçlü bir söylem gündeme gelmiştir. Bu söylem acı çekme deneyimini tıbbileştirir ve onu ahlaki boyutundan yalıtır. Hastalıktan etkilenenler *hasta*, *müşteri* ya da *kurban* olarak adlandırılırlar, fonksiyonel bozukluk dereceleriyle değerlendirilirler; özel prosedürler ve palyatif bakım ile tedavi edilirler. Tıbbi söylem acı çekmenin önemine hem direnir hem de onu gizler. Acının tıbbi olarak nesneleştirilmesiyle beden, kültürden ve toplumdan bağımsız ele alınır. Böylelikle acı, bilimsel analizin ve klinik bakışın sessiz, özerk nesnesi haline getirilir. Acının saf anlamsızlığı, insan varlığının zayıflığını, çözülemeyen ahlaki ve aşkın sorunlarını gündeme getirir.[971] Burada, sıkıntı çekenlere ya da kronik acı ile yaşayanlara manen güç verdiği düşünülen erdem eksenli manevi söylemin eksikliği hissedilir. Böylelikle acıların ve sıkıntıların ruhen güçlendirici bir fonksiyona sahip olabileceğine, imtihan olarak görülebileceğine, cennete uzanan yolda kaldırım taşı olarak düşünülebileceğine eş deyişle bunların sonsuz bir zaman anlayışını öngören bir yaşamda ruhsal olarak ödüllendirilme vesilesi olabileceğine olan geleneksel inanç göz ardı edilmiş olur. Dolayısıyla acı anlamsızlaşır ve önemsizleşir.

Gadamer'e göre, yaşamın asıl boyutu ağrıda sezilebilir ve ağrının gerçek bir anlam üretici, bir ikaz ya da bir ödev olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda insan, ağrılarının olabildiğince hızlı bir şekilde dindirilmesini istemekten ziyade ağrıyla birlikteliğinin, ağrı

[970] Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz, 23.
[971] Morgan, "Pain: The Unrelieved Condition of Modernity", 307-322.

tecrübesinin kendisine kazandırdıklarına odaklanabilir. Ağrı, belki de insana ödev olarak verilmiş olanı gerçekleştirmeye yönelik bir imkân olarak görülebilir.[972] Ağrıyla birlikte gelen acıya duçar olmuş insan için yanıtlanmayı bekleyen temel soru, 'acı bana ne söylüyor?' sorusudur. Çünkü bu sorunun yanıtını arayan insan için acı, varoluşun anlamlandırılmasına aracılık edebilir. Anlamlandırılabilen acı, kişinin merhametini ve başkalarına yardım etme potansiyelini arttırabilir.

Çağdaş düşün insanlarından Nermi Uygur, acının yaşantılanmasına aracılık eden hastalıklar üzerine yazdığı denemesinde Stoik filozof Aurelius'un ayak izlerini takip eder gibidir. O, insana madden ve manen acı veren hastalıkların berbat bir düşman, kökten yok edilmesi gereken azılı bir hasım olarak tanıtıldığı eğitimleri çarpık eğitimler olarak nitelendirir. Uygur'a göre esaslı bir eğitimci, hastalığın yok edilemezliğini öğretmekle, hastalığı karşılayıp iyileştirme doğrultusunda bir bilinç ve istek uyandırmakla, yaşantılanan hastalığa saygı duymakla ve zamanı geldiğinde onun nasıl uğurlanacağını göstermekle yükümlüdür. Ona göre hastalık, doğası gereği öğrenmeye engel değildir. Tam tersine aslında o öğrenmeye gönüllü olanlar için yürünmesi gereken bilgi yoludur. Hastalıkla gelen acı, insanın kavrayışını genişletip hoşgörüsünü arttırabilir, sevgiyi katkısızlaştırabilir; insanı daha dürüst, daha akıllı, daha güçlü ve daha mutlu kılabilir. Hastalığı yetkin bir kavrayışla değerlendiren insan, eskisinden apayrı bir dünyaya doğar. Böylesi için hastalık bir yeniden doğuştur.[973]

Görüldüğü üzere acı, birey için bir tür kendini gerçekleştirme vasıtası olarak görülebilir ve hastalık gibi tatsız durumların mutlaka bir anlam yitimine yol açmasının gerekmediği hatta hasta insanın yaşantılarının bir anlam düzleminde yeniden değerlendirilebileceği, hastalık ve manevi kazanç arasında pozitif bir ilişki kurulabileceği düşünülebilir. Bu bağlamda Frankl, toplama kampında ölümüne çeyrek kala orada bulunduğu için Tanrı'ya müteşekkir olan bir mahkûmu örnek gösterir.[974] Nitekim ölüm ötesi yaşama inanan insanların tecrübe ettikleri acıları günahlarına kefaret olarak görmeye ve bu acıları bir tür arınma vasıtası olarak düşünmeye yatkınlıkları vardır. Bu perspektiften bakan inanan kişi

[972] Hans George Gadamer, *Ağrı*, çev. Mesut Keskin - Kamile Kaş Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 25-26.
[973] Uygur, *Yaşama Sanatı*, 56-57.
[974] Frankl, *Hayatın Anlamı*, çev. Veysel Atayman, 79.

için acı katlanılabilir hale dönüşür. Gai Eaton, iki dünyalı bir bakış açısını kerteriz alarak, başa gelen sıkıntıların aslında bir anımsatıcı olarak düşünülebileceğini belirtir. Ona göre; sıkıntılar, bizi, deniz yosununun kayalara sarılıp kaldığı gibi bu dünyaya bağlanıp kalmaktan alıkoyan ve bize bu dünyanın geçici olduğunu hatırlatan nimetlerdir.[975]

Acının kontrol altına alınabileceği inancından hareketle felaket anlarında mümkün olduğunca sükûnetin korunmasını salık veren Sokrates, bu sonlu hayatta herhangi bir şey hakkında fazlaca endişelenmenin gereksiz olduğunu söyler. Çünkü bu endişeli hal insanın doğru düşünmesini engeller. O'na göre çocuklar gibi sendelemek, elimizi yaranın üzerine çarpmak ve ağlayıp sızlanarak vakit harcamak yerine; ruhumuzu, acıyı iyileştirmek, yere düşeni kaldırmak, ağıtları kovup iyileşmeyi sağlamak için kendini adamaya yöneltmemiz gerekir.[976] Sokrates'e göre acının zararsızlaştırıldığı, bütün insanlara mesut bir hayat sağlamaya elverişli yaşayışa bilgelik yoluyla ulaşılır. Bilgelik; zekâdan, hafızadan, hazdan, düzgün düşünce ve doğru muhakemeden daha kapsamlı ve daha değerlidir. Bilgelikten pay almak bugün ve yarın tüm varlıklar için dünyanın en iyi şeyidir.[977]

Sokrates gibi Aristoteles de insanın, acı karşısında yılmadan, çaresizliğe düşmeden yol alabilen ara sıra yalpalasa da yeniden doğrulup dimdik durabilen bir varlık olduğunu ilham eder. Ona göre insan, ruhunun aldırmazlığından dolayı değil fakat soyluluğundan ve büyüklüğünden dolayı pek çok acıya teslimiyetle katlandığında ruhunun soyluluğunu görünür kılar. Gerçekten iyi ve sağduyulu insan, karşısına çıkan zorluklara dinginlikle katlanır ve mevcut durumdan çareler üretir. Bu haliyle o, sahip olduğu güçleri savaşta en etkili şekilde kullanan komutana benzer. Rastgele talihsizlikler onun mutluluğunu kolayca sarsamaz. Böyle bir insan ola ki daha çetin zorluklarla karşılaştı o zaman da yavaş yavaş süreç içinde metanetle davranıp kaybettiği mutluluğu yeniden geri alabilir.[978]

İnsanların acıları; ölçülemezlik, karşılaştırılamazlık özelliği taşır. Acının büyüklüğü tamamen o acıyı çekene bağlıdır ve tecrübe edilen her acı biriciktir. Kişi, kendi yalnızlığı içinde çektiği acıyı yine kendisi bilir.[979] Bu bağlamda acıların kıyaslanması yoluyla bazı

[975] Eaton, *Tanrı'yı Hatırlamak*, çev. Leyla Gürkan, 26.
[976] Platon, *Devlet*, çev. Neal Akbıyık - Serdar Taşçı, 370.
[977] Eflatun, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, 3-4.
[978] Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, 80-81.
[979] Frankl, *Hayatın Anlamı*, çev. Veysel Atayman, 114-115.

acıların küçümsenmesi redüksiyonist bir yaklaşımdır. Örneğin kimi intihar vakalarında yaşamını sonlandıran kişi üzerine yapılan değerlendirmelerin ne kadar yüzeysel olduğu gözlemlenir. Mehmet Pişkin'in[980], Robbin Williams'ın[981] intiharlarına ilişkin yapılan bazı yüzeysel değerlendirmeler bu duruma iyi bir örnektir. Bu bağlamda çektikleri acılardan bir anlam üretebilmiş insanların intihara teşebbüs etmeyecekleri düşünülür. Nitekim Frankl, anlam sunmayan bir hayatın değersiz olduğunu, böyle bir hayatın tüm refahına, bolluğuna rağmen vaz geçilmez olmadığını söyler.[982] Bu doğrultuda acının kişiden bağımsız bir standartının olmadığı, tamamen onu tecrübe eden kişiye bağlı olduğu ve karşılanmayan anlam ihtiyacının yaşanılan acıları ve dolayısıyla bireyin tüm hayatını değersizleştirdiği düşünülebilir.

Engin Geçtan, anlamlandırılan acıların birey tarafından daha kolay kabul edildiğini belirtir. Ona göre acı çekiyor olmak bir uyumsuzluk belirtisi olmadığı gibi utanılacak bir şey de değildir.[983] Ayrıca acı olmaksızın gerçeklik kazanamayan bazı eylemler, bazı duygular vardır: Acı çekene merhametle yardımcı olmak, onunla duygudaşlık kurabilmek, suçu-suçluyu affedebilmek, acıya tahammül göstererek sabrı öğrenmek gibi… Bu bağlamda başa gelen olumsuzluklardan öğrenilecek çok şey olduğu söylenebilir. Acı çeken, kötü muameleler gören insanlar aslında yaşantıladıkları bu kötülükler sayesinde doğruluğun yılmaz savaşçısı olabilirler. Nitekim karşılaşılan zorlukların birçoğu insanın maddi-manevi gelişiminin önünü açar. Hasker, tikel acı çekme vakalarından yola çıkarak bireyin acı çekmekle kazanabileceği ahlakî ve ruhsal değerlerden bahseder ve günümüz insanına "kişi, kayda değer uzunlukta bir süre devam eden zorluklarla uğraşmaksızın, sabrı nasıl öğrenecektir?" diye sorar.[984] Dolayısıyla insan için acının zaman zaman bir nimet olarak görülebileceği durumlar söz konusu olabilir. Ayrıca insan kendi acısını olası diğer acılarla karşılaştırdığında acı katlanılabilir hale gelebilir ve varolmanın değeri hissedilebilir.

İnsanın manevi tekâmüle ulaşması noktasında önemli görülen fiziksel acılar farklı bir perspektiften bakıldığında bir tür uyarı işareti olarak da yorumlanabilirler. 'Baş neden

[980] Bk. M. Berk Karaoğlu, "Mehmet Pişkin'in İntiharı Üzerine Psikolojik Analiz", (Erişim 03.05.2020).
[981] Robin Williams'ın intiharı için bk. "Robin Williams'ın Eşinden İntihar Sebebi Açıklaması" (Erişim 09. 21. 2019).
[982] Frankl, *Hayatın Anlamı,* çev. Veysel Atayman, 140-141.
[983] Geçtan, *Varoluş ve Psikiyatri*, 135.
[984] Hasker, "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi", çev. Fehrullah Terkan, 183-198.

ağrır ya da mide neden bulanır?' Bu tür ağrı ve acılar bedendeki problemli durumun habercisi oldukları için aslında yararlıdırlar. Tecrübe edilen acının oranıyla bağlantılı olarak hastalığın iyiye gidip gitmediği konusunda da acı, bir tür katelizör işlevi görebilir. Başka bir açıdan bakıldığında kazaların, fiziksel yaralanmaların insanı tehlikelere karşı hazırladığı ve ona, sıkıntı oluşturabilecek durumları önceden fark edebilme gücü bahşettiği söylenebilir. Hick'e göre, acı sadece salt acı olarak değil, Tanrı'dan bir ikaz ya da Tanrı'ya giden yolda bir vasıta olarak da değerlendirilebilir.[985] Tabii ki tüm acı çekme vakaları, işlenen bir suça, yanlış yapılan bir edime ya da ahlaka aykırı bir davranışa karşılık bir ceza olarak da algılanmamalıdır.

Acı, ancak birey tarafından anlamlandırıldığında pozitif bir değere sahip olabilir. Yani acının anlamlandırılması noktasında bireye çok iş düşmektedir. Çünkü acı kendi başına her hangi bir değere sahip değildir. Ona hakettiği değeri verebilecek olan bireydir. Dolayısıyla her konuda olduğu gibi bu konuda da genel kabullerden, indirgemeci yaklaşımlardan uzak durularak insanın acıyı tecrübe edişi üzerine eleştirel düşünmenin gerekli olduğu, akla uygun olanın da bu olduğu söylenebilir.

