

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI**

**SÂMIHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE
İNSANIN İÇSEL GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ**

**Yasemin ALPER
1340205510**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Selâmi TURAN**

**II. DANIŞMAN
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN**

ISPARTA - 2018



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	YASEMİN ALPER	
Anabilim Dalı	TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI	
Tez Başlığı	SÂMİHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE İNSANIN İÇSEL GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)		
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 22/06/2018 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için;</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU²</p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	PROF. DR. NURULLAH ÇETİN (EŞ DANIŞMAN) DOÇ.DR. SELAMİ TURAN	
Jüri Üyesi	PROF. DR. NEZAHAT ÖZCAN	
Jüri Üyesi	DOÇ. DR. AYFER YILMAZ	
Jüri Üyesi	DOÇ. DR. FATİH SAKALLI	
Jüri Üyesi	DR. ÖGR. ÜYESİ MEHMET ÖZÇELİK	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 39-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “*Sâmiha Ayverdi 'nin Kurgu Evreninde İnsanın İçsel Gelişimi ve Dönüşümü*” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Yasemin ALPER

22.06.2018

A handwritten signature in blue ink, written over the printed name and date.

(ALPER, Yasemin, *Sâmiha Ayverdi'nin Kurgu Evreninde İnsanın İçsel Gelişimi ve Dönüşümü*, Doktora Tezi, Isparta, 2018)

ÖZET

Türk kültür, edebiyat ve düşünce hayatında önemli bir yeri olan Sâmiha Ayverdi'nin (1905-1993) *Aşk Budur* (1938), *Batmayan Gün* (1939), *Ateş Ağacı* (1941), *Yaşayan Ölü* (1942), *İnsan ve Şeytan* (1942), *Son Menzil* (1943), *Yolcu Nereye Gidiyorsun* (1944), *Mesihpaşa İmamı* (1948) adlı romanlarında insanın içsel gelişimi anlatılmaktadır. Ayverdi'nin romanlarında insanın kendini bulması, varlığının farkına varması ve mükemmel insan olma yolculuğu gözler önüne serilmektedir. Bu yolculuğun her bir basamağında insanın olgunlaşması ve bir sonraki basamağa geçmesi gerekmektedir. Jung'un mükemmel olmaktan çok insanın kişiliğinde bulunan olumlu, olumsuz her yönü kabullenmiş insan olma savı, bireyleşmenin temelini oluşturmakta ve bu ruhsal gelişim yolculuğu bir tekâmül süreci olarak görülmektedir. Bu yolculukta insanın kişiliğinin karanlıkta kalan yönleriyle yüzleşmesi gerekmektedir. Bu gelişim ve dönüşüm yolculuğu sûfilere göre de pek çok tehlike içerdiğinden bilge bir rehber ihtiyacı duyulmaktadır. Ayverdi'nin romanlarında; hayatının bütün mesaisini ahlak sağlamlığı üzerine kuran, olgun ve kâmil bir yol göstericiden söz etmesi, olgunlaşma aşamalarından biri olarak görülmektedir. Romanlarda varlığın başını ve sonunu oluşturan aşk, insanın tekâmülünün diğer bir basamağını oluşturmaktadır. Ayverdi'ye göre insanın kendini bilmesi, kendi varlığının farkına varması, "tekâmül ölümdedir" , diyerek ruhsal açıdan ölüm ve dirilişi anlatması olgunlaşmanın diğer bir yönünü ortaya koymaktadır. Varoluşun özünü anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik bir girişim olarak görülen benötesi psikolojide ruhsal durum ve olgunlaşma aşamalarından özdeşleşmenin önemi üzerinde durulmaktadır. Tasavvufî terminolojiye göre Allah'ın varlığında ya da Allah'ı bulmada yok olma anlamı taşıyan fenânın da çeşitli mertebeleri bulunmaktadır. Romanlarda Allah'ın sıfatlarını kuşanma, her şeyde Allah'ı görmeye çalışma ve Allah'ın varlığında yok olma boyutu olarak gözlemlenen fenâ da tekâmülün bir üst boyutunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sâmiha Ayverdi, Romanlar, Psikoloji, Tasavvuf, Bireyleşme, Kendini Gerçekleştirme, Benötesi.

(ALPER, Yasemin, *Human Beings' Inner Development and Transformation in Sâmiha Ayverdi's Fictitive Universe*, Doctoral Dissertation, Isparta, 2018)

ABSTRACT

Sâmiha Ayverdi (1905-1993) who has a significant place in Turkish culture, literature and thought has novels as *Aşk Budur* (1938), *Batmayan Gün* (1939), *Ateş Ağacı* (1941), *Yaşayan Ölü* (1942), *İnsan ve Şeytan* (1942), *Son Menzil* (1943), *Yolcu Nereye Gidiyorsun* (1944), *Mesihpaşa İmamı* (1948) that narrates inner development of human beings. In Ayverdi's novels, finding a human being's himself/herself, realising a human being's existence and the journey to be an excellent human being is exhibited. It is necessary for a human being to be matured at each stage of the journey and then progress to the next stage. The claim of accepting each feature positive or negative in a human being's personality other than being excellent forms the basis of individuation and considers this spiritual progress journey as a maturation process. In this journey a human being needs to face the features of his/her personality in the dark. Since this journey of progress and change include a lot of danger according to the sûfi's a wise man (scholar) necessitates as a guide. Ayverdi, describes a guide who establishes all his time for a safe ethics, mature and experienced is seen as a stage for being mature. Love which is the beginning and the end of existence in the novels forms the other stage of human progress. A human being knowing himself/herself, realizing his/her self existence, describing death and resurrection spiritually as "progress is in death" puts forward the other side of maturation. The significance of identification among spiritual condition and maturation stages in transpersonal psychology seen as a study to understand and explain the essence of existence. According to mystic terminology the term "fena" meaning extinction in the existence of Allah or being extinct on the way to Allah has various stages as well. The term "fenâ" observed in the novels with a dimension as girding on the attributions of Allah, trying to see Allah on every thing and being extinct in the existence of Allah forms an upper dimension of progression.