Acıyla baş edebilme hususunda insanın sahip olduğu Tanrı tasavvurlarının oldukça etkili olduğu düşünülür. İyileştirici, sevgi yüklü Tanrı imgesine sahip olan bireyler acı karşısında Tanrı'yla işbirliği halinde olurlar. Yani tüm sıkıntılarını, kederlerini Tanrı'ya arz ederler ve onun yardımından umut kesmezler. Bu bağlamda kendi benliğinden, türdeşlerinden ayrı düşen, böylelikle yalnızlaşan, yabancılaşan ve tek başına taşıyabileceğinden daha büyük acılarla yüzleşerek anlamsız bir hayatın boş sokaklarında yürüyen modern birey için dost Tanrı imgesinin kurtarıcı, iyileştirici olabileceği düşünülebilir. Nitekim Tillich'e göre acı çeken insan Tanrı'nın inayetine ihtiyaç duyar ve kendisinden kıyas götürmeyecek şekilde büyük olan aşkın güç tarafından kabul edilmeyi, sevilmeyi ister. Ona göre kendini onaylama, benliğini aşan bir şeye dâhil olmayı gerektirir. Ancak bu dâhil oluşla insan, acıyla baş edebilir. Tanrı'ya ilişkin güven dolu bir cesaretin uygulayıcısı olarak insan bir şeyler elinden kayıp giderken, sıkıntının dar boğazındayken tıpkı Eyüp gibi, Tanrı'dan vaz geçmeme cesaretini gösterebilir. Ona göre, bu cesaret, ölümün ve inkârın olduğu bir dünyada yokluğa rağmen varlığın

[985] Manafov, *Kötülük Problemi*, 123-124.

onaylanmasıdır.[986] Tanrı'nın gölgesinde varlığını onaylayan insan acıdan anlam üretebilir. Bu doğrultuda üzerine etraflıca düşünülmesi gereken soru, 'Tanrı yoksa acının katlanılabilirliğinin bir rasyonalitesi olabilir mi?' sorusudur.

İnsanın tecrübe ettiği acılara değer yüklenebileceğini düşünen Eckhart Tolle'ye göre kötü gibi görünen olayların ardında derin iyilikler yatıyor olabilir. Bu bağlamda Tolle, acıya karşın alternatif bir çözüm olarak, başa geleni kabullenmeyi, bir nevi acıya teslim olmayı ve onu Tanrı'ya sunmayı önerir. Bu öneri, ıstırapla baş etmede Tanrı'yı yoldaş edinmeye çağrı niteliğindedir. Tolle, kazalarda, felaketlerde potansiyel olarak kurtarıcı bir boyut olabileceğini, acıların insanı farklı türden bir derinliğe, farkındalığa, alçakgönüllülüğe ulaştırabileceğini savunur ve Stoa felsefesinin yargılar üzerinde iradeyi hâkim kılma çağrısını hatırlatır tarzda, olup biteni iyi ya da kötü olarak etiketlemenin sakıncaları üzerinde durur. Ona göre alışkanlık haline getirilen isimlendirmelerin, etiketlemelerin ötesine geçildiğinde, yaşam daha huzurlu hale gelebilir ve insan eğer isterse bu hususta kendisini eğitebilir. Söz konusu eğitimin ilk aşamasında birey, küçük şeyleri sorunsallaştırmaktan vazgeçme alıştırması yapmalıdır. Bu bağlamda Tolle, modern bireye; eğer uçağınızı kaçırırsanız, bir fincanı düşürüp kırarsanız, ya da ayağınız kayıp çamura yuvarlanırsanız, o deneyimi kötü ya da acı verici olarak isimlendirmekten kaçınabilir misiniz?[987] diye sorar. Tolle, bu soruyla, kötücül düşüncelere başkaldırmanın gerekliliğini telkin eder gibi görünür.

Tolle'ye göre tüm olup bitende Tanrı'nın iradesi hâkimdir. İnsanın başına gelenlerin hiç biri rastlantısal değildir. Sadece bu bile acıya katlanmayı makul gösterebilir. İnsan, 'madem Tanrı böyle istedi, öyleyse O'nun istediği gibi olsun' dediğinde çekilen acı, insanı soylulaştırır. Gerçek acı tüm erdemlerin anasıdır, ezeli kökenidir. Alçakgönüllülüğü kibrin yerine geçiren gerçek acı, insanı Tanrı'ya en kestirme yoldan ulaştırır.[988] Bu bağlamda acının dibine vurup sonra onun ötesini görebilmeyi başaran insanın Tanrı'nın inayetine mazhar olabileceği düşünülür.

Birçok İslam filozofu, yaşanan sıkıntıların ancak bir öte dünya inancıyla anlamlandırılabileceğini belirtir. Tanrı'nın sonsuz merhameti düşünüldüğünde tecrübe

[986] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 20-22.
[987] Echart Tolle, *Dinginliğin Gücü*, çev. Semra Ayanbaşı (İstanbul: Akaşa Yayınları, 2009), 111-113.
[988] Tolle, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, 50.

edilen acılar insanı nihai mutluluğa götüren vasıtalar olarak görülür. O nedenle acı çekmek, kalıcı mutsuzluğa yol açan olumsuz bir durum olarak değerlendirilmez. Dolayısıyla ölüm ötesi hayatın varlığına duyulan inancın acıların anlamlandırılmasında oldukça etkili olduğu düşünülür. İnsanın tecrübe ettiği olumsuzluklar karşısında kaderci bir bakış açısını benimsemesi, onun yaşamsal zorlukları Tanrı'nın takdiri olarak değerlendirmesine ve böylelikle içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan daha kolay kurtulabilmesine vesile olabilir. Bu doğrultuda insanın başına gelen üzücü olaylara, manevi tekâmüle vesile olabileceği umuduyla yaklaşması, bunların kendisi için bir imtihan vesilesi olabileceğini düşünmesi söz konusu olaylara tevekkül göstermesini sağlar.[989]

Daha önceki bölümlerde Stoa okulunun kader inancından bahsedilirken kısmen değinildiği üzere, insanın, tüm yapıp ettikleri üzerinde mutlak bir hâkimiyetinin olmadığını, eylemlerinin sonuçlarını her zaman kontrol edemeyeceğini kabul etmesi, onun omuzlarındaki varoluş yükünü hafifletebilir. Nitekim manevi danışmanlıkta olayların açıklanması ve anlamlandırılması noktasında fonksiyonelleştirilen kader inancı danışan tarafından kendisini edilgenleştiren ve savunma amaçlı kullanılan bir inanca indirgenmeyip doğru şekilde içselleştirildiğinde, olumsuzluklarla başa çıkabilme noktasında danışana ihtiyaç duyduğu motivasyonu sağlayabilir.[990]

Başına gelen olumlu ya da olumsuz tüm olayları belirleme gücünün kendisinde olduğunu düşünen, doğru davranışlarda bulunduğunda istediği sonuca ulaşabileceğine kesin gözüyle bakan yani hayatına bütünüyle hâkim olduğu iddiasında bulunan insan, olumsuz durumlarla karşılaştığında yani işler yolunda gitmediğinde varoluşa dair anlamlandırma problemi yaşayabilir. Bu husus şöyle izah edilebilir: Örneğin her zaman kullandığı güzergâhtan değil de o gün değişiklik olsun diye farklı bir güzergâhtan işine giden birisinin yolda darp edildiğini ve bunun sonucunda sinir sisteminde ciddi hasar oluştuğunu varsayalım. Burada, yaralananın yakın çevresi -hatta kendisi de- 'niçin o yoldan gitti, keşke kendi bildiği yoldan gitmeye devam etseydi ve daha temkinli olsaydı' şeklinde akıl yürütebilir; 'normal yolundan gitseydi başına bu felaket gelmezdi' diye veryansın edebilir. Bu ve bunun gibi söylemler başa gelen olayların her zaman kontrol

[989] Ali Seyyar, *Olağanüstü Durumlarda Acil Manevi Destek* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 47-48.
[990] Ayten vd., *M.D.R*, 1/52.

edilebileceği inancıyla şekillenirler ve kader olgusunu hesaba katmazlar. Nitekim iş işten geçtikten sonra yapılan bu tür değerlendirmeler, kişide, başına gelen talihsizliklerden bütünüyle sorumlu olduğu hissini uyandırır. Rasyonel yollarla temellendirilme imkânı bulunmayan bu tür düşüncelerin kişiye yarardan çok zararı dokunacağı söylenebilir.

Sadece başa gelen olumsuz olaylarda değil, tecrübe edilen olumlu olaylarda da bireyin tamamen gücün kendisinde olduğu zannına kapılması ona istenmeyen düzeylerde öz güven aşılayabilir. İnsanın isterse her şeyin en iyisini yapabileceğine ilişkin duyduğu itidalsiz öz güven ondaki kaygı düzeyini arttırabilir. Şöyle ki: Başına gelen bütün olumlu durumların kendi yapıp etmelerinin sonucunda oluştuğunu düşünen birey kendine fazlaca güvenerek hastalıklı boyutta sürekli daha iyisini yapma çabasıyla hem kendini hem de çevresindekileri yorabilir. Bu kişi aldığı güzel bir kararın akabinde kötü sonuçlarla karşılaşırsa şayet, mevcut duruma tahammül göstermesi zorlaşabilir. Örneğin iyi bir yatırım olur düşüncesiyle alanında uzman kişilere de danışılarak bir gayrimenkul alındığını varsayalım ama ilgili firmanın beklenmedik şekilde iflas ettiğini kurgulayalım. Bu durumda kader inancı ekseninde düşüncelerini yönlendiremeyen birey, 'her şeyi olması gerektiği gibi yaptım, neden böyle bir sonuçla karşılaştım' şeklinde akıl yürütebilir. Hal böyle olunca başa gelen olumsuzlukların anlamlandırılması zorlaşır. Yukarıda örneklendirilen her iki yaşamsal durumda da insanın olayları aşkın bir güce referansla anlamlandırmadığı ve bundan dolayı da kendisine kaldırabileceğinden daha ağır yük yüklediği söylenebilir. Bireyin başına gelen her şeyden kendisini sorumlu tutması teslimiyet ve tevekkül eksikliğinden kaynaklanıyor olabilir. İşte bu noktada kader inancının, acıyla cedelleşen insan için bir can simidi olduğu düşünülebilir. Nitekim Seyyar'ın da dile döktüğü üzere manevi destek yöntemleri olarak sistematize edilen, tevekkül, sabır, teslimiyet, takdir, teşekkür gibi dini değerler kader eksenli düşünüş aracılığıyla birey için iyileştirici olabilir.[991]

Acının katlanılabilirliğinin rasyonalitesi manevi danışmanlık uygulamalarında *kurtarıcı acı düşüncesi* bağlamında ele alınabilir. Manevi danışmanlık desteğine ihtiyaç duyan danışan, öncelikle yaşamı boyunca ne kadar kaçınırsa kaçınsın yolunun acıyla kesişeceği gerçeğini kabul etmelidir. O halde yaşamsal zorlukların yani duyulan kederin, çekilen acının önlenemediği durumlarda danışan, acıya ilişkin bakış açısını değiştirmeye

[991] Seyyar, *Olağanüstü Durumlarda Acil Manevi Destek*, 66.

yönlendirilmelidir. Bu bağlamda değerlendirilebilecek olan kurtarıcı acı düşüncesi, acı çekmenin kazanımları üzerine yoğunlaşır. Aurelius'un yüzyıllar öncesinden acının faydalarına değindiği yazısında da belirttiği gibi acının gelip bulduğu insan talihsiz insan değildir. Aksine acıya yiğitçe katlanmak o insanın talihliliğinin emaresidir. Ona göre acı, doğaya aykırı değildir. Doğaya aykırı değilse kötü de değildir.[992] Benzer şekilde Tao öğretisinin acı veren zorlu durumları anlamlandırabilmek için olumsuzlukların doğal düzen gereğince olağan karşılanması gerektiği vurgusunu taşıyan *karşıtların birliği/Yin-Yang* ilkesi modern insana, acıyı rasyonelleştirmesi hususunda yardımcı olabilir. Şöyle ki: "Eğer herkes güzellikten söz ediyorsa çirkinlik de vardır. Eğer herkes iyilikten söz ediyorsa kötülük de vardır. Varlık ve yokluk birlikte ortaya çıkar. Zor ve kolay birbirini tamamlar. Kısa ve uzun yan yana olunca bir anlam taşır. (…) Ön ve arka birbirini izler."[993]

Genelde tüm insanların özeldeyse manevi eğilimli danışanların acıyı anlamlandırma süreçlerinin incelendiği ve böylelikle acının rasyonalitesinin sorgulandığı bu bölümün sonunda özetle denilebilir ki: İnsandaki tinsel ve tensel acıları dindirmek için çeşitli ilkelerin belirlenmesinde ve bunların uygulanmasında felsefi kaynaklardan yararlanılması danışmanlık alanını zenginleştirir. Manevi danışmanların, sağlıklı ya da sağlıksız acı çekenlere destek olma güdüsüyle eyleme geçerken, disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemeleri yerinde olur.