Key Words: Sâmiha Ayverdi, Novels, Psychology, Mysticism, Individuation, Self-Realization, Transpersonality

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ.....	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM PSİKOLOJİ VE TASAVVUF

1.1. PSİKOLOJİ VE MODERN PSİKOLOJİDE BAZI YAKLAŞIMLAR	8
1.1.1. Psikanaliz: İç Dünyanın Tetkiki	9
1.1.2. Analitik Psikoloji: Kollektif Bilinçdışı, Arketip ve Bireyleşme	13
1.1.3. Hümanist Psikoloji: Kendini Gerçekleştirme, Doruk Deneyimler	17
1.1.4. Benötesi Psikoloji	20
1.2. TASAVVUF.....	23
1.2.1. Sistematik Tasavvuf Yolları ve Rehber	27
1.2.2. Sûfî.....	33
1.2.3. İnsan-ı Kâmil	36

İKİNCİ BÖLÜM SÂMİHA AYVERDİ VE KURGU EVRENİ

2.1. SÂMİHA AYVERDİ	40
2.2. SÂMİHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNİ OLUŞTURAN ROMANLARI.....	51
2.2.1. Aşk Budur ya da Aşk Bu İmiş	51
2.2.2. Batmayan Gün	54
2.2.3. Yaşayan Ölü.....	57
2.2.4. Ateş Ağacı.....	59
2.2.5. İnsan ve Şeytan	61
2.2.6. Son Menzil.....	63
2.2.7. Yolcu Nereye Gidiyorsun	66
2.2.8. Mesihpaşa İmamı	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İNSAN VE SÂMİHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE İNSAN

3.1. İNSAN.....	71
3.2. SÂMİHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE İNSAN	74
3.2.1. Hakikatlerden Habersiz İnsan	74
3.2.2. İnsanlık Cephesinde Yeni Bir Şey Var Mı?.....	76
3.2.3. İnsan Olma Arzusu ve İnsan Sıfatına Lâayık Olma	77
3.2.4. İnsan ve İstidat	80

3.2.5. Yaradılışı Birbirine Uygun Olanlar Bir Arada Olur	84
3.2.6. İnsan Âciz Bir Varlıktır	87
3.2.7. İnsan, Evren ve İlim İlişkisi	88
3.2.8. İnsan ve Otokritik Mekanizma	90
3.2.9. Karşıtlıkların Maharetli Tezahürü İnsan	91
3.2.10. Filozof ile Kâmil İnsan	92
3.2.11. Her İyi İnsan Kâmil İnsan Mıdır?	93

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÂMIHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE İNSANIN İÇSEL GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ

4.1. ARAYIŞ, UYANIŞ VE YÖNELİŞ	95
4.1.1. Arayış	95
4.1.2. Uyanış	100
4.1.3. Yöneliş	106
4.2. YÜZLEŞME	109
4.2.1. Kötülük Arzulayan Benlik ve Gölgedeki Cevher	109
4.2.2. Arketip Hazinelerini Bekleyen Ejder: Nefis	110
4.2.3. Gölge -Asıl ya da Nefis-Ruh	111
4.2.4. İnsanlığın Yitimi ya da Şeytanlaşma	117
4.2.5. İrade, Eylem ve Tekâmül İlişkisi	119
4.2.6. Nefisle Mücadele ve Tekâmül	122
4.2.7. Kendini Sorgulayan Benlik	125
4.2.8. Bedensel İsteklere Esir Olma ve Yüzleşme	131
4.2.9. Maskelerden Kurtulma ve Gerçeklerle Yüzleşme	132
4.2.10. Benliğin Terbiye Cenderesi: Riyâzet	134
4.2.11. Mânevî Med-Cezir: Korku ve Ümit Arasındalık	138
4.3. MANANIN İFADESİ: İHTİYAR BİLGE/REHBER	140
4.3.1. İhtiyar Bilgenin/Rehberin Özellikleri	142
4.3.1.1. İhtiyar Bilge / Rehber; Sevgi ve Ahlak Timsali Kâmil Bir İnsandır	142
4.3.1.2. İhtiyar Bilge Madde ve Mana Dengesini Kurmuş Bir Rehberdir	143
4.3.1.3. Rehber, İçsel Uyanışın Yol Göstericisidir	145
4.3.1.4. Gönül Sırrının Kâşifi: Rehber	146
4.3.1.5. Evrendeki Birlik Sırrı Bilge Rehber Olmadan Tümüyle Anlaşılamaz..	147
4.3.1.6. Arayıcıyı Etkileyen, Rehberin Üstün Özellikleridir	150
4.3.1.7. Arayıcının Gözünde İhtiyar Bilge Yaratıcının Dostudur	153
4.3.1.8. Arayıcı ile Hakikat Arasındaki Bağ Rehber Kurar	154
4.3.1.9. Rehber Arayıcıyı Kendisi Seçer	154
4.3.1.10. Rehber Arayıcının Âşinasıdır	155
4.3.1.11. Rehber Arayıcıyı En İyi Tanıyan Kişidir	156
4.3.1.12. Rehber Arayıcının Ne Aradığını Bilendir	157
4.3.1.13. Rehber Arayıcının Kendini Tanımasını Sağlar	159
4.3.1.14. “İlim” Rehberinden “İrfan” Rehberine	160
4.3.2. Rehberle İletişim	162
4.3.2.1. Sohbet ve Nasihatler	162
4.3.2.2. Mektuplar	171
4.3.2.3. Hikâyeler	181

4.3.2.4. Rüyalar	189
4.4. AŞK	196
4.4.1. Aşk Nedir?	196
4.4.2. Aşkın Tecelli Ettiği Mekân: Kalp	199
4.4.3. Aşk Tekâmülün Aracı ve Amacıdır	200
4.4.4. Aşk Sevgiliden Başka Her Şeyi Terk Etmeyi Gerektirmektedir	203
4.4.5. Tekil Bir Unsurlar Olarak İlim Tekâmüle Kifayet Etmez	204
4.4.6. İnsan, Aşkta Konaklaması Gereken Bir Yolcudur	205
4.4.7. Aşk, Evrende Gizli; İnsanda Âşikârdır	206
4.4.8. Mecâzî Aşk - Hakikî Aşk.....	207
4.4.9. Aşk, Olgunlaşma Yolunda İnsana Zıt Haller Yaşatır	212
4.4.10. Aşk Tüm Eksikleri Tamamlayandır.....	213
4.4.11. Aşk, Esir Edilemez	213
4.4.12. Aşk, Tefekkür, Hakikat Münasebeti	214
4.4.13. Cinsî Eğilimler ve Hazlar Aşk Değildir.....	214
4.4.14. Aşk İnsanı Safılaştırır ve Terbiye Eder.....	215
4.4.15. Aşk İzdırabı ve Zevki İnsanı Olgunlaştırır	216
4.4.16. Kâmil Âşik Elemleri ve Sevinci Bir Görür.....	217
4.4.17. Aşk Arayıcıyı Hakikate Ulaştıran Bir Güçtür.....	218
4.4.18. Aşk Yaradılışın Sırlarını Aydınlatan Bir Meşaledir	218
4.4.19. Aşk Evrenin Varlık Sebebidir.....	218
4.4.20. Yaradılışın Hakikati Aşkın Hakikatinin Keşfiyle Anlaşılabilir.....	219
4.4.21. Aşk Her Varlıkta Kabiliyet Ölçüsünde Tecelli Eder	220
4.4.22. İnsanı Özüne Ulaştıran Rehber: Aşk	221
4.4.23. Varlığını Aşkla Eritenler Birliğı Ulaşabilir.....	221
4.4.24. Âşikler Ölmez.....	222
4.4.25. Cihanda En Büyük Hakikat Aşktır	223
4.5. BİLİNÇ TEZAHÜRLERİ YA DA FARKINDALIK DURUMLARI	224
4.5.1. Karşıtlık İçinde Deneyimsel Genişleme	239
4.5.1.1. Karşıtlıkların Ete Kemiğe Bürünmesi: Zıt Eşler.....	249
4.5.2. Mananın Maddeye Tesiri	253
4.5.3. Yaşam ve Tüm Yaradılışla Bir Olma Öncesi Bir İdrâk Erimi.....	267
4.5.4. Kanallaşma.....	270
4.6. KENDİNİ BİLME VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME	275
4.7. İKİNCİ DİRİLİŞ	291
4.8. DÖNÜŞÜMÜN SON MENZİLİ: FENÂ	312
SONUÇ.....	328
KAYNAKÇA	335
EKLER.....	353
EK. 1: AÇIKLAMA DİPNOTLARI	353
EK. 2: GÖRSELLER	366
ÖZGEÇMİŞ.....	375

KISALTMALAR

AA	Ateş Ağacı
AB	Aşk Budur
AD	Açıklamalı Dipnot
age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
agt	adı geçen tez
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
BG	Batmayan Gün
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Fr.	Fransızca
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
KB	Kültür Bakanlığı
İŞ	İnsan ve Şeytan
İÜ	İstanbul Üniversitesi
Mİ	Mesihpaşa İmamı
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
SM	Son Menzil
S.	Sayı
s.	sayfa
TC.	Türkiye Cumhuriyeti
TDK	Türk Dil Kurumu
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ts.	Yayın tarihi belirtilmemiş
vd.	ve diğerleri
Yay.	Yayımları
YNG	Yolcu Nereye Gidiyorsun
YÖ	Yaşayan Ölü

ÖN SÖZ

Sâmiha Ayverdi (1905-1993); Türk kültür tarihi içinde ilim, düşünce, sanat, zevk ve estetik anlayışının yanında müstesna insani hususiyetleriyle “Bir İstanbul Hanımefendisi” olarak zihinlere nakşolan önemli bir “insan”dır. Soyağacı, Anadolu’ya göç eden Türkmen oymaklarının teşekkül ettirdiği Ramazanoğullarına kadar köklüdür.

Kendi beyanıyla, “Bir ceddin yeniçeri bir ceddin Macar Ovasında yatan Gül Baba’dır” diyerek kızıl elma idealinin peşinde giden alperen kimliğine de bir atf-ı kelam etmektedir.

Engin ve rengin birikimiyle sınırlarını romanlarının çevrelediği sırlı bir kurgu evreni oluşturan Ayverdi, bu evrenin gizemini çözmek isteyip yola düşenlere “*Yolcu Nereye Gidiyorsun?*” sorusuyla seslenmektedir. Bir dünyadan başka bir dünyaya yelken açan Mehlika Sultan’a Âşık gençlere/cevherlere “*Ateş Ağacı*”nın gölgesinde bir gece geçirttikten sonra “*Batmayan Gün*”ü doyasıya seyrettirmektedir. Ezelden beri süregelen “*İnsan ve Şeytan*” arasındaki mücadelede “*Mesihpaşa İmami*”nı çaresiz bırakan ve Yunus gibi “derişlik olsaydı tâc ile hırka biz de alırdık otuza kırka” diyen Ayverdi, uzun ve zorlu bir tekâmül yolculuğuna çıkardığı ve “*Yaşayan Ölü*” payesine erdirdiği arayıcılarına “*Son Menzil*”de, meğer “*Aşk Bu İmiş*” cümlesini söylettirmektedir.

Sâmiha Ayverdi’nin kurgu evreninin merkezinde insan bulunmaktadır. Onun romanlarında insan, kâinatın özüdür ve aradığı yine kendinde olan gizli bir hazinedir. Varlık insanla bir anlam kazanmaktadır. Bu nedenle insanın kâinatın seçkin bir varlığı olduğunun farkına varması, bilinçlenmesi ve tekâmül etmesi gerekmektedir. Bu da ancak aşk ile mümkün olabilmektedir. Ayverdi’nin eserlerine, insanın ruhi gelişimini ve bilincini inceleyen modern psikoloji yaklaşımları rehberliğinde bakıldığında yazarın amaçladığı “mükemmel insan” idealinin sözü edilen bilimsel yaklaşımların tetkik alanına da girdiği görülmektedir. Yazarın eserlerindeki kurgusal bütünlük içinde, tekâmül yollarını gösterdiği kahramanların yaşadıklarının sözü edilen bazı modern psikoloji ekollerinin laboratuvarlarında incelenen bireylerde gözlemlenen deneyimlerle büyük ölçüde örtüşmesi, yazarın kültürel ve edebi yönünün yanında bilime açık yönüne de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda yazarın kurgu evreninde “İnsanın içsel gelişimi ve dönüşümünü” ortaya koyan ön söz, giriş, dört ana bölüm ve eklerden oluşan bu çalışmayla da yazarın üstü örtülü formal bilimsel bir yaklaşımla insanı ele alışını incelenmeye çalışılmıştır.

Ayverdi’nin yalnızca sekiz romanının ele alındığı tez çalışmasının giriş bölümünde tezin teorik alt yapısına yönelik hazırlayıcı bilgiler verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde; psikoloji biliminin; insanın potansiyeli, davranışlarına etki eden faktörler, insanı kısıtlayan ya da gelişimini sağlayan etkiler ilgisinde modern psikoloji yaklaşımlarının ortaya koyduğu bazı çalışmalardan söz edilmektedir. Batıda ortaya çıkan ve gelişen modern psikolojik yaklaşımlar içinde psikanaliz, analitik psikoloji, hümanist ve benötesi psikolojik yaklaşımları ve ekolleri dikkat çekmektedir. Freud’un insanı nevrotik varlık olarak ele almasının aksine onu, ruhen ve bedenen sağlıklı olma yönü ile inceleyen diğer modern psikoloji yaklaşımlarıyla tasavvufun insana bakışı ve ele alışının paralellik göstermesine ilk bölümde değinilmektedir.

İkinci bölümde; Türk kültür, edebiyat ve düşünce dünyasının önemli isimlerinden Sâmiha Ayverdi'nin hayatı, edebi ve kültürel şahsiyetiyle ilgili bazı tespitler ortaya konmuştur. Bu bölümün devamında yazarın maddi ve mânevî cephelerini büyük ölçüde yansıtan eserleriyle oluşturduğu kurgu evreni hakkında özlü bilgiler verilmiş, incelemeye esas teşkil eden eserlerin geniş özetleri sunulmuştur.

Üçüncü bölümde Ayverdi'nin üzerinde hassasiyetle durduğu insan kavramı genel olarak ele alınmış; onun psikolojik, sosyolojik, felsefi ve tasavvufî yönlerden görünüşünden söz edilmiştir. Bu bölümümde incelemenin ağırlık teşkil eden kısmını Ayverdi'nin eserlerinde insan, insanın konumu, zaafı, iradesi ve tekâmülü gibi konular oluşturmaktadır.