4.3.2.1.1. Acıların Anlamlandırılmasında Ölüm Ötesi Yaşam İnancı

Manevi danışmanlığa başvuran danışanlar hayata ya da ölüme dair sorularına-sorunlarına, inandıkları manevi/dini değerler ekseninde yanıt ararlar ve tecrübe ettikleri acılarda anlam bulma ihtiyacı hissederler. Bu bağlamda ölüm ötesi yaşam inancı, danışanda, varoluşunun bir değeri olduğu hissini uyandırır. Bu doğrultuda ölümün sonsuz bir yok oluş olmadığı, ölenlerin başka bir boyutta aslında varlıklarını sürdürmeye devam ettikleri düşüncesi güçlü bir argüman olarak sunulur.

Felsefi açıdan dünyasal yaşamın sonrasına ilişkin üretilen düşüncelerin bir kısmı ölüm ötesine bir bilinmezliğin hâkim olduğu yönündedir. Schopenhauer, "Ölümün Anlamı" adlı eserinde bu hususla ilintili olarak şu diyaloğu aktarır: "Thrasymachos: Bana kısaca

[992] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 40.
[993] Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, 70.

söyleyin, ölümden sonra ne olacağım ben? Açık ve kati... Philalethes: Her şey ve hiç bir şey. (…) İçkin bilgi için yaratılmış dilde aşkın sorulara cevap bulmak kaçınılmaz olarak çelişkilere yol açar."[994] Anlatılageldiği üzere ölümden sonrasına ilişkin var olan belirsizlik-bilinemezlik duygusunun neden olumlu değil de olumsuz düşüncelere gebe olduğu da felsefi perspektiften sorgulanmayı hakeden konular arasındadır. Nitekim Schopenhauer, "perdeyi kaldırıp arkasına adım atmak! İşte bu kadar! Bu ikircim ve kararsızlık niye? İnsan perde arkasının nasıl bir yer olduğunu bilmediği için mi? Bir daha geri dönmeyeceği için mi? Açık seçik bir bilgimizin olmadığı konulara kargaşayı ve karanlığı atfetmek, bizim tinimizin özelliği değil midir?"[995] diyerek ölüme ilişkin kötücül duyguların neliğini sorgular. Ona göre, ölümden sonraki var olmayış, ölümden önceki var olmayıştan farklı olamaz ve dolayısıyla ilki diğerinden daha hazin ve acıklı değildir. Ancak insan, bütün bir sonsuzluk henüz biz yokken, kendi mecrasında akıp gidiyorken bizim için kısacık bir varoluşun ardından ikinci bir sonsuzluğun tecrübe edilmesini tahammül edilemez bulur. Fakat artık var olmayacağımız zaman için kederlenmek, henüz var olmadığımız zaman için kederlenmek kadar saçmadır. Çünkü var oluşumuzun doldurmadığı zamanın geçmişte veya gelecekte olmasının bir önemi yoktur, hepsi birdir.[996]

Felsefe tarihinde ölümün mutlak bir bilinmezliğe gebe olduğuna ilişkin görüşler olduğu kadar ölümden sonrasının bir hiçlik olduğuna ilişkin düşünceler de mevcuttur. Nitekim Epiküros, ölümden sonra bizden hiçbir şey kalmayacağını savunan filozoflar arasında önemli bir yere sahiptir. Ona göre insanın ölümü, burada ya da başka bir yerde maddi ya da manevi bütün varoluş imkânlarının sonluluğunun ifadesidir. Böyle düşünüldüğünde ölümden sonra ruhun mukadderatı hakkındaki bütün korkular ortadan kalkmış olur, çünkü ruhun ölümden sonra mükâfat görmesi ya da cezalandırılması söz konusu değildir; insan için bir başka dünya ihtimali yoktur.[997]

Epiküros, ölümden sonraki hayatın var olmadığını ve asla var olmayacağını felsefi açıdan temellendirirken kendisini insan ruhunu teskin edici bir söylemin içerisine konuşlandırır. Ona göre, insanın tek bir hayatı vardır o da var olduğu süre kadardır. Bu yüzden insan

[994] Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, 39.
[995] Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Nihat Ülner, 131.
[996] Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, 56-58.
[997] Epiküros, *Özdeyişler, Mektuplar ve Aforizmalar*, çev. Genim Renas, 108.

yaşadığı zamanların kıymetini bilmeli ve ölüm sonrası için acı çekmemelidir. Fakat Epiküros'un bu söyleminin ruhsal ve zihinsel açıdan bir rahatlamaya neden olabileceği kabulünün derin düşünen insanı ikna edebilecek şekilde temellendirilmediği söylenebilir. Nitekim ölümden sonra var olacak olmanın değil aksine tamamıyla yok olacak olma ihtimalinin insanı onulmaz bir çaresizliğe sürükleyeceği düşünülebilir.

Muhammed İkbal, "İslam Felsefesine Bir Katkı" adlı eserinde İbn Sina ve Gazali felsefelerini anlatırken ölümün değil de mutlak yok oluşun tasavvurunun rahatsız ediciliğine değinir. İbn Sina'ya göre; "nesneler öyle bir şekilde teşekkül etmişlerdir ki, yok olmaktan nefret ederler ve değişik biçimlerde bireyselliğin sevincini özlerler."[998] Gazzali'ye göreyse var olmamaktan daha büyük bir karanlık olamaz.[999] Bu bağlamda Parmenides'in varlık ve hiçlik, hakikat ve sanı, birlik ve çokluk gibi konuları irdelediği *Doğa Hakkında* adlı şiirinde adalet tanrısı Dike'ye söylettikleri manidardır: "Var olmayandan ne söz etmene izin vereceğim senin ne de düşünmene… Zira (var olmayan) ne söz edilebilirdir, ne de düşünülebilirdir (çünkü) 'yoktur'…"[1000] Parmenides'e göre varlık vardır; yok olması mümkün değildir. Var olmasaydı düşünülmesi ya da üzerine söz söylenmesi mümkün olmazdı. Parmenides'in söyleminin aksine mutlak yokluğun varlığı düşüncesi, derinlemesine tahlil edildiğinde insanın idrak sınırlarını aşabilir ve onu ruhen rahatsız edebilir. Bu bağlamda -konunun daha iyi anlaşılabilmesi için- yok oluşunu anlamlandıramayan bir insanın geçirdiği düşünsel aşamaların kişinin kendisi tarafından şöyle ifade edildiği varsayılabilir: 'Dünyaya geldim, belli bir süre yaşadım, acı çektim, sevinci de kederi de deneyimledim. Derin ilişkiler kurdum, paylaştım, sevdim, yalnız kaldım. Şimdi ben bu dünyadan hiç geçmemiş gibi sonsuzca yok mu olacağım? Daha önce hiç var olmamış gibi unutulup gidecek miyim? O zaman benim var olmamın amacı neydi? Yaşadığım acıların, uğradığım haksızlıkların yani yeryüzündeki mağduriyetimin bir telafisi olmayacak mıydı? Ya da yaptığım iyiliklerin bir karşılığı… Yoksa tüm bu olup bitenler sadece tesadüf eseri miydi?'

Görüldüğü üzere yukarıda kurgulanan soruların birçok insan için düşündürücü olduğu kadar yanıtlanması zor sorular olduğu da söylenebilir. Dolayısıyla ölümden sonra bir

[998] Muhammed İkbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 40.
[999] İkbal, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, 63.
[1000] Parmanides, *Doğa Hakkında*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 26.

varoluşun olmayacağının kabulü belki Epiküros'un dediği gibi insandaki cezalandırılma korkusunu ortadan kaldırabilir ama aynı zamanda onun varoluşun amacına ilişkin sorularını, adalet arayışını da yanıtsız bırakır. Bu ve benzer sorulara insanın rastlantısal bir varlık olduğu yönünde verilen cevaplar da birey için tatmin edici görünmez. Bu durumdaki insan için yok oluşa sürüklenen bir hayatın tesellisinin oldukça zor olduğu söylenebilir. Neticede insan için ancak ölüm ötesi yaşam inancının umut verici bir söylem olabileceğini düşünenlerin sayısı azımsanamayacak kadar çoktur.

Ölümden sonra bir hayatın var olduğunu iddia eden dini söylemler, dünyadayken yapılan iyiliklerin ve kötülüklerin bir karşılığının olduğu yönünde birçok teskin edici düşünceye kaynaklık ederler ve böylelikle insanın acı karşısında daha dirençli olmasını sağlayabilirler. Fakirin zenginden, çirkinin güzelden hakkını alacağına yani bu dünyadaki yoksunlukların öteki dünyada telafi edilebileceğine inanan kişi için yaşadığı hayat daha anlamlı hale gelir. Bu düşünceden hareketle birçok filozof, ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmeye çalışmıştır. Bunlardan biri Lebniz' dir. O, tinin ebedi varlığına ilişkin, "ruhun yok olması olası değildir; bunun gibi, bedenimiz diye adlandırılan o yaygın kitlenin değişimlerinin ruh üzerinde herhangi bir etkisi olması, bu bedenin ortadan kalkmasının bölünemez olanı yok etmesi olası değildir,"[1001] der.

Yeryüzündeki kötülüklerden, olumsuzluklardan dolayı çekilen acı nedeniyle Tanrı'nın varlığının reddi, mevcut kötülükleri ortadan kaldırmadığı gibi bir öte dünyanın varlığının da yadsınmasına neden olarak söz konusu kötülüklerin başka bir dünyada hesabının sorulamayacağı düşüncesini besler. Hatta kötülüğe maruz kalmış kişilerin başka bir dünyada bu kötülüklere muhatap oldukları için ödüllendirilebileceği inancını da yerle bir ederek insanı çaresizlik içinde yalnız bırakır. Bu bağlamda insanın yağmurdan kaçarken doluya tutulduğu düşünülebilir. Neticede, kötülük probleminden daha büyük bir problemle karşı karşıya kalınmış olunur. Nitekim yaşadığı hayatta onca olumsuzlukla boğuşan, haksızlığa uğrayan, dünya nimetlerinden daha az yararlanan ya da kaderin kendisine cimri davrandığını düşünen birey, başka bir var oluş düzleminde adaletin sağlanamayacağına, çektiği acıların yanına zarar olarak kalacağına inandırıldığında

[1001] Leibniz, *Monadoloji,* çev. Afşar Timuçin, 79.

Tanrı'da ve O'nun vadettiği farklı bir yaşam alanında kendisini avutacak teselliyi bulamaz ve varoluşunun hiçbir anlamının olmadığını düşünür.

Pascal, "Düşünceler" adlı eserinde tanrıtanımazların ölüm ötesi yaşamı yadsıdıkları için eğreti düşündüklerini ima ederek, "hangi kanıt vardır elinizde insanın bir daha dirilmeyeceğini söyleyebilmeniz için? Bir kez bile olmamış ya da olmuş olan, bir kez daha olmaz mı?"[1002] diye sorar. Ayrıca Pascal için Tanrı'ya dolayısıyla bir öte dünyaya inanmakla insan her halükarda inanmama durumuna kıyasla daha kazançlı çıkabilir.[1003] Pascal gibi Kant da ölümden sonraki hayatın varlığı üzerine düşünce üretir. O, söz konusu durumu, kendisini Tanrı'nın olmadığına ve öldükten sonra bir yaşamın da olmayacağına inandırmış dürüst bir insanı misal göstererek açıklamaya çalışır. Bu bağlamda Kant, söz konusu kişinin, bir ahlak yasasına göre davranışlarını nasıl temellendirebileceğini sorgular. Böyle bir insan ne kadar ahlaklı olursa olsun, hastalıkların, vakitsiz ölümün ve daha bir sürü fenalığın muhatabı olabilir ve bir mezarın onu yutmasına dek bu böyle sürüp gider. Öyleyse bu insan için iki ihtimal vardır. Ya bir öte dünya inancından ve dolayısıyla eylemlerini yönlendiren ahlak yasasından vaz geçecektir ya da ahlaksal bir dünyanın yaratıcısının, yani Tanrı'nın ve dolayısıyla ölüm sonrası hayatın varlığını kabul edecektir.[1004] İnsan ikinci ihtimali tercih ettiğinde yeryüzündeki hayatını anlamlandırabilecek, ahlak yasasına uygun şekilde eylemde bulunabilecektir.

Görüldüğü üzere sonlu olan bir varlığın yokluk tehdidine dair duyduğu temel kaygının, varoluşun kendisiyle ilgili olarak yok edilemez[1005] olduğu yerde ölümden sonraki hayata duyulan inancın insan için makul gerekçelerle temellendirilebileceği düşünülür. Tanrı inancı, ölümsüzlük arzusuna sahip olan insana sonsuzca var olma imkânı verir. Gerçek anlamda inanan insan ölümün arkasında bulunan esas güce bağlanarak bu gücün onu yarı yolda bırakmayacağına güven duyar.[1006] Bu bağlamda var olan kötülüklerin, acıların Tanrı'nın merhamet ve adalet sıfatları ile çelişmediği düşünülür. Çünkü Tanrı'nın mutlak adaletinin gerçekleşeceği yer bu dünya değil öte dünyadır.[1007] Paul Tillich *Umut Hakkı*

[1002] Pascal, *Düşünceler*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, 36.
[1003] Pascal Oyunu için bk. Mehmet Bayraktar, *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013).
[1004] Kant, *Yaşamın Anlamı*, çev. Gürsel Uyanık – Ahmet Sarı, 88.
[1005] Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk, 63.
[1006] Ali Ayten vd., *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 2* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 2/35.
[1007] Bayraktar, "Din Derslerinde Kötülük Probleminin Çözümü", 378-402.

adlı yazısında başka bir boyutta yaşamın sürekliliğine dair beslediği umudu şu sözlerle dile döker: "Sonsuz zaman ölümsüzlük değildir. Hiçbir sonlu varlık ciddi şekilde onu umut edemez. Fakat her sonlu varlık geldiği ebediye geri dönmeyi umabilir. Ve bu umut daha fazla güvenceye sahiptir, daha derin ve daha gerçek ebedi yaşama katılımdır."[1008]

Antik Yunan filozoflarının bir kısmı ölümden sonra insan ruhunun yok olmayacağını ve buradan sonra başka bir boyutta sürdürülecek olan var oluşun en az buradaki kadar olumlu çağrışımlara sahip olabileceğini dillendirir. Nitekim Platon, Sokrates'in ölümünden önceki son diyaloglarını yazıya döktüğü "Phaidon" adlı eserinde Sokrates'in oldukça olumlu bir bakış açısıyla ölümü karşıladığını belirtir ve kadim filozofun şu sözlerini okuyucuya aktarır:

> *Öbür dünyada, önce bilge ve iyi olan başka tanrıları, sonra ölmüş olan buradaki insanlardan daha iyilerini bulacağıma inanmış olmasaydım, ölüme kızmamakla haksızlık etmiş olurdum. Ama şunu iyi biliniz ki o erdemli insanlarla yakında buluşmak umudundayım. (...) Öleceğim diye öfkelenmiyorum çünkü ölümden sonra, bir şeyin olduğuna kuvvetle umudum vardır."*[1009] *"Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanların, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıklarını halk bilmez görünür. Bu doğru ise, bütün hayatı boyunca yalnız ölüm emelini besledikten sonra, ölüm gelince, uzun zamandan beri o kadar istenilen, o kadar aranılan şeye karşı isyan edilmesi şüphesiz çok saçma olur.*[1010]

Sokrates'e göre bir adamın bütün ömrünce, ölecekmiş gibi yaşamaya hazırlandıktan sonra, ölümle karşılaştığında kızması gülünç olur ve her kim öleceği düşüncesiyle kuşatıldığında hiddetleniyorsa o kimse bilgeliği değil bedeni seviyordur.[1011] Bu bağlamda Sokrates, yine *Phaidon* diyaloğunda mutlu ölüm düşüncesini kuğu örneği üzerinden anlatır: Ona göre, ölümlerinin yaklaştığını sezince kuğular şarkılarını daha sık ve her zamankinden daha ahenkli söylerler. Çünkü onlar hizmet ettikleri tanrıların yanına gidecekleri için sevinç içindedirler. Apollon'un kuşları oldukları için kuğular gayptan haber verirler. Hadeste elde edecekleri nimetleri sezerek o gün ömürlerinde hiçbir zaman ötmedikleri bir sevinçle öterler.[1012] Görüldüğü üzere Sokrates ölümün bir yok oluş değil

[1008] Paul Tillich, "The Right The Hope", *https://richardburgess.com* (30. 09. 2020).
[1009] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 12.
[1010] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 14.
[1011] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 22-23.
[1012] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 63.

sadece ruhun tenden ayrılması olduğunu düşünür. Ölüm yoluyla bedenden ayrılan ruh kendi kendine var olmaya devam eder. Ona göre ruh, kendisinde ne acı ne haz, hiçbir şey bulundurmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek teni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiğince keserek gerçeği kavramaya çalışır.[1013] Bu bağlamda Sokrates, ruh ve beden üzerine şu tespitleri yapar:

> *Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer."*[1014] *"Ten bizi her neviden istekler tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur… Onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar yalnız tenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise, ihtiyaçlarının kölesi bulunduğumuz tendir.*[1015]

Sokrates tenin arzularının bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrı'nın kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış olacağımızı düşünür ve muştulu bir haber gibi beklediği ölüme ilişkin şunları söyler:

> *Arkadaş bütün bunlar doğru ise, benim şimdi gittiğim yere varan için ne büyük bir umut kapısı açılıyor. Orada, geçmiş hayatta elde etmek için o kadar çabaladığımız şeye, hiçbir yerde sahip olmadığımız derecede sahip olacağız, öyle ki şimdi benim mahkûm edildiğim bu seyahat bende nasıl tatlı bir umut uyandırıyorsa, düşüncesini arttırmakla kendisini bu seyahate hazır sayan bir insanda da aynı ümidi uyandırıyor.*[1016]

Sokrates'e göre insana ölüm yaklaşınca ten ölür. Fakat ölmez olan ruh yok olmaktan sapa sağlam kurtulur ve olduğu gibi kalır. Öyleyse insan ömrü boyunca erdemlilik ve bilgelik kazanmak için elinden geleni yapmalıdır. Çünkü mükâfat güzel, umut da büyüktür.

Ölüm ötesi yaşamın varlığına duyulan inanç bireyin ölüm tasavvurunu derinden etkiler. Bu bağlamda bireyin ölüme yaklaşımı aslında benliğine yüklediği anlama göre de şekillenir. Bu bağlamda yaygın kullanımıyla 'ben' diye adlandırılanın aslında biyolojik olan ile ilişkisel-kültürel-sosyal bağlamın etkileşimi sonucunda ortaya çıkmış

[1013] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 15-17.
[1014] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 52.
[1015] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 19-20.
[1016] Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir, 111.

kimliklerden oluştuğu söylenebilir. 'Ben', birilerinin oğlu/kızı, birilerinin eşi, birilerinin anne/babasıdır. 'Ben' bazen tükettiğiyle bazen statüsüyle bazen de amaçladığıyla içeriklendirilir. Böylelikle 'ben', bütün bu rollerin etiketleriyle, kendisinden beklenilenlerle, sorumluluklarıyla yaftalanır. Dolayısıyla birey bu çöp bilgilerle kendisine bir kimlik kurmuştur. Tasavvufi düşünce, insanın bu oluşturulmuş kimliğinin karşısına hep var olan ve hiç sonlanmayacak olan, aşkın olandan gelen asıl benliği koyar. Biyolojik, sosyolojik ve kültürel etkilerle asıl benliği gölgeleyen bu sonradan oluşturulmuş benlik ölmeye yazgılı benliktir. Aşkın olanın esintisiyle şekillenen 'ben*'* ise gerçek olan 'ben' dir ve ölümsüzdür.[1017] Bu bağlamda ölüm asıl benliğin boyut değiştirmesi hatta yeniden doğumudur. Hep diri olandan pay alan 'ben', ölüm ötesine inanan ve onu arzulayan 'ben' dir. 'Ben' in bu boyutunu tasavvufi eksende yorumlayan Mevlana, ölümü, vuslat şekeriyle helva pişiren helvacıya[1018] benzetir. Onun ölüme ve ölümle gelen yeni hayata ilişkin yaklaşımı modern bireyin ölüm algısıyla karşılaştırılamayacak şekilde tezat teşkil eder. Nitekim Mevlana kendisini Tanrı'ya kavuşturacak olan ölüme dair iştiyakını şu sözlerle dile getirir: "Halk ondan çekinip durmada, hâlbuki onun tapısında ölüm şeker gibi bence; onsuz yaşamam ölümüm zaten, onsuz övünmem de ayıbım, ârım benim."[1019]

Anadolu mutasavvıfı Yunus Emre de varlığı ve yaşamı anlamlandırma noktasında insanın Tanrı'yla kurduğu ilişkiyi bir aşk ilişkisi olarak ele alır. Ötelerin özlemini duyan insan, ruhun gerçekliği görebilmesini engelleyen, görüş gücünü karartan bir dünyasal var oluş içine hapsolmuştur. İnsan bu mahpusluktan ancak Tanrı'ya doğru uzanan bir yolun yolcusu olmakla ve ölümden sonraki varoluşa hazırlanmakla kurtulabilir; varacağı yer Tanrı'da nihayetlenen yerdir. Yunus Emre'ye göre insan Tanrı'ya duyduğu muhabbetten dolayı ölümü arzular ve Tanrı aşkı sayesinde sonsuz huzura erişir; yaşadığı hayatı Tanrı'nın ışığıyla aydınlatarak anlamlandırır ve böylelikle kendindeki potansiyel güçleri keşfederek değerliliğinin bilincine varır; kendisini hiç terk etmeyecek kadim bir dostta yani Tanrıda sükûna ulaşır.[1020] Yunus Emre'nin düşüncesinde Tanrı'ya kavuşma umuduyla dünyasal yaşamın sonluluğunu arzulayan insan, ölümlülüğün bitmek bilmeyen ıstırabından da kurtulur.

[1017] Ekşi - Kaya, *Manevi Yönelimli Psikoterapi,* 184-185.
[1018] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 674.
[1019] Mevlana, *Divan-ı Kebir*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 400.
[1020] Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Aşk-Yaratılış-Kendi Olma* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 34.

Manevi danışmanlıkta umut yüklü bir söylem olarak dillendirilen ölüm ötesi yaşam inancının felsefi açıdan ele alındığı bu bölümde ölümden sonra var olmaya ya da ölümle birlikte yok olmaya yönelik yaklaşımlar rasyonel açıdan karşılaştırılmıştır. Bu doğrultuda insanın ölümden sonrasına dair beslediği umudun, yok olmayacağına, daima var olacağına duyduğu inancın, mutlak yok oluşa duyulan inanca kıyasla birey için daha iyileştirici ve mutluluk verici olacağı düşünülebilir.

SONUÇ

Çağın insanı varoluşsal sıkıntıların, teknolojik gelişmelerin ve değer yitiminin kıskacında kendisine yabancılaşmıştır. Yaşanılan zamandan kaynaklanan sıkıntıların yanı sıra bir de insan sırf insan olmaklığından dolayı varoluşsal açıdan sancılıdır. Can sıkıntısı, kaygı, ölüm korkusu, yalnızlık, yabancılaşma ve anlamsızlık gibi birçok açmazın içinde kendisine bir çıkış yolu aramaktadır. Aradığı bu çıkış yolu ancak maddi olanın değil manevi olanın yani ruha iyi gelecek olanın peşinden gitmekle bulunabilecektir. Felsefi düşünme burada hem modern bireyin içinde bulunduğu sıkıntılı durumun nedenlerini sorgulamakla hem de insan için alternatif bir çıkış yolu olarak kendisini sunan maneviyatın neliği üzerine tartışmakla yükümlüdür. İnsanın bilişsel çarpıklıklardan, kutsalın dezavantajlı algılanışından, ruha iyilik değil hastalık getiren dini kabullerden kurtulabilmesi ancak felsefi düşünme yetisini geliştirmesiyle mümkün olabilir. Bu bağlamda felsefe *akıllı maneviyata* nasıl ulaşılabileceğini tartışır.

Felsefe, insana dair her şey üzerine incelikli düşünme sanatıdır. İnsanın zamansal ve mekânsal olarak içinde bulunduğu varoluşsal durumlar, zorlu yaşam koşulları ve daha birçok sorunsal felsefenin alanına girer. Felsefi düşün, insanın sorularına yanıt arar; hayatın nasıl anlamlandırılabileceğini tartışır ve mutluluğa nasıl ulaşılabileceğini araştırır. Bu bağlamda manevi danışmanlıkla kadim felsefi öğretilerin amaçları benzerlik gösterir. Her iki alan için de insan sevgisi temel motivasyon kaynağıdır. Bu doğrultuda Antik Yunan felsefesi ve İslam ahlak metafiziği manevi danışmanlık alanı için oldukça değerli felsefi kaynaklardır.

Felsefenin *kendini bil* çağrısı sadece manevi danışmanlığın değil tüm danışmanlık uygulamalarının temelinde yatan bir farkındalığa işaret eder. İnsanın kendini bilmesi ancak kendini sorunsallaştırmasıyla yani kendini bilmiyor olduğunu fark etmesiyle mümkün olur. Felsefenin en temel işlevlerinden biri, insanın neliğini sorgulaması ve bu doğrultuda tek tek bireylerin kendini *soruşturmasına* imkân tanımasıdır. Nitelikli bir danışmanlık uygulaması ancak muhatapların kendini ve birbirini tanımasıyla, gizil yönlerini keşfetmesiyle ve temel düşünsel şemalarını anlamasıyla mümkün olur. Kendini bilen insan, kendini değiştirme gücüne sahip olabilir ve kendi hayatını başkalarının yönergeleriyle değil kendi verdiği kararlarla şekillendirebilir.