Romanın asıl malzemesi insan bir önceki kısımda geniş olarak ele alındıktan sonra dördüncü ve son bölümde insanın içsel gelişimi, tekâmülü ve dönüşümü belirli aşamalar gözetilerek sistematik bir süreç çerçevesinde etki eden faktörleriyle birlikte ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın sonuç kısmında yapılan incelemeler özetlenmiş, ulaşılan tespitler ışığında Ayverdi'nin tasavvufî yaklaşımı ile modern psikoloji yaklaşımlarının bulguları bir arada değerlendirilmeye çalışılmıştır. Analitik psikoloji, hümanist ve benötesi psikolojik yaklaşımlarının birbirini besleyen ve geliştiren bulgularının klasik Türk tasavvuf anlayışının prensipleriyle önemli ölçüde bağdaşan yönlerinin Sâmiha Ayverdi'nin kurgu evreninde ete kemiğe büründüğü ve kurgusal bir bütünlükle işlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

Danışmanım Doç. Dr. Selami TURAN Hocama, engin bilgisinden ve insani duruşundan her zaman istifade ettiğim, tezimde bana yol gösterici olan ikinci danışmanım Prof. Dr. Nurullah ÇETİN Hocama teşekkür ediyorum. Tezimi tamamlayıncaya kadar mânevî desteğini gördüğüm eşim Dr. Kadir ALPER'e ve yavrucuklarıma sevgilerimi sunuyorum.

Yasemin ALPER
Isparta, 2018

GİRİŞ

Batıda yapılan psikoloji çalışmalarında genellikle insanın değişiminin fiziksel yönü üzerinde durulmakta, insanın yaşamındaki olaylar ve bunların arkasında yatan nedenler açıklanmaya çalışılmaktadır. Diğer taraftan insan varlığının değerlendirilemeyen, örtülü, potansiyel güçleri tespit edilip ortaya çıkarıldığında insanın ulaşabileceği seviyelere dair bir açıklama yapılmamaktadır.¹ Batı psikolojisinde davranışçılık, psikanaliz ve hümanist psikoloji olarak adlandırılan üç akımın, psikolojik gelişmenin üst sınırlarında kısıtlayıcı bir anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Zihin sağlığıyla ilgilenen uzmanların çalışmalarının nitelik ve nicelik olarak artmasıyla beraber davranışçı ve psikanalitik/ruhçözümücü yaklaşımların psikopatoloji çalışmalarından sonuç elde edilme aşamalarına gelinmiştir. Bununla birlikte söz konusu aşamalarda kendini gerçekleştirme, bilinçlilik, kendini aşma gibi insan tabiatına uygun çalışmaları göz önünde bulunduran bilgiler de sınırlı kalmıştır. Davranışçı ve psikanalitik yaklaşımların insan tabiatı ile ilgili kavramlara bazı temel katkılar sağladığı ancak bazı sınırlamaları da beraberinde getirdiği iddia edilmektedir.² Hastaları iyileştirmek için psikanaliz yöntemini kullanan Freud³, psikolojinin insanın iç dünyasının tetkik edilmesinde kullanıldığı takdirde insana yaşama sanatını öğretebilecek bir bilim dalı olabileceğine inanmaktadır. Freud, hastalarının rahatsızlıklarının nedenini onların ruhlarının gereksinimlerini göz ardı etmelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Psikiyatristlerin bir din adamı ya da filozof olmadığını, ancak bir ruh doktoru olarak din adamları ve filozoflar gibi insan ruhunun mutluluğu için çıkar yol aradıklarını belirtmektedir.⁴

Merter, Freud'un psikoloji alanına sağladığı en büyük katkıyı bilinçdışının varlığını ortaya çıkarması ve ona temas etmesi olarak görmektedir. Merter, Freud'un bu çalışmasının sadece bilinçdışının keşfiyle sınırlı kaldığını, üst âlemleri kapsamadığını, alt bilinçdışının analizinin de - nefsi emmâreye ait olan kısım- pek çok insanın

¹ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 16; Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 147-155.

² Roger N. Walsh- Frances Vaughan (Ed.) *Ego Ötesi*, Çev. Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 19-20.

³ Maurice Reuchlin, *Psikoloji Tarihi*, Çev. Selmin Evrim, Anıl Yayınevi, İstanbul 1964, s. 77.

⁴ Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 20-21.

yaşamındaki düğümlerin çözülmesine yarar sağladığını, buna rağmen psikanaliz aracılığıyla ortaya çıkan, insanın iç dünyasının derinliklerinde kapalı kalan hayat enerjisinin insanın yükselmesine katkı sağlamaktan çok nefsin azgınlaşmasına neden olduğunu belirtmektedir. Jung'un kollektif bilinçdışıyla da insanın evrensel birliğine işaret ettiğini söyleyen Merter; Jung'un çalışmalarında doğu bilgeliğiyle karşılaşmış olmasının böyle bir düşünceye varmasında etkili olduğunu anlatmaktadır. Hatta Jung'un nefis mertebeleri kat edildikçe insanlar arasındaki sınırların ortadan kalktığını sezinlemiş olabileceğini, “anima, animus, gölge” gibi kavramlarla psikolojiye farklı bakış açıları kattığını belirtmektedir. Merter'e göre Jung'un rüya incelemeleri, insanın derinlerinde gelişme potansiyeli bulunduğunu ve yalnız olmadığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu analizlerle Jung, insanın nefsindeki büyük sanatçıyı az da olsa keşfetmiş ancak kendisi büyük sanatçının davetine direnç göstererek uymamıştır.⁵ Jung'un hayatının büyük bir bölümü de “bireyleşme” kavramı ve anlayışı çerçevesinde geçmiştir. Onun bu kavramla ilgili olarak öne sürdüğü; insan kişiliğinin değişmesi veya gelişmesi düşüncesi, Jung'u 20. yüzyıl psikiyatristlerinden de farklı kılmıştır.⁶ Bununla birlikte Jung'un “bireyleşme” adını verdiği süreç; dini bir serüven olmakla birlikte neticesi yönüyle de dini bir muhteva taşımaktadır. Bu süreçle insan, kendi özünü bulmanın yanında insanlıkla bütünleştiği erdemli bir kişiliği de elde etmektedir. Böylece dinî öğretilerin insana kazandırmak istediği ideal değerlere de ulaşılmış olmaktadır. Jung, bireyleşme sürecini dini bir serüven olarak görmekte; insanın kendinde başlayan ve kendinde sona eren, kişiliği oluşturan bilinç ile bilinçdışının bütünleştiği bir süreç olarak tanımlamaktadır. Ancak insanın psişik yapısı içinde oluşan bu sürecin aşkınsal (transandantal) yönü olmadığını düşünmektedir.⁷

Freud'un “biyografik örnek” olarak tasvir edilebilecek derinlik psikolojisi bağlamında; insanın her probleminin kökeni, çocukluk döneminde yaşadıklarında yatmaktadır. Bazı durumlar, insanın çocukluğuyla ya da sonraki dönemleriyle ilgiliyken

⁵ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2013, s. 76-77. Mustafa Merter, İslami psikolojiye göre nefs-i emmârenin mekân olarak en alt bodrum katlarda alt kişilikler olarak hüküm sürdüğünü belirtmektedir. Merter'e göre bu gölge varlıklar; insanın ve çevresinin hakikatinden uzak, duyguları sığ, temel eğilimleri bencillik üzerine kurulu, narsisizm de ön plandadır. Üst katların varlığı belirli mesajlarla alt katlara ulaşır insanın bazen bu katlara çıkmasına da izin verilmektedir. Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 219.