Manevi danışmanlık alanına felsefeyle bakmak, hem çağlar boyu birikerek ilerleyen felsefi düşüncelerden yararlanmayı hem de danışmanlık uygulamasında kullanılan yöntemleri, temel yaklaşımları, danışmanlığın amaçlarını ve etik ilkelerini sorgulamayı gerektirir. Manevi danışmanlık hizmetlerinde, danışman-danışan arasındaki süreç eleştirel düşünmenin aktif olarak kullanılabileceği bir süreçtir. Nitekim bu ilişkisel birlikteliğin tüm aşamalarının felsefi açıdan sorgulanması yenilenmeyi, gelişmeyi beraberinde getirir. Manevi danışmanlık uygulamaları üzerine eleştirel düşünebilme yetisinin aktivasyonu, danışmanın danışanıyla nitelikli ilişki kurmasına, kendi yeterliliklerini test ettiği bir ortamın oluşmasına zemin hazırlar. Nitekim kutsalın neliği, Tanrı imgelerinin çeşitliliği gibi manevi danışmanlığı yakından ilgilendiren birçok konuda, danışan ve danışman arasında ortak bir dilin oluşabilmesi noktasında, danışmanlık ilişkisinin tamamına felsefi perspektiften bakılabilmesi gerekir. Böylelikle danışman ve danışan arasında gerçek bir anlamanın oluşması sağlanabilir. Muhataplar arasında gerçek bir anlamanın oluşması, hem insanın sürekli değişme potansiyelini içinde barındıran bir varlık olmasından hem de kendine bile itiraf edemediği gizil yanlarını, bilinçli ya da bilinçsiz olarak açık etme yetisinin sınırlılığından dolayı kolay değildir. Birçok filozofun üzerine düşünce ürettiği anlama sorunsalının, fenomenolojik yaklaşımın *şeylerin kendilerine dönmeye yaptığı çağrı* doğrultusunda aşılabileceği umut edilebilir.

Din olgusu üzerine düşünce üreten felsefe, manevi danışmanlık alanında kullanılan sözlü ve yazılı kaynakların doğru anlaşılması noktasında hermenötik felsefi gelenekten yararlanır. Danışanın kutsal olana ilişkin kendisine zarar veren tasavvurlarının doğru ve yararlı olan manevi bilgilerle yeniden şekillendirilmesi manevi danışmanın temel görevlerindendir. Bu bağlamda din felsefesi formasyonuna sahip olan bir manevi danışman yanlış sanıların doğru bilgilerle değiştirilmesine ön ayak olabilir.

Din felsefesinin temel meselelerinden olan kötülük problemi danışanın danışmanlık sürecine taşıdığı birçok sorunun köklerine inildiğinde kendisini belli eden bir problemdir. Bu doğrultuda yeryüzündeki kötülüklerin anlamlandırılmasında felsefi kaynaklardan yararlanılması danışmanlık eden kişiye farklı bakış açıları kazandırırken, danışmanlık edilen kişiye de mevcut kötülükleri anlamlandırma noktasında yardımcı olabilir. Benzer şekilde *acı* üzerine yapılan felsefi değerlendirmeler de acıya katlanabilmenin, acıyla başa çıkabilmenin rasyonel açıdan temellendirilmesini sağlar.

Sonuç olarak denilebilir ki: Manevi danışmanlık Antik Yunan'a kadar uzanan sağlam felsefi temellere sahiptir. Manevi danışmanlık hizmetlerinde zengin felsefi mirastan yararlanmak söz konusu hizmetlerin daha nitelikli hale gelmesine olanak sağlar. Danışmanlık yapacak kişilerin tüm süreç boyunca kendi danışmanlık pratiklerini sorgulamaları aynı zamanda danışanla aralarında gerçek bir anlamanın oluşup oluşmadığını test etmeleri manevi danışmanlıkla felsefe arasında kurulan yakın bağla mümkün olur. Unutulmaması gerekir ki ancak anlamanın olduğu yerde gerçek bir sağaltımdan söz edilebilir ve ancak sorgulanan bir ilişkide muhataplar arasında doğru bir anlamanın oluşabilmesi umut edilebilir.

KAYNAKÇA

Acar Vanleene, Sengün M. "Wilhelm Dilthey'da 'Anlama' Üzerine". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/1 (2012), 159-171.

Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 13. Baskı, 2017.

Ağılkaya Şahin, Zuhal. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Aka, Muharrem. "Dine ve Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışmanlık-I: Manevi Danışmanlık Perspektifinden Kuramsal Analizler". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 201-233.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 7. Baskı, 1998.

Akarsu, Bedia. *Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2. Baskı, 1998.

Akdemir, Müslim. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.

Akgün, Tuncay. "Karl Jaspers'de İmanın Felsefi Temelleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/ (2012), 5-30.

Albayrak, Ahmet - Akdümbek Atan, Beyza. "Hükümlülerde Kader ve Kadercilik". *Kader* 17/1 (2019), 124-152. https://doi.org: 10.18317/kaderdergi.544062

Alkın Şahin, Senar - Tunca, Nihal. "Felsefe ve Eleştirel Düşünme". *Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2 (2015), 192-206.

Allport, Gordon W.. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2004.

Altaş, Nurullah - Köylü, Mustafa. (ed.). *Dini Danışmanlık ve Din Hizmetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

Altaş, Nurullah. "Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2000), 327-350. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000508

Altunbaşak, İlker. *Felsefi Danışmanlık ve Nermi Uygur'un Felsefi Söylemi*. İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Altunbaşak, İlker. *Felsefe Bunalımlara Çare midir?* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Baskı, 2021.

Arıcı, Neslihan. "Psikolojik Dayanıklılık". Erişim 11 Eylül 2021. https://www.neslihanarici.com

Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 1. baskı, 2014.

Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı, 2017.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 15. Baskı, 2011.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Baskı, 2006.

Ashby, Homer. "Values and the Moral Context of Pastoral Counseling". *Journal of Religion and Health* 20/3 (1981), 176-186.

Atayman, Veysel. *Felsefeye Davet*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2014.

Augustinus, Saint *İtiraflar*. çev. Dominil Pamir. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1. Baskı, 1999.

Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. çev. Y. Emre Ceren. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Aydın, Fatma Tuba. “Forgiveness as a Positive Character Strength”. *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 1-22.
Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 10. Baskı, 2002.
Ayten, Ali (ed.). *Din, Erdem ve Sağlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, 2015.
Ayten, Ali vd. (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 2*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Ayten, Ali. *Erdeme Dönüş Psikolojisi ve Mutluluk Yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2015.
Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2010.
Ayten, Ali. vd. (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Badiou, Alain. *Gerçek Yaşam*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2. Baskı, 2017.
Bahadır, Abdülkerim. “Hayatın Sorgulayıcılığı Karşısında İnsan ve Üretkenlik”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 443-477.
Baş, Selma. “Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı”. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 161-198. https://doi.org/10.15370/maruifd.333536
Bauman, Zygmunt - Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2013.
Bauman, Zygmunt - Obirek, Stanislaw. *Tanrı’ya ve İnsana Dair*. çev. Akın Emre Pilgir. Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2018.
Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. çev. Pelin Siral. İstanbul: Habitus Yayınları, 1. Baskı, 2012.
Bauman, Zygmunt. *Iskarta Hayatlar*. çev. Osman Yener. İstanbul: Can Yayınları, 1. Baskı, 2018.
Baygeldi, Merve Reyhan. “Türkiye’de Modern Sorunlara Dini Bir Çözüm Olarak Manevi Danışmanlık Uygulaması Mevcut Durum ve Öneriler”. *Seta (Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı)* 234 (2018).
Bayraktar, Levent. *Felsefe ve Tasavvuf.* Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.
Bayraktar, Mehmet. *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzali ve Pascal’a Göre Ahirete Zar Atmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2013.
Bayraktar, Nazım. “Din Derslerinde Kötülük Probleminin Çözümü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2018), 378-402.
Becermen, Metin. “Dilthey, Heidegger ve Gadamer’de Anlama Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/6 (2004), 35-66.
Beckett, Samuel, *Godot’yu Beklerken*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 1990.
Belhi, Ebû Zeyd. *Beden ve Ruh Sağlığı*. çev. Nail Okuyucu, Zahit Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Baskı, 2012.
Bergin, Allen E. “Psychotherapy and Religious Values”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48/1 (1980), 95-105. https://doi.org/10.1037/0022-006X.48.1.95
Bergson, Henri. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. çev. Mehmet Karasan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 2. Baskı, 1986.

Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*. çev. Halil Tuna. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1. Baskı, 1996.
Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak Ahlak Düşüncesine Giriş*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2011.
Bingaman, Kirk A. *The Power of Neuroplasticity for Pastoral and Spiritual Care*. United Kingdom: Lexington Books, 2014.
Blyth, Dougal vd.. (ed.). "Suffering and Ancient Therapy: Plato to Cicero". *Perspectives on Human Suffering*. 131-154. Hollanda: springer, 2012.
Boethius. *Felsefenin Tesellisi*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Baskı, 2015.
Bollnow, Otto Fredrıch "İfade ve Anlam". çev. Doğan Özlem. *Hermenuetik (Yorum bilgisi) Üzerine Yazılar*. ed. Doğan Özlem. 83-123. Ankara: Ark Yayınevi, 1. Baskı, 1995.
Brown, Sam. "The therapeutic Status of Philosophical Counselling". *Practical Philosophy* 10/1 (2010), 111-120.
Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*. çev. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı, 2003.
Buber, Martin. *Ben ve Sen*. çev. İnci Palsay. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003.
Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. çev. Abdüllatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınları, 2000.
Burgess, Anthony. *Otomatik Portakal*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 16. Baskı, 2016.
Carey, Jeremiah. "Spiritual, But Not Religious?: On The Nature of Spirituality and İts Relation to Religion". *International Journal for Philosophy of Religion* 83/3 (2018), 261-269. https://doi.org/10.1007/s11153-017-9648-8
Cathcart, Thomas - Klein, Daniel. *Platon Birgün Kolunda Bir Ornitorenkle Bara Girer*. çev. Algan Sezgintüredi. İstanbul: Aylak Kitap, 2. Baskı, 2010.
Catherine, David. vd. *Zamanların Sonu Üzerine Söyleşiler*. çev. Necmettin Kamil Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 2001.
Cemaloğlu, Necati. "Veri Toplama Teknikleri: Nicel-Nitel". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Abdurrahman Tanrıöğen. 191-248. Ankara: Anı Yayınları, 2014.
Cevizci, Ahmet. "Platon'un Devlet'teki Bölünmüş Çizgi Analojisi". *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 25 (1994), 31-134. https://doi.org/10.1501/Felsbol_0000000123
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınevi, 1. Baskı, 1996.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999.
Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2017.
Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 7. Baskı, 2019.
Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 10. basım, 2016.
Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilcioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 2012.
Costello, Stephen J. "The Spirit of Logotherapy" 7/3 (2015), 2-12. https://doi.org/10.3390/rel7010003
Coşkun, Bergen. "Felsefenin Trajik İyimserliği". *Klinik Felsefe*. Ed. Alper Hasanoğlu – Özlem Bayoğlu. 23-34. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2020.
Crethar, Hugh C. - Winterowd, Carrie L.. "Special Section: Spiritual, Ethical, and Religious Issues and Social Justice". *The American Counseling Association* 57/1 (Nisan 2012), 3-9. https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2012.00001.x
Crocker, Geoff. "On Atheist Spirituality". *Journal for the Study of Spirituality* 5/2 (2005), 178-184. https: //doi.org/10.1179/2044024315Z.00000000050A

Currier, Joseph M. vd. "Theodicies and Professional Quality of Life in a Nationally Representative Sample of Chaplains in the Veterans' Health Administration". *Journal of Preventıon & Interventıon ın the Communıty* 45/4 (2017), 286-296.
Çetin, Mustafa. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eleştirel Düşünme Öğretimi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2013), 137-168.
Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji: Paul Tillich'te Din ve Sembol*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
Çilingiroğlu, Zafer vd. *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Yayınları, 1. Baskı, 2013.
Çoban, Melih. "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. ed. Ali Ayten vd.. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2016.
Çotuksöken, Betül. *Felsefeyi Anlamak Felsefeyle Anlamak*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 1995.
Dein, Simon vd.. "Theodicy and End-of-Life Care". *Journal of Social Work in End-Of-Life & Palliative Care* 9/2-3 (2013), 191-208.
Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 25. Baskı, 2017.
Deurzen, Emmy Van. "Structural Existential Analysis (SEA): A Phenomenological Method for Therapeutic Work". *Journal of Contemporary Psychotherapy* 45/ (2015), 59-68. https://doi.org/10.1007/s10879-014-9282-z
Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011.
Direk, Zeynep. *Türkiye'de, Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*. ed. Cüneyt Kara. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Baskı, 2009.
Doğan, Mebrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1267-1304.
Eagleton, Terry. *Hayatın Anlamı*. çev. Kutlu Tunca. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Baskı, 2017.
Echart, Meister. *Tanrı ve İnsan*. çev. Sedat Umran. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1. Baskı, 1990.
Eflatun. *1. Alkibiades*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
Eflatun. *Phaidon*. çev. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 4. Baskı, 1989.
Eflatun. *Philebos*. çev. Sabri Esat Siyavuşgil. İstanbul: Maarif Basımevi, 2. Baskı, 1959.
Eflatun. *Sokrates'in Savunması*. çev. Niyazi Berkes. Ankara: Milenyum Yayınları, 2013.
Eflatun. *Sokrates'in Savunması*. çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
Ekşi, Halil - Kaya, Çınar. (ed.). *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Ekşi, Halil. (ed.). *Psikoterapi ve Psikolojik Danışmada Maneviyat*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2017.
Elias, John L.. "Ancient Philosophy and Religious Education: Education as Initiation into a Way of Life". *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*. ed. Marian de Souza vd.. 9-21. Hollanda: Springer, 2006.
Ellmann, Liz Budd. "Yönetim Kurulu Toplantı Odasında Manevi Rehberlik." çev. Ömer