⁶ Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz yayıncılık, İstanbul, 2010, s.157.

⁷ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, İz Yayınları, İstanbul, 2015, s. 78-79.

her durum, biyografik yaklaşımla açıklanamamaktadır. Jung'un yaptığı çalışmalar, insanın yaşam öyküsünden başka olağandışı deneyimlere (rüyaları, halisünasyonları, sanrıları dikkate alarak) dayanak teşkil eden farklı kaynakların olduğunu göstermiştir. Jung'un kollektif bilinçdışı kavramına getirdiği açıklamalarla biyografik örneğin sınırları genişletilmiştir. Danışmanlığını yaptığı kişilerin rüyalarını, sanrılarını bununla birlikte kendi düşlerini irdeleyen Jung, insan nefsinin evrensel tema ve imgelere ulaşabildiğini tespit etmiştir. Bu imge ve temalar; Jung'a göre tarihte, mitolojide, sanatta aynı zamanda insanlığın başlangıcından itibaren yayılmaktadır. İnsan deneyimlerinde Jung'un kollektif bilinçdışına yüklediği türden imge ve temalarla karşılaşılması, batılı ve doğulu mistiklerin konumunu ortaya koymakla birlikte Jung'un görüşlerini destekler mahiyette bulunmuştur.⁸ Jung'un kuramlaştırdığı düşünceleri; döneminde birkaç takipçisi tarafından kabullenilse de; insanın iç dünyasının keşfi, insan bilincine dair kapsamlı çalışmalarla birlikte önem kazanmaya başlamış ve pek çok bilim insanının ilgisini çekmiştir.

Maslow da pek çok psikologdan etkilenmiş, kendi kuramını ortaya koymak için çabalamıştır. Psikoloji literatürüne kazandırdığı kendini gerçekleştirme, doruk deneyimler gibi kavramların yanı sıra hümanist psikolojinin insan aklını ve insanın kendini geliştirme yeteneğine değer veren psikoloji akımını savunmuştur. Maslow; çalışmalarında Freud'un aksine sağlıklı ruh haline sahip insanlarla ilgilenmiş, insanda üst değerlerin -yine Freud'un aksine- doğuştan geldiğini savunmuştur. Maslow'a göre zihinsel rahatsızlıkları anlayabilmek için öncelikle zihin sağlığını anlamak gerekmektedir. Maslow; insanın gücüne, potansiyeline odaklanmak gerektiği düşüncesinden hareketle insanın "ne olduğundan çok ne olabileceğiyle" ilgilenmektedir.⁹ Maslow'un kendini gerçekleştiren insanlar üzerine yaptığı araştırmalar; benötesi psikolojinin ortaya çıkmasının tetikleyicisi olmuştur. Maslow'un çalışmaları; insanların yaşadıkları metafizik deneyimleri, yüksek idealleri, benliğin sınırlarını aşarak

⁸ Stanislav Grof - Christina Grof, *Mânevî Kriz*, Çev. Ahu Ayan, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2011, s. 35-37.

⁹ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 122-123.

insanlar için özveride bulunma ve insanın bunları yapabilmesini sağlayacak motivasyon konularındaki incelemeleri kapsamaktadır.¹⁰

Ornstein'e göre normal sınırların ötesinde pek çok potansiyel içeren yeni ve genişletilmiş bir insan kavramı ortaya çıkmaya başlamıştır. Psikolojinin kapsamını genişletmeye yönelik gelişmelerden söz eden Ornstein; insanda iki temel bilinç biçiminin olduğunu kanıtlamaya çalışarak psikolojinin sınırlarını genişletme çabası gütmüştür. Ornstein'e göre bu bilinçlerin ilki analitik, ikincisi de bütüncüdür. Analitik bilinç, bilmenin birden fazla yolunun olduğunu, tek tek parçaların bir anlam ifade ettiğini göstermektedir. Bütüncül bilinç ise parçaları değil, bütünü ele almaktadır. Her ikisi de kendi işlevlerine sahip olarak birbirlerini tamamlayabilmektedir Aynı şekilde insanın rasyonel ve sezgisel yönleri arasındaki ayrımın ortaya konulması, çelişkinin anlaşılmasının başka bir yolu olarak gösterilebilmektedir. İnsanlığın düşünce tarihi irdelendiğinde iki ayrı bilme biçiminin -din ve bilim gibi- farklı uzmanlık alanlarına ayrıldığı, biri kullanıldığında ötekiyle çok fazla ilişkide bulunulmadığı gözlemlenmiştir. Bilimsel bilginin büyük oranda analitik, sözlü ve rasyonel olması; hâkim bilme biçimi olarak görülmesini sağlamıştır. Ancak rasyonel olmayan bilinç biçimi pek fazla önemsenmemiştir. Çünkü eğitim; ağırlıklı olarak okuma, yazma, matematiksel işlemler gibi bilgiler üzerine kurulu olduğundan insanın duyguları, sezgisel potansiyelleri üzerine aldığı eğitim sınırlı tutulmuştur. Bilgiye dayalı katı belirlemeler nedeniyle çağdaş psikoloji çalışmaları açısından meşru sayılabilecek pek çok şeyin gizli kalmasına neden olmuştur. "Para-normal" olgusu, "sıradan olmayan gerçeklikler" paradigmaya uygun görülmediğinden çalışılmazken; meditasyonun "batını" sistemleri de yanlış anlaşılmaktadır. Son dönemlerde bazı bilim çevrelerince yogacıların kalplerini kontrol altında tutmayı öğrenmeleri gibi "paranormal" potansiyeller incelenmektedir.¹¹ Son yıllarda insanın kimliğine yönelik araştırmalar ve sorgulamalar nedeniyle insanın kim

¹⁰ Robert Frager (Ed.), *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, Çev. Ömer Çolakoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 12.

¹¹ Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, Çev. Erol Göka- Feray Işık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 24-25. Ornstein, bilinci "analitik" veya "bütüncül" şeklinde tanımlamaya çalışırken fil örneğinden yararlanmaktadır. Bkz. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 24. Ornstein: "Sınırlı bilimsel faaliyetimizin benimseyebileceği gelişmelerin mevcut olup olmadığına karar vermeye çalışmamız gerekir. Akıl ve mantıktan kurtulmak arzu edilen bir şey değildir, fakat farklı bir bakış açısının da ne ölçüde yararlı olabileceğini görebilmeliyiz." demektedir. Robert E. Ornstein, *Sağduyu: Beyin Yarımkürelerinin Anlamı*, Çev. Mehmet Atalay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2004, s. 181.

veya ne olduğuna dair geleneksel düşüncelerin yeterli olmadığı görüşü de yaygınlaşmıştır. Muhtelif disiplinlerden elde edilen verilere göre psikolojik olsun veya olmasın, batılı olsun veya olmasın, geleneksel olsun veya olmasın; psikolojik gelişimin henüz istenilen seviyede olmadığını göstermektedir. Elde edilen bu verilerin çoğunun geleneksel psikolojik modellerle uyumsuzluğu gözlemlenmektedir. Benötesi (transpersonel) yaklaşımı; daha geniş manada, insan kapasitesi tasavvurlarını batılı davranış ve akıl sağlığı disiplinlerinin genel akımı içine dâhil etme şeklinde bu uyumsuzluklara tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹² Aynı zamanda benötesi yaklaşım, insan ruhunun sağlıklı olduğu savından hareketle insanı incelemeye çalışmaktadır. Olgunlaşmış (tekâmül etmiş) insan potansiyelleri, bu psikolojinin araştırma konusu olabildiği gibi yükselmeye eğilimli sıradan bir insan ruhu da inceleme alanına girmektedir. Benötesi; insanı hastalıklı bir varlık olarak tasavvur etmek yerine, olgunlaşma yolunda çeşitli aşamalardan geçen “mükemmel bir insan adayı” düzleminde ele almaktadır.¹³

Psikologlar da iyi olma hâli ya da genel kabul gören adıyla sağlık için “hastalığın olmaması”, “hasta olmama” şeklinde tanımlamalarda bulunmuşlardır. Söz konusu tanım, bazı sınırlamaları veya faraziyeleri de beraberinde getirmektedir. Örneğin; sağlıklı bir insanın patolojik sınırlar içinde tamamıyla belirlenmemiş varoluş biçimi, ilgileri, güduları ortaya koyabilecekleri görmezden gelinmektedir. Bununla birlikte; sağlık düzeyi çok yüksek olan insanlar, halkın evrensel olarak gördüğü veya insan tabiatının bir gereği olarak benimsedikleri bazı şeylerle ilgilenmeyebilirler. Bu nedenle “psikolojik açıdan sağlıklı insanlar, başka insanlar için dikkat çekici veya farklı görülebilir mi?” şeklindeki bir sorgulamayla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu açıdan herhangi bir görüşün, sağlıkla ilgili kültürel kalıplara uygun olup olmadığı yönündeki düşüncelere veya bunların ne olduğuna dair varsayımlara karşı tedbirli olunması gerekmektedir. Bununla birlikte psikolojik sağlığın niteliklerinin belirlenmesi konusunda da bazı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunlardan biri; insan tabiatının temel benötesi modellerinin boyutlarını inceleyerek, olumlu noktalarını belirlemektir. Bir diğeri, edebiyatta bulunan sorunları ve çözümleri irdelemeye çalışmaktır. Üçüncü

¹² Roger N. Walsh .- Frances Vaughan, *Transpersonel Görüşün Oluşumu (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 15.

¹³ Frager, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 14-15.

yaklaşım ise sağlık yönünden mükemmel olduğu düşünülen insanlar üzerine yapılan araştırmaları içermektedir. Sağlığın benötesi boyutlarıyla ilgili çalışmalar, teorik bilgiler veya tecrübî anlatılarla sınırlı kalmıştır.¹⁴ Bununla birlikte bir önerme olarak benötesi yaklaşım; müdakkik, yetişkin bir yaşantının içinde “aşkın”¹⁵ bir boyutun bulunduğu fikrini ileri sürmektedir. Sözü edilen boyutun, insanın kendi varlığının manasını irdelemeye veya benliğini daha aşkın bir ontolojik düzlem içinde anlamlandırmaya çalıştığında ortaya çıktığından söz edilmektedir. İnsan yaşamının bu cephesi, manevî boyut olarak düşünülüp ruh gelişiminin yeni bir yönü şeklinde değerlendirilmektedir.¹⁶ Buna göre tasavvufî düşünce de insanın Allah karşısındaki durumunu anlamasını ve hangi plana göre hareket etmesi gerektiğini belirleyen bir harita ortaya koymaktadır. Bu harita; insanın ne olduğunu, ne olması gerektiğini veya insanın hayatının gayesini, insanın noksanlığından tamlığına götürebilecek bir uygulamayı ortaya koymaktadır.¹⁷

Mana yolunun özünü oluşturan İlâhî hakikati arayış ve buluş yolculuğu, Sâmiha Ayverdi'nin kurgu evrenine temel teşkil etmektedir. Bu yolculuk esnasında karşılaşılan direnç noktalarıyla yüzleşmekle ilk adımı aşan roman kahramanı/arayıcı, tek başına ilerleyemediği yolda ihtiyar bilgeden/rehberden yardım almaktadır. Arayıcı, içsel gelişim serüveninde nefes almasına olanak sağlayan duraklardan olan aşkıta konakladığında hem zevk âleminin kapılarını aralamış olmakta hem de olgunluk vasfını elde ederek yücelmektedir. Arayıcının geçtiği her bir aşamayla yabancı olduğu manaların kapıları aralanmaktadır. İçsel gelişim basamağının en büyük en kuşatıcı motivasyonu bilinçaltı, bilinç ve bilinçüstünü kapsayan seçimler aracılığıyla bütünselliği elde etme sürecine katılmakla bulabilen arayıcı, evrensel bilinçliliği elde etmesiyle etrafını algılaması farklılaşmaya başlamaktadır. İnsan, bu dünyaya kendini aramak ve bulmak için gelmiştir. Yaratıcıyı arayıp bulmak, Ayverdi tarafından “kendini bulmak” ifadesiyle takdim edilmektedir. Yazar, insanın kendini bulduğunda fark

¹⁴ Walsh-Vaughan (Ed.), *Ego Ötesi*, s.155-156.

¹⁵ Aşkınlık, “bilincin dışında, varlığın ötesinde olma durumu” olarak açıklanmaktadır. Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 47.

¹⁶ Kemal Sayar, *Geçmişin Bilgeliliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi? (Süfi Psikolojisi içinde)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000. s. 12; Joan Atwood- Lawrence Maltin, “Putting Eastern Philosophies into Western Psychotherapies”, *American Journal of Psychotherapy*, vol. XLV, No: 3: 368-382, July, 1991.

¹⁷ William C. Chittick, *Tasavvuf*, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 54.

edeceği hususun her Şeyin kendinde mevcut bulunduğu hakikati olduğunu sezdirmektedir.

Ayverdi'ye göre evrende bulunan her Şey, her an ölüp dirilmektedir. İnsanı kendi asıl ve öz varlığına yabancı kılan duygularından bu dünyada ölmemiş olana Şuurlu bir yaşam mjdelenmemektedir. Benlikteki kötü huyların ölümüyle gerçek anlamda bir yaşam başlamaktadır. Ayverdi'nin kurgu evreninde fena bulan kötü huy ve özelliklerin yerine karŐıtları olan iyi huy ve özelliklerin ortaya çıkacağı düşünülen uygulamayla “kâmil insan”a ulaşma amaçlanmaktadır. Bu nedenle “lmeden önce ölüm/irâdi ölüm”, arayıcının “ikinci dirilişi”, nihai hedefidir. Bu yönüyle fâni benliğini Yaratıcının mutlak vücuduna ulaştıran arayıcı, lmszlyđe kavuŐabilmekte; bedeni toprak olsa dahi külli bilince eriştiğinden ebedi idrak ve Şuura da ulaşabilmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PSİKOLOJİ VE TASAVVUF