Çolakoğlu. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. ed. Robert Frager. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009, 201-208.
Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Burhan Toprak. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010.
Epiktetos. *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*. çev. Cengiz Erengil. Ankara: Beta Kitap, 6. Baskı, 2018.
Epiküros. *Menoikeos'a Mektup*. çev. Sinan Özbek. İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.
Epiküros. *Özdeyişler, Mektuplar ve Aforizmalar*. çev. Genim Renas. İstanbul: Arya Yayınları, 2014.
Ericson, David P.. "In Plato's Cave: Philosophical Counseling and Philosophers of Education". *Phılosophy of Educatıon Yearbook*, ed. Lynda Stone (A.B.D.. 2000), 81-89.
Esed, Muhammed, *Kuran-ı Kerim Meali*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Baskı, 2009.
Farley, Edward. "Phenomenology and Pastoral Care". *Pastoral Psychology* 26/2 (1977), 95-112.
Feary, Vaughana. "Spirituality and Philosophical Practice: Counseling with Clients in Crisis". *Philosophical Practice* 9/3 (2014), 1415-1425.
Ferraiolo, William - Robertson, Donald. "The Philosophy of Cognitive Behavioural Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy". *The Journal of Value Inquiry 45*, 239-243. https://doi.org/10.1007/s10790-011-9269-x
Foucault, Michel vd. *Kendini Bilmek*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayıncılık, 1. Baskı, 1999.
Fowler, James. "İman Bilincinin Evreleri". çev. Ali Mehmedoğlu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 0/19 (2000), 85-104. https://doi.org/doi:10.15370/muifd.87378
Fowles, John. *Aristos Yaşam Üzerine Notlar*. çev. Serdar Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Frager, Robert. (ed.). *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009.
Frankl, Viktor E.. *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2016.
Frankl, Viktor E.. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyanus Yayınları, 3. Baskı, 2009.
Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Işıtan Gündüz. Ankara: Say Yayınları, 1985.
Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. çev. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 1992.
Gadamer, Hans George. *Ağrı*. çev. Mesut Keskin - Kamile Kaş Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.
Gadamer, Hans George. *Hakikat ve Yöntem*. çev. Hüsameddin Arslan, İsmail Yavuzcan. 2 Cilt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2009.
Gai, Eaton. *Tanrı'yı Hatırlamak*. çev. Leyla Gürkan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2007.
Gary, Kevin H.. "Spirituality, critical thinking, and the desire for what is infinite". *Studies in Philosophy and Education* 25/4 (2006), 315-326. https://doi.org/10.1007/s11217-006-9008-0

Gasset, Jose Ortega Y. *Sevgi Üstüne*. çev. Yurdanur Salman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 1996.
Geçtan, Engin. *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı, 1999.
Genç, Muhammet Fatih. "Camide Manevi Bakım ve Dini Danışmanlık Hizmetleri ve Din Görevlileri". *Şehir ve Medeniyetin İnşasında Din Görevlilerinin Rolü*. ed. Mustafa Sürün. İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2018.
Genia, Vicky. "Seküler Psikoterapistler ve Dindar Danışanlar: Mesleki Mülahazalar ve Öneriler". çev. Uzeyir Ok 12/1 (1999), 78-83.
Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2. Baskı, 1999.
Gizir, Cem Ali. "Psikolojik Sağlamlık, Risk Faktörleri ve Koruyucu Faktörler Üzerine Bir Derleme Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 3/28 (2007), 113-128.
Goethe, Johann Wolfgang Von. *Genç Werther'in Acıları*. çev. Nihat Ülner. İstanbul: Can Yayınları, 25. Baskı, 2017.
GT, Goodtherapy, "Pastoral Counseling", Erişim 8 Nisan 2020. https://www.godtherapy.org
Gordon, Emma C.. "Intellectual Humility, Spirituality and Counselling". *Journal of Psychology and Theology* 46/4 (2018), 279-291. https://doi.org/10.1177/0091647118807185
Göka, Erol. *Psikoloji, Varoluş, Maneviyat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Baskı, 2021.
Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1961.
Grafton, Eliason T.. vd.. "Existential Theory and Our Search for Spirituality". *Journal of Spirituality in Mental Health* 12/2 (2010), 86-111. https://doi.org/10.1080/19349631003730068
Grosch, Paul. "Paideia: Philosophy Educating Humanity Through Spirituality". *International Journal of Children's Spirituality* 5/2 (2010), 229-238. https://doi.org/10.1080/713670916,
Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2017.
Guilhermea, Alex - Morgan. "Martin Buber, Hasidism, and Jewish spirituality: the implications for education and for pastoral care". *Pastoral Care in education* 34/3 (2016), 133-143. https://doi.org/10.1080/02643944.2016.1167233
Gustav, Heckmann. "Altı pedogojik önlem: Sokratik Konuşmanın Temelinde Yatan Gerçek Anlayışı". çev. Sabir Yücesoy. *Sokratik Konuşma Tarih-Uygulama-Kuram*. ed. Sabir Yücesoy. 119-129. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2006.
Güler, Pınar. *Felsefi Antropoloji Açısından Anlam Sorunu ve Felsefi Danışmanlık*. İstanbul: T. C. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
Gülseren, Şeref. "Eşduyum (Empati): Tanımı ve Kullanımı Üzerine Bir Gözden Geçirme". *Türk Psikiyatri Dergisi* 12/2 (2001), 133-145.
Gündoğdu, Hakan. "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 95-131.
Gürkan, Salime Leyla. "Ölüm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007. https://islamansiklopedisi.org.tr/olum#1
Gürsoy, Kenan. *Birleyerek Oluşmak, Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar*. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Gürsoy, Kenan. *Etik ve Tasavvuf*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. Baskı, 2008.
Güvenç, Emel. *J. P. Sartre Felsefesinde Bulantı Kavramı*. Bursa: Bursa T.C. Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 2. Basım, 2017.
Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.
Hardy, Joerg - Kaiser, Margarita. "Expert Knowledge and Human Wisdom: A Socratic Note on the Philosophy of Expertise". *Springer Science + Business Media Dordrecht*, 79-89. https://doi.org/10.1007/s11245-016-9439-3
Harward, M.A. "Early Stoics". *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 8/4 (2008), 271-289. https://doi.org/10.1080/00048403008541329
Hasker, William. "İnsanın Özgürlüğü ve Kötülük Problemi". çev. Fehrullah Terkan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/1 (2012), 183-198. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001102
Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.
Hazeldine, Stuart. *The Shack* (*Baraka*) (Film 2017). https://www.imdb.com/title/tt2872518/
Hegel, G.W.F.. *Din Felsefesi Dersleri*. çev. Doğan Naci Kadıoğlu. İstanbul: Pinhan Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Heidegger, Martin. "Dilin Doğası". çev. Husamettin Arslan. *İnsan Bilimlerine Prolegomena*. 29-65. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 2002.
Horner, Chris - Westacott Emrys. *Felsefe Aracılığıyla Düşünme*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Phoenix Yayıncılık, 1. Baskı, 2001.
Howard, Alex. "What can philosophy offer counselling and psychotherapy?" *British Journal of Guidance & Counselling* 28/3 (2010), 411-419. https://doi.org/10.1080/03069880050119028
Hökelekli, Hayati. (ed.). *Din, Değerler ve Sağlık*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Baskı, 2017.
Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Baskı, 2017.
Hugo, Victor. *Bir İdam Mahkûmunun Son Günü*. çev. Volkan Yalçıntoklu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Baskı, 2017.
Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 1995.
Huta, Veronika. "Eudaimonia". *Oxford Handbook of Happiness*. ed.. S. David vd.. 201-213. Oxford: Oxford University Press, 2013.
Huxley, Aldous. *Algı Kapıları*. çev. Mehmet Fehmi İmre. Ankara: İmge Yayınevi, 1995.
Huxley, Aldous. *Kadim Felsefe*. çev. Mutlu Yetkin. İstanbul: İthaki Yayınları, 3. Baskı, 2014.
İbn Hazm. *Ahlak ve Davranış Tarzları Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi*. çev. Mustafa Çağrıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, 2015.
İkbal, Muhammed. *İslam Felsefesine Bir Katkı*. çev. Cevdet Nazlı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1997.
İlgar, M. Zeki - Coşgun İlgar, Semra. "Varoluşçu Psikolojik Danışma ve Psikoterapi: Teori ve Pratiği". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 23/1 (2019), 193-220.
İnam, Ahmet. "Erosefe Üzerine Bazı Düşünceler". *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*. ed. Yavuz Kılıç. 262-277. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
Kartacalı Şair Terentius, "Homo sum; humani nil a me alienum puto",

https://tr.wikipedia.org/wiki/Terentius, t.y. (21.08.2020).
Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2. baskı, 2003.
Jewison, Norman. *Damdaki Kemancı* (Film 1971). https://www.beyazperde.com
Jonze, Spike. *Aşk* (*Her*) (Film 2013). *Warner Bros*. www.beyazperde.com
Jopling, Davıd A.. "Philosophical Counselling, Truth and Self-Interpretation". *Journal of Applied Philosophy* 13/3 (1996), 297-310.
Jung, Carl Gustav. *Psikoloji ve Din*. çev. Raziye Karabey. İstanbul: Okyanus Yayınları, 1. Baskı, 1998.
Kabadayı, Talip. "Herkes İçin Sokratik Yöntem". *Antik Yunan da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*. ed. Saygın Tuncay. 34-41. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2011.
Kafka, Franz. *Dönüşüm*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları, 64. Baskı, 2019.
Kalokowski, Leszek. *Modernliğin Sonsuz Duruşması*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1. Baskı, 1999.
Kant, İmmanuel. "Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine". çev. Metin Topuz. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/50 (2017), 543-553.
Karabacak, Mustafa Kemal. *Aile İçi Çatışma ve Anlaşmazlıkların Çözümünde Dini Danışmanlığın Önemi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Karaca Kahvecioğlu, Feyza. *Din Hizmetlerinde Dini Danışmanlık ve Rehberlik*. Isparta: T.C Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
Karagül, Arslan. "Manevi Bakım: Anlamı, Önemi, Yöntemi ve Eğitimi (Hollanda Örneği)". *Dini Araştırmalar* 15/40 (2012), 5-27.
Karaoğlu, M. Berk. "Mehmet Pişkin'in İntiharı Üzerine Psikolojik Analiz". *https: //www.izmirklinilpsikolog.com*. 2014. Erişim 22 Ekim 2018
Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 34. Baskı, 2019.
Karataş, Zeki. *Manevi Değerler Boyutuyla Evde Bakım Hizmetleri*. İstanbul: Açılım Kitap, 1. Baskı, 2016.
Kartacalı şair Terentius. "Homo sum; humani nil a me alienum puto". *https://tr.wikipedia.org/wiki/Terentius*, ts. Erişim 21 Ağustos 2020
Kartopu, Saffet. "Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 238-260.
Keskinoğlu, Muhammed Şerif - Ekşi, Halil. "Islamic Spiritual Counseling Techniques". *Spiritual Psychology and Counseling* 4/3 (2019), 333-350. https://doi.org/10.37898/spc.2019.4.3.069
Kılıç, Cevdet. "Platon'un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/33 (2014), 585.
Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. çev. Doğan Şahiner. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
Kierkegaard, Soren. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2000.
Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. çev. Vefa Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları, 1. Baskı, 2004.
Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklı Kaya. İstanbul: Anka Yayınları, 1. Basım, 2002.

Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 5. Baskı, 2010.
Kierkegaard, Soren. *Tanrıya İhtiyaç Duymak*. çev. Zeynep Yeter. İstanbul: Fabula Kitap, 2. Baskı, 2016.
Kindi, Ya'kub b. İshak El- *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrıcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2017.
Kitâb-ı Mukaddes. Erişim 17 Kasım 2019. https://www.kitabimukaddes.com
Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1. Basım, 1969.
Kocabaş, Vicdan Hilal. *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kötülük Problemi*. İzmir: T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
Koç, Emel. "J. Royce'un Sadakat Anlayışı ve Kötülüğün Üstesinden Gelebilmede Sadakatin Rolü". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2011), 323-350.
Koç, Emel. *Gabriel Marcel ve Sadakat*. Ankara: Art Yayın, 1. Baskı, 2004.
Koç, Mustafa. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Öğrenci Yurtları ve Gençlik Merkezlerindeki Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri (2013-2021): Sınırlılıklar ve Bir Eğitim Programı Önerisi". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 3 (2021), 135-201.
Koç, Mustafa. *Manevi-(Psikolojik) Danışmanlık Müslüman-Türk Diasporası Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Koç, Yusuf. "Danışan Merkezli Manevi Danışmanlık Örneği Olarak İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in Uygulamaları". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 2 (2020), 159-200.
Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Muhaddere Özerdim. İstanbul: MEB Yayınları, 1. Baskı, 1990.
Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2. Baskı, 1994.
Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. çev. Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı. ed. Kraus Wolfgang. İstanbul: Birey Yayınları, 1. Baskı, 2004.
Kristeva, Julia. *Ruhun Yeni Hastalıkları*. çev. Nilgün Tutal. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, 2017.
Kruger, Arnold. "Counseling and Philosophy: A Personal Existential View". *American Journal of Pastoral Counseling* 6/1 (2001), 51-62. https://doi.org/10.1300/j062v96n01-04
Kula, Naci. "Engelli Birey ve Ailesinin Psiko-Sosyal Sorunları ve Manevi Destek". *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu*. 73-107. İstanbul, 2012.
Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 16. Basım, 2013.
Kübler-Ross, Elisabeth. *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: April Yayıncılık, 1. Baskı, 2010.
Küçükalp, Derda. "Erdem Etiği ve Politika". *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 27/1 (2008), 71-83.
Lahav, Ran. ""What is Philosophical in Philosophical Counselling". *Journal of Applied Philosophy* 13/3 (1996), 259-278. https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.1996.tb00171.x
Lao Tzu, *Tao Yolu Öğretisi*. çev. Doğan Kurban. İstanbul: Yem Yayınları, 2. Baskı, 2013.

Laungani, Pittu. "Some unresolved issues in philosophy and psychology: their implications for therapy". *Counselling Psychology Quarterly* 17/1 (2014), 107-123.

Lawbaugh, William M.. "Existential, Theological, and Psychological Concepts of Death: A Personal Retrospective". *The Journal ofPastoral Care & Counseling* 59/1-2 (2005). https://doi.org/10.1177/154230500505900103

Leal, Fernando - Saran, Rene. "Sokratik Konuşma Üzerine Bir Diyalog". çev. Sabir Yücesoy. *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*. ed. Sabir Yücesoy. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Leartios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Canan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, 2003.

Lebon, Tim. "Socrates Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue". Erişim 18 Mart 2019. https://www.academia.edu/28770443

Lee, Hee Cheol. "I Hope That I Have Not Upset You!" Reclaiming a Pastoral Voice: Theoretical Exploration Upon a Practical Case". *Pastoral Psychology* 53/5 (2005), 423-433.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji Metafizik Üzerine Konuşma*. çev. Afşar Timuçin. İstanbul: Çağdaş Yayıncılık, 1999.

Lenoir, Frédéric. *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Lewis, Michael - Staehler, Tanja. *Fenomenoloji*. çev. Osman Baran Kaplan vd.. Ankara: Folkitap, 1.Baskı, 2019.

Lichtenberg, Georg Christoph. *Aforizmalar*. çev. Tevfik Turan. İstanbul: Dost Yayınları, 1. Baskı, 2000.

Lloyd, Margaret. "Philosophy and Religion in the Face of Death and Bereavement". *Journal of Religion and Health* 35/4 (1996), 295-310.

Louw, Daniel J. "God as Friend": Metaphoric Theology in Pastoral Care". *Pastoral Psychology* 46/4 (1998), 233-242. https://doi.org/10.1023/A:1023072118039

Louw, Daniel J.. "Philosophical counselling: Towards a 'new approach' in pastoral care and counselling?" *Theological Studies* 67/2 (2011), 1-7. https://doi.org/10.4102/hts.v67i2.900

Lyotard, Jean François. *Fenomenoloji*. çev. İsmet Birkan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2007.

Manafov, Rafiz. *John Hick`in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Günümüz Açısından Teodise*. İstanbul: T. C. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.

M.N, Mantık Hataları. "Kumarbaz Yanılgısı". Erişim 13 Temmuz 2020. https://mantikhatalari.com.

Maraz, Hüseyin. "Cezaevi İçi ve Dışında Mahkûm Refleksinin Kontrol Hedefi Olarak Manevi Danışmanlık Hizmetleri". ed. Mustafa Yiğitoğlu. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.

Marinoff, Lou. *Felsefe Hayatınızı Nasıl değiştirir?* çev. İstem Erdener. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2. Baskı, 2007.

Marinoff, Lou. *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*. çev. Ezgi Başer. İstanbul: Profil Yayınları, 2. Basım, 2015.

Maslow, Abraham. *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1. Baskı, 1996.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 6. Baskı, 2018.
May, Rolla. *Kendini Arayan İnsan*. çev. Ayşen Karpat. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1. Baskı, 1997.
Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrı'yı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 1. Baskı, 2011.
Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı, 1958.
Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2015.
Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 15. Baskı, 2016.
Mevlana. *Divan-ı Kebir*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
Mevlana. *Rubailer*. çev. Hasan Ali Yücel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2007.
Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut*. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Baskı, 2015.
Miller, Margaret A.. "Philosophy in the Public Interest An Interview With Martha C. Nussbaum". *Change* 34/1 (2010), 39-43.
Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 1. Baskı, 2018.
Molacı, Melike. "Modern Teodise Denemelerinin Olanağı Üzerine". *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/2 (2018), 1300-1326. https://doi.org/10.33171/dtcfjournal.
Montaigne. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 21. Basım, 2011.
Morgan, David. "Pain: The Unrelieved Condition of Modernity". *Europen Journal of Social Theory* 5/3 (2002), 307-322. https://doi.org/10.1177/136843102760513929
Morton, Adam. *Pratikte Felsefe*. çev. Mukaddes İlgün. İstanbul: Kesit Yayınları, 3. Baskı, 2006.
Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.
Möngü, Bahtinur. "Josiah Royce: Kötülük Problemine Sadakat Merkezli Bir Yaklaşım-Kötülük Şarkıları". *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 70 (2014).
Möngü, Bahtinur. *Josiah Royce'un Metafiziği*. Erzurum: T.C. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
Mussenbrock, Andreas. *Felsefeyle Terapi*. çev. Nafer Ermiş. İstanbul: Büyülüdağ Yayınları, 1. Baskı, 2013.
Nahardani, Seyedeh Zahra vd.. "Spirituality in Medical Education: A Concept Analysis". *Medicine, Health Care and Philosophy* 22/1 (2019), 179-189. https://doi.org/10.1007/s11019-018-9867-5
Nehamas, Alexander. *Yaşam Sanatı Felsefesi*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
Neiman, Alven M. "Self Examination, Philosophical Education and Spirituality". *Journal of Philosophy of Education* 34/4 (2000), 571-590.
Nelson, James M.. *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer, 2009.
Nelson, Leonard. "Sokratik Yöntem". çev. Sabir Yücesoy. *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*. ed. Sabir Yücesoy. 37-81. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Nesterova, Svitlana. *Hans-Georg Gadamer'in Hermeneutiğinde Bir Anlama Modeli Olarak Diyalog*. Ankara: T.C. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

Niedzviecki, Hal. *Ben Özelim*. çev. Sibel Erduman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2011.

Niedzviecki, Hal. *Dikizleme Günlüğü*. çev. Gökçe Gündüç. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, 2010

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. Hasan İlhan. Ankara: Alter Yayıncılık, 1. Baskı, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 5. Basım, 2010.

Nikravan Cem. *Martha Craven Nussbaum'un Eğitim Anlayışı*. İstanbul: İstanbul T.C. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Nino, Andre´s G. "Spiritual Exercises in Augustine's Confessions". *Jelig Health* 47/1 (2008), 88-102. https://doi.org/10.1007/s10943-007-9143-0

Nosich, Gerald M.. *Disiplinler Arası Eleştirel Düşünme Rehberi*. çev. Birsel Aybek. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Baskı, 2018.

NTV, Nergis Televizyonu. "Robin Williams'ın Eşinden İntihar Sebebi Açıklaması". (4 Kasım 2016). Erişim 21 Eylül 2019. https://www.milliyet.com.tr

Nussbaum, Martha C.. "Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology". *Journal of Legal Studies* 37/2 (2008), 81-113. https://doi.org/10.1086/587438

Ocak, Hasan. "Kınalızade Ali Efendi'de Mutluluk Ahlâkı Kavramının Felsefi Temelleri". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 115-136.

Ok, Uzeyir. "İnanç Bakım ve Danışmanlığı Bir Model Denemesi". *1. Din Hizmetleri Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 2/558. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Orwell, George. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*. çev. Celal Üster. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 55. Basım, 2016.

Öktem, Ülker. "Platon Felsefesinde Kötülük Problemi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (2018), 641-661. https://doi.org/DOI: 10.1501/Dtcfder_0000001607

Özcan, Zeki. *Din Felsefesi Yazıları 1*. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 1. Baskı, 2002.

Özcan, Zeki. *Teolojik Hermönetik*. Bursa: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 2000.

Özdoğan, Öznur. "İnsan Allah İlişkisi". *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005), 135-162.

Özdoğan, Öznur. *İsimsiz Hayatlar*. Ankara: Lotus Yayınları, 1. Baskı, 2005.

Özlem, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 5. Baskı, 2008.

Öztanrıkulu, Nurten. "Aristotales ve İnsan Doğası". çev. Tuncay Saygın. *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*. ed. Yavuz Kılıç. 83-91. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 1. Baskı, 2011.

Öztürk, Emre. "Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü". *Sanat ve İnsan Dergisi* 1/1 (2009), 11-38.

Paden, William E.. *Kutsalın Yorumu*. çev. Abdurrahman Kurt. İstanbul: Sentez Yayınları, 1. Baskı, 2008.

Pargament, Kenneth. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çankırı Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 281-306.

Parmanides. *Doğa Hakkında*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, 2015.
Pascal. *Düşünceler*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. Ankara: Say Yayınları, 1. Baskı, 1996.
Peters, Francis E.. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2014.
Peterson, Wifred A.. "Tanrım Beni Yavaşlat". *https://dunyalılar.org*, ts. Erişim 03 Nisan 2020
Platon. *Devlet*. çev. Neal Akbıyık, Serdar Taşçı. İstanbul: Metrapol Yayınları, 1. Baskı, 1989.
Platon. *Diyaloglar 2*. çev. Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2011.
Platon. *Lakhes*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2017.
Platon. *Şölen*. çev. Selahattin Eyüboğlu - Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2006.
Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
Putman, Daniel. "Relatıonal Ethıcs and Vırtue Theory". *Metaphilosophy* 22/3 (1991), 231-238. https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.1991.tb00718.x
Raabe, Peter. "The Life Examined in Philosophical Counselling". *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice* 5/1 (2002), 20-27.
Ramsay, Hayden. "Our Attitude Towards Death". *New Blackfriars* 86/1004 (2005), 418-424.
Raymond, F. Paloutzian - Crystal, L. Park. (ed.). *Din ve Maneviyat Psikolojisi*. çev. İhsan Çapçıoğlu - Ali Ayten. Ankara: Phonix Yayıncılık, 2013.
Razi, Ebû Bekir. *Et-Tıbbu'r-Ruhani*. çev. Hüseyin Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2008.
Reinhart, Melanie. "The relevance of Plato's cave allegory for modern times: an exploration". https://www.academia.edu
Ricoeur, Paul. *Başkası Olarak Kendisi*. çev. Hakkı Hünler. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 1. Baskı, 2010.
Rilke, Rainer Maria. *Bütün Şiirlerinden Seçmeler*. çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 5. Baskı, 2018.
Roberts, Marc - Lamont E.. "Suicide: an existentialist reconceptualization". *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing* 21/10 (2014), 873-878. https://doi.org/10.1111/jpm.12155
Rogers, Carl. *Yarının İnsanı*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okyanus Yayınları, 1. Baskı, 2012.
Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 1982.
Roy, Paul. "Manevi Rehberlikte Dört Düstur." çev. Ömer Çolakoğlu. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. ed. Robert Frager. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009. 95-101.
Royce, Josiah. *The Religious Aspect of Philosophy*. Cambridge: Biberside Press, 10. Baskı, 1902.
Russell, Bertrand. *Mutlu Olma Sanatı*. çev. Yunus Sağlamtürk. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2013.
Sağır, Adem. *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2. Baskı, 2017.
Saramago, José. *Defterler*. çev. Nesrin Akyüz. İstanbul: Kırmızıkedi Yayınevi, 1. Baskı, 2014.