1.1. PSİKOLOJİ VE MODERN PSİKOLOJİDE BAZI YAKLAŞIMLAR

Kısa bir tarihi geçmişi olan psikoloji, davranışın ve zihinsel süreçlerin bilimsel olarak incelenmesi¹⁸ şeklinde açıklanmakta ve bir bilim olarak insan yaşantısının hemen her yanıyla ilgilenmektedir. 19. yüzyılın sonlarında toplumun karşısına çıkan psikoloji, “modern bir gelişme”¹⁹ olmakla birlikte insanın çevresini tanıma şeklini, gerçeği araştırma biçimini, doğru düşünme tarzını ve insanın ruhsal yaşayışını öğrenmesine yardımcı olan bilim dalıdır. Aynı zamanda ruhun mahiyetini araştırdığı için ruh bilimi de denmektedir.²⁰ Psikoloji, başkaları tarafından gözlenebilen davranışlar olduğu kadar düşünme, üzülmeye, sevinme, kaygılanma, kuşkulananma gibi insanın iç dünyasında oluşan ve dışarıdakiler tarafından görülemeyen iç yaşantıları da kapsamaktadır. Aslında gözlenebilen davranışlar da iç yaşantılar da birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Gözlenebilen davranışlar ile iç yaşantılar modern psikolojinin konusunu oluşturmaktadır.²¹ Modern psikoloji, insan davranışlarını açıklamaya çalışırken “bütüncül” bir yaklaşım sergilemektedir. Davranışın bir gözlemlenebilen bir de gözlemlenemeyen yalnızca insanın iç dünyasında oluşan ve fark edilen bir yönü bulunmaktadır. İnsanın içsel, ruhi hayatı denebilecek, gözlemlenemeyen duygu ve düşüncelerinin bütününe “zihinsel süreçler” “bilinç olayları” denmektedir. Davranışın bilinçten farklı olduğunu düşünmek, insanı ruhsuz bir cisimden ibaret kabul etmektir. O halde “davranış” duygu, düşünce, algılama, inanç olduğu gibi; görülüp duyulabilen sözler, hareketler, tepkilerdir.²² Jung’a göre ruh bilim, öncelikle bilinci incelemektedir. Sonrasında da bilinçsiz ruhsal yaşam denilen yaşamın ürünlerini araştırmaktadır.

¹⁸ Rita Atkinson- Richard C. Atkinson- Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş I*, Çev. Kemal Atakay- Mustafa Atakay- Aysun Yavuz, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, s. 14-15.

¹⁹ Graham Richards, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, Çev. Süleyman Topal-Ali Yılmaz, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 67.

²⁰ Nurettin Topçu, *Psikoloji*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9-15. Topçu’ya göre psikolojiye ruh bilimi de denmektedir. Ancak ruhun da farklı anlayışları vardır. Bu anlayışlara göre: “1. Ya ruhun mahiyetini araştırılır ve onun aslı ve âkıbeti belirtilmek istenir: Bu araştırma, metafiziğin bir bahsini teşkil eder. 2. Veya duygularla düşünce gibi ruh olaylarının gözlemi yapılır ve onların sebepleriyle doğuşlarını idare eden kanunlar belirtilir: Bu tür araştırma, deneysel psikolojinin konusudur.” Topçu, *Psikoloji*, s. 15.

²¹ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1994, s. 2; Bkz: EK. 1, AD.

²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 2-3.

Bilinçli olayların incelemelere konu yapılabileceğini söyleyen Jung, bilinçdışı alanlarda bulunanlar, Kant'ın antropolojisine göre "karanlık tasarımlar" bölgesinde gizli kalmaktadır. Dolayısıyla bilinçsiz ruhsal yaşam, insanın kavrayamadığı bir özellik taşımakla beraber yine de bilinç aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Bilinç ise kırılma ve kopukluklarla kendini ortaya koyan bir süreçtir.²³

Kısa bir geçmişe sahip olan psikoloji, teorik bilgi ve sistematik uygulamaların bütünü şeklinde değerlendirilebilmektedir. Aynı zamandageçmişin birikimiyle yöntem ve "yaklaşımlarla"²⁴ gelişimini devam ettirmektedir.

1.1.1. Psikanaliz: İç Dünyanın Tetkiki

Psikoloji, bilincin bilimi olduğu gibi bilinçaltının bilimi olarak da adlandırılmaktadır. Bilinç, insanın kendisine soru sorduğunda onu en çok etkileyen olgu veya o anda kafasında oluşan imgedir. İnsan bilincinin belirli bir seviyeye ve yoğunluğa ulaştığı ve tamamen bilinçli olduğu çok az bir zaman vardır. İnsan hayatının bilinçli bütün dönemleri bir araya getirilse toplam yaşantısının ancak yarısını ya da üçte ikisini oluşturur. Geri kalan insanın bilinçaltı yaşamıdır.²⁵ Bilinçaltını ortaya çıkarma olarak da adlandırılan psikanaliz, Sigmund Freud tarafından 19. yüzyılın sonlarındakileri sürülen ve zamanla da değişik görüşlerle yaygınlaşan bir bilim dalıdır. Freud, psikanalizin başlangıçta tedavi amaçlı kullanıldığını ama insanın derinlemesine incelenmesinden dolayı zamanla başka bilim dallarına da kapı aralayacağını arzulamaktadır:

...psikanaliz ilk başladığı sıralarda, yalnızca bir tedavi yöntemi olmuştur, fakat ilginiz yalnız bu kullanım üzerine takılıp kalmasın, bilimimizin içine aldığı gerçekler; insanla, onun öz varlığıyla pek yakından ilintili oluşlar, insanlığın en değişik etkinlik biçimleri arasındaki bağlantılar üzerine de gitsin istedim.²⁶

Freud'un kuramının temelini oluşturan önermesi, davranışların büyük bir kısmının bilinçdışı süreçlerden kaynaklandığıdır. Bunlar da insanın farkında olmadığı

²³ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar)*, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010, 10-11.

²⁴ Bkz: EK. 1, Açıklama Dipnotları (Çalışmada; metin içinde verildiği takdirde akıcılığı bozabileceği ancak konuya açıklık getireceği düşünülen ve dipnotta da verilemeyecek kadar geniş olan açıklamalar, Ekler bölümünde verilmiştir. AD olarak da kısaltılmıştır).

²⁵ Carl Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, Çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65-66.