Saramago, José. *Mağara*. çev. Sıla Okur. İstanbul: Kırmızıkedi Yayınevi, 1. Baskı, 2014.
Sartre, Jean Paul, *Bulantı*. çev. Metin Celal, İstanbul: Can Yayınları, 37. Baskı, 2016.
Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik*. çev. Gaye Çankaya Eksen - Turhan Ilgaz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. Ankara: Say Yayınları, 22. Baskı., 2010.
Satan, Ayşin vd. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yonelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*. ed. Ali Ayten vd.. 397-414. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım., 2016.
Sayar, Kemal. *Her şeyin Bir Anlamı Var*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Baskı, 2009.
Sayar, Kemal. *Yavaşla*. İstanbul: Kapı Yayınları, 1. Baskı, 2018.
Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Baskı, 2004.
Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 7. Baskı, 2017.
Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Baskı, 2016.
Schuhmann, Carmen M. - Geugten Wendy van der. "Believable Visions of the Good: an Exploration of the Role of Pastoral Counselors in Promoting Resilience". *Pastoral Psychology* 66/4 (2017), 523-536. https://doi.org/DOI:10.1007/s11089-017-0759-z
Schuon, Frithjof. *Manevi Perspektifler*. çev. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Baskı, 2013.
Schweitzer, Carol L. Schnabl. "Worshıp as Pastoral Care Across the Generatıons". *Liturgy* 24/3 (2009), 45-53. https://doi.org/10.1080/04580630902720477
Scofield, Mary Ann. "Toplum Bazında Manevi Rehberlik". çev. Ömer Çolakoğlu. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. ed. Robert Frager. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009. 147-151.
Scott, Rdley. "Exodus: Gods And Kings". (Tanrılar ve Krallar) (*Film* 2014). https://www.imdb.com/title/tt1528100
Seitler, Burton N. "Sticks and Stones can Break My Bones but Labels Scar My Soul". *Journal of Pastoral Care & Counseling* 68/3 (2014), 1-10. https://doi.org/10.1177/154230501406800304
Seneca. *Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine*. çev. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2018.
Seyyar, Ali. *Olağanüstü Durumlarda Acil Manevi Destek*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Baskı, 2016.
Seyyar, Ali. *Tasavvufi Sosyal Hizmet Sufilerin Manevi Terapi Yöntemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Baskı, 2015.
Sezen, Abdülvahid. "Günümüz İnsanının Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bıreyin Anlam Arayışı". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 7/14
Shalomi, Zalman Scachter. Manevi Ülfet. çev. Ömer Çolakoğlu. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. ed. Robert Frager. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009, 77-89.
Sherman, Robert R.. "Stoıcısm: The Educatıon of Man". *Journal of Thought* 8/3 (1973), 215-223. https://www.jstor.org/stable/42588370
Shim, Seung-hwan. "The existential meaning of death and reconsidering death education through the perspectives of Kierkegaard and Heidegger". *Educational Philosophy*

and Theory 52/9 (2020), 973-985. https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1716334

Sicking, Joseph A. Stewart. "Virtues, Values, and the Good Life: Alasdair MacIntyre's Virtue Ethics and Its Implications for Counseling". *Counseling and Values* 52 (2008), 156-171.

Smith, Huston. "Manevi Yol Hakkında Mülahazalar." çev. Ömer Çolakoğlu. *Manevi Rehberlik ve Ben Ötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*. ed. Robert Frager. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2009. 65-76.

Solomon, Dumitru. *Köpek Diogenes*. çev. Mete Tuncay. Ankara: Kuzey Yayınları, 1. Baskı, 1986.

Söylev, Ömer Faruk. *Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik Alanları, İmkânları ve Yöntemleri*. Bursa: T. C. Bursa, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Sözen, Edibe. *Söylem, Belirsizlik, Mübadele, Bilgi/Güç ve Refleksivite*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1. Baskı, 1999.

Spinoza. *Etika*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Yayınları, 4. Baskı, 2011.

Sponville, Andre Comte,vd.. *Mutluluğun En Güzel Tarihi*. çev. Saadet Özen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Baskı, 2016.

Sponville, Andre Comte. *Büyük Erdemler Risalesi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1. Baskı, 2012.

Sponville, Andre Comte. *Felsefeyi Takdimimdir*. çev. Seza Yılancıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 1. Baskı, 2006.

Steinbeck, John. *Fareler ve İnsanlar*. çev. Ayşe Ece. İstanbul: Sel Yayıncılık, 1. Baskı., 2012.

Steinmetz, N. Joel. "Life Coach as Midwife: Reflections on a Socratic Metaphor Coaching". *An İnternational Journal of Theory, Research and Practice* 5/1 (2012), 43-54. https://doi.org/10.1080/17521882.2011.648333

Stempsey, William E.. "A New Stoic: The Wise Patient". *Journal of Medicine and Philosophy* 29/4 (2004), 451-472. https: //doi.org/10.1080/03605310490503542

Stewart, Alan E. "Explorations in the Meanings of Excellence and Its Importance for Counselors: The Culture of Excellence in the United States". *Journal of Counseling Development* 88/2 (2010), 189-195. https://doi.org/10.1002/j

Still, Arthur - Dryden Windy. "The Place of Rationality in Stoicism and REBT". *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 17/3 (1999), 143-164. https://doi.org/10.1023/A:1023050427199

Streets, Frederick. "Love: A philosophy of pastoral care and counselling". *Verbum et Ecclesia* 35/2 (2014), 1-11. https://doi.org/10.4102/ve.v35i2.1323

Strey, Gisela Raupach. "Ahlak Dersinde Sokratik Yöntemin Önemi". çev. Sabir Yücesoy. *Sokratik Konuşma Tarih-Kuram-Uygulama*. ed. Sabir Yücesoy. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, 2006.

Strong, Tom vd.. "Meaning-Making Lenses in Counselling: Discursive, Hermeneutic-Phenomenological, and Autoethnographic Perspectives". *Canadian Journal of Counselling / Revue canadienne de counseling* 42/2 (2008), 117-130.

Subaşı, Zeliha. "Cinsel Sorunlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (MDR) Uygulamaları". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. ed. Ali Ayten. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2017.

Šulavíková, Blanka. “Questıons for Phılosophıcal Counsellıng”. *Human Affairs* 22/2 (2012), 131-141.
Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan’da ve İslam’da Ahlak Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Baskı, 1980.
Svendsen, Lars Fr. H.. *Sıkıntının Felsefesi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1. Baskı, 2008.
Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 1. Baskı, 2001.
Şahin, Filiz. *Felsefi Sağaltım*. İstanbul: Pales yayıncılık, 2018.
Şenel, Alaeddin. *Kemirgenlerden Sürüngenlere İnsanlık Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2014.
Şirin, Turgay. *Manevi Danışmanlıkta İhsan Modeli*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
Tampınar, Ahmet Hamdi. *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 35. Baskı, 2015.
Tatar, Burhaneddin. “Hans-Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem 1 Adlı Eseri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/13 (2001), 277-306.
Taylor, Charles. *Seküler Çağ*. çev. Dost Körpe. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2017.
TED, Technology, Entertainment, Design. “Tom Honey: Why would God create a Tsunami?” *Ted Talks*. 2009. Erişim 12 Ocak 2019. https://www.ted.com>talks
Tekin, Serdar. “Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi Bir Karşılaşma”. *Felsefi Düşün Dergisi* 4 (2015), 201-220.
Tillich, Paul. “The Right The Hope”. *https://richardburgess.com*. 1990. Erişim 12 Aralık 2020
Tillich, Paul. *Ahlak ve Ötesi*. çev. Aliye Çınar. Ankara: Elis Yayınları, 2. Baskı, 2006.
Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2. Baskı, 2014.
Tillmanns, Maria daVenza. “Philosophical Counseling: Understanding the Unique Self and Other through Dialogue”. *International Journal of Philosophical Practice,* 2/4 (2005).
Timuçin, Afşar. *Felsefe Bir Sevinçtir*. İstanbul: Bulut Yayınları, 5. Baskı, 2009.
Tolle, Echart. *Dinginliğin Gücü*. çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayınları, 3. Baskı, 2009.
Topaloğlu, Bekir. “Hâdî - Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi”. Erişim 13 Temmuz 2021. https://islamansiklopedisi.org.tr/hadi
Toprakkaya, Arslan. “Felsefi Hermenuetik”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (2007), 75-92.
Tosun, Cemal. “Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Kültürlerarası-Dinlerarası Yaklaşım”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*. ed. Ali Ayten vd.. 121-135. İstanbul: Dem Yayınları, 1 Basım, 2016.
Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Baskı, 2016.
Tozduman Yaralı, Kevser. “Gelişimsel Açıdan Eleştirel Düşünme ve Çocuklarda Eleştirel Düşünmenin Desteklenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48/ (2019), 454-479.
Tuduks, Oholiabs Danladi. *Healing and Reconciliation in a Dysfunctional Relationship: Towards Inter-religious Functional Relationships in Northern Nigeria*. Stellenbosch: Stellenbosch University, 2019.

Tukiainen, Arto. “Philosophical Counselling as a Process of Fostering Wisdom in the Form of Virtues”. *Practical Philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice* 10/1 (2010), 48-57.

Turgut, Yıldız. “Verilerin Kaydedilmesi, Analizi, Yorumlanması: Nicel ve Nitel”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Abdurrahman Tanrıöğen. 191-248. Ankara: Anı Yayınları, 2014.

Uğurlu, Havva Sinem. “Yüksek Din Öğretiminde Uzmanlaşma Eğitimi: Farklı Ülkelerin Dini Danışmanlık Eğitim Örnekleri Üzerinden Bakış Açısı Odaklı Bir Değerlendirme”. *Journal of Islamic Research* 32/2 (2021), 387-409.

Uygur, Nermi. *Yaşama Sanatı*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 4. Baskı, 1993.

Vancourt, Raymond. “Hegel’in Din Felsefesi”. çev. Zeki Özcan. *Din Felsefesi Yazıları*. ed. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Baskı, 2001.

Wango, Geoffrey. “Pastoral Counselling and Care: The Role of the Clergy in Helping Services”. *Counselling Psychology*. Kenya: St Paul’s University, Limuru, 2010. https//www.researchgate.net/publication/325695104

Warren, Jeff. “Towards an ethical-hermeneutics”. *European Journal of Psychotherapy-Counselling* 7/1-2 (2005), 17-28. https://doi.org/10.1080/13642530500087138

Windle, Michael. “Critical Conceptual and Measurement Issues in the Study of Resilience”. *Resilience and Development: Positive Life Adaptations*. ed. Meyer D. Glantz, Jeanette L. Johnson. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kanıt. İstanbul: Totem Yayıncılık, 2006.

Wyne, John Thomas. *A counseling philosophy*. Michigan: Iowa State University, Ph.D, 1966. https://lib.dr.iastate.edu/rtd

Yalom, Irvin. *Grup Psikoterapisinin Teori ve Pratiği*. çev. Ataman Güngör - Özgür Karaçam. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2. Baskı, 2012.

Yalom, Irvin. *Güneşe Bakmak, Ölümle Yüzleşmek*. çev. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Yaman, Neslihan. “Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik”. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. ed. Ali Ayten. 273-300. İstanbul: Dem Yayınları, 1. Basım, 2017.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Baskı, 2013.

Yaran, Cafer Sadık. *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Yasa, Metin. *Din Felsefesi Açısından Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı, 2002.

Yıldırım, Ali. “Postmodern İnsanın Tanrı Anlayışı”. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2016), 47-54.

Yılmaz, Onur. vd.. “Wittgenstein’ın Psikoloji Bilimine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Bakış”. *Curr Res Soc Sci* 5/2 (2019), 130-142. https://doi.org/ 10.30613/curesosc.556600

Yolanda, Dreyer. “Reflections on Donald Capps’ Hermeneutical Model of Pastoral Care”. *HTS Teologiese Studies* 61/1 (2009), 109-129. https://doi.org/ 10.4102/hts.v61i1/2.450

Yüce, Fatma. “Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise: Algısal Kötülük Kavramıyla Yeni Bir Perspektif”. *Felsefe Dünyası* 63 (2016), 179-202.

Zahavi, Dan. *Husserl'in Fenomenolojisi*. çev. Seçim Bayazit. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2018.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Emel GÜVENÇ		
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce (Orta Seviye)		
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	1991	1995	Bursa Yeşil İmam Hatip Lisesi
Lisans	1996	2000	Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2012	2014	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2016	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	**Başlama Yılı**	**Ayrılma Yılı**	**Çalışılan Kurumun Adı**
Üye Olduğu Bilimsel ve	**Mesleki Kuruluşlar**		
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar	• **Yüksek Lisans Tezi**, Emel Eriş Güvenç, "Sartre Felsefesinde Bulantı Kavramı" Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü • **Makale**, Manevi Danışmanlığın Temelleri Bağlamında Stoa Ahlak Öğretisi (2020) Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • **Makale**, Manevi Danışmanlık Bağlamında Sokratik Doğurtma Yöntemi (2021) Türkiye Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi • **Makale,** J.P. Sartre Felsefesinde Varlığın Fazladanlığı ve Bulantı Duygusu (2022) Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi		
İletişim (e-posta):			
Tarih: **İmza:** **Adı-Soyadı**:	30. 06. 2022 Emel GÜVENÇ		