²⁶ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, Çev. A.Avni Öneş, Say yayınları, İstanbul, 2008, s.196.

yine de davranışlarına etki eden düşünceler, korkular, arzular olduğu gibi çocuklukta anne-baba veya çevrenin yasakladıklarının bilinçten bilinçdışına itilenleridir.²⁷ Freud, bilinci “id, ego, süper ego” olarak üç sisteme ayırmaktadır. Bu sistemlerin her biri farklı olmakla beraber, birbiriyle etkileşimi sonucunda davranış ortaya çıkmaktadır. İd, kişiliğin temel sistemidir. Doğuştan var olan ve bilinmeyen ruhsal enerjinin menşesidir. Ego, id’in bir parçasıdır. Gerçeklik ilkesine bağlı olarak dış dünyayla uyumu sağlamaya çalışan kişilik boyutudur. Süper ego ise kişiliğin kusursuz olmasını sağlayan ve toplumun benimsemediği durumları toplumsal amaçlara uygun hale getirerek kuralların veya alışkanlıkların içselleştirilmesidir.²⁸ Freud, içselleştirilmiş otorite olarak tanımladığı süper egonun karanlıktan aydınlığa aydınlıktan karanlığa dönüşebileceğini, kendisini en korkunç günahları işlemiş biri olarak gören kişinin aslında tam olarak dindarlığı en uç noktaya götürmüş insanlar olabileceğini belirtmiştir.²⁹ Freud, yaratıcı etkinliklerin bilinçaltını içinde bulduran id kısmından kaynaklandığını, bunların da belirli dürtüleri tetiklediğini ileri sürmüştür. Freud aynı zamanda insanın bilincinin oluşmasından önceki zamanlarda kişinin zihninde bulunanların bilinçaltına atılarak kişinin bilinçdışını oluşturduğunu söyler. Bilincin geliştirilmesiyle bilinçdışı kontrol altında tutulabilir. Bilinçdışı kontrol altına alınamazsa insan; kaygı, endişe, korku ve şüphe gibi duygular içine girerek psikolojik açıdan dengesini kaybedebilir.³⁰ Saffet Murat Tura, “Bilinçaltı” ve “Bilinçdışı” kavramlarının da birbirinden farklı olduğunu, bilinçaltının üzerinde bilinçli olarak düşünmediğimiz, dikkatimizi vermediğimiz algılarımızın birdenbire olgunlaşmış olan ve bilinç alanında bulduğumuz düşünceleri ilgilendirdiğini belirtmektedir. Tura, bilinçdışının da toplumun benimsemediği arzuların

²⁷ Atkinson- Atkinson- Hilgard, *a.g.e.*, s. 9.

²⁸ Ayhan Aydın, *Eğitim Psikolojisi*, Tek Ağaç Yayınları, Ankara, 2007, s. 133-135.

²⁹ Alenka Zupancic, *Neden Psikanaliz*, Haz. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 53-54; Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, C. XXI, Vintage, Londra, s. 125-126, Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 1999.

³⁰ Özlem Köprülü, “Bilinçdışı ve Dil”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/3 Winter 2014, s. 953; Ferda Atlı, “Edebi Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikianalitik Edebiyat Eleştirisi”, *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/3, Summer 2012, s. 259.

bastırılması ve bilincin alanının dışında tutulması ile oluştuğunu, psikanalizin de bir “derinlikler psikolojisi” olduğunu ifade etmektedir.³¹

Aynı zamanda psikanaliz, “Eylemlerin, sözcüklerin, rüya ve sabuklamaların bilinçdışında bulunan öz kaynaklarına inip çatışma ve karmaşaları yüzeye, bilinç alanına çıkararak anlaşılabilir ve çözülmez gibi gözükken sorunları aydınlatma yöntemi”³² olarak adlandırılmıştır. Bilinçdışı; dış dünyadan daha kompleks ve esrarengiz olduğundan bilinçdışı alanlara yapılan seyahat, karanlığa tutulan ışık gibidir. Bu ışığı taşıyanlar; bilinçdışı alanlarda yola çıkıp bilinmeyen biliniyor, görünmeyene görünür kılan da sanatçılardır.³³ Psikanalize göre sanatçı da nevrotik bir varlıktır. Sanatçı, bir eser ortaya koymaya çalışırken eserinde yer alan kişiler ve olaylar bilinçaltına itilen duygular ve hayaller gibi ortaya çıkarılmayı bekler. Bu nedenle sanatçının bilinçaltının incelenmesi onun kahramanlarının coşkularının veya çıkmazlarının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.³⁴ Psikanaliz, sanatçının diğer insanlardan ayrılan yönü olan üretim gücünü, yazarın eser meydana getirme sürecini, ortaya koyduğu eserleri neye dayanarak yazdığını ortaya çıkarmıştır.³⁵ Bu da edebiyatın psikolojik yönünün analiz edilmesine katkı sağlamıştır.

Psikanalitik kuram ise sanatçıyı edebî metnin odağı yaparak eserde bulunan kişilere, eserin şekil ve muhtevasına uygun çözümler yapmaktadır.³⁶ Freud’a göre insanın bir bölümünde doğuştan getirdiği, bir bölümün de de çocukluk yıllarında elde ettiği istek ve arzuları bulunmaktadır. Toplumun genel ahlak kıstasları insanın arzularını gerçekleştirilmesine engel olup bu arzuları bilinçaltına itilmesine sebep olmaktadır. Bilinçaltına itilen bu arzular, kişinin hayal dünyasına girerek psikolojik olarak rahatlama sağlanmaktadır. Sanatçıların da geçmişteki olayları hatırlaması ve hayal

³¹ Saffet Murat Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, Kanat Kitap, İstanbul, 2005, s. 53.

³² Orhan Ahmet Gürün, *Psikoloji Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 1996, s. 118.

³³ İsmet Emre, “Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/1-I Winter, 2009, s. 323-324.

³⁴ Mustafa Karabulut, “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerine Psikanalitik Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/3 Summer, 2011, s. 974.

³⁵ Atlı, *a.g.m.*, s. 258.

³⁶ Carl Gustav Jung, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, Çev. Selahattin Hilav, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1981, s. 71; Ayşegül Ergişi, “Psikanalitik Bir Çözümleme: Halide Edip Adıvar’ın Handan Romanı”, *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science Volume*, 6 Issue 2, 2013, s. 1738.

etmesi, eserinin oluşturma zeminini meydana getirmektedir.³⁷ Freud, gerçek ve kurgusal karakterleri birleştirerek eserleri okuma ve yorumlamaya çalışmıştır. Freud'un on "iyi kitap"tan biri olarak vasıflandırdığı Dmitry Sergeyevech Merezhkovsky'nin *Leonardo da Vinci: A Biographical Novel from the Turn of the Fifteenth Century* kitabını okuduktan sonra Paul Ricoeur'a göre Freud'un yorumlamalarının en şüpheli noktası, "bilinenden (Mona Lisa'nın gülümseyişinden) bilinmeyene (Leonardo'nun çocukluk anılarına dair spekülasyonlara) doğru ilerlemesi"³⁸ ve Mona Lisa'nın gülümseyişini Leonardo'nun annesinin gülümseyişine benzediği düşüncesidir. Aynı zamanda Freud, sanatçının günlük hayatta yaşadığı bir olaydan farkında olmadan da çocukluğuna gittiğini ve önceden tecrübe ettiği bir olayı hatırladığını söylemektedir. Bundan dolayı o yıllarda içinde hissettiği isteğinin yeniden canlanarak bir metin oluşturma çabası içine girdiğini, bu metnin de eski ve yeni malzemelerin kaynaşması sonucunda oluştuğunu ifade etmektedir.³⁹ Freud, sanatçıları tezlerini doğrulayabilecek potansiyel bir vaka olarak sanatçının iç dünyasını, psikolojisini eserde bulmaya çalışmaktadır. Freud'un kuramının doğruluğunu veya yanlışlığını belirlemenin kendisine düşmediğini ancak zayıf noktalarına dikkat çekebileceğini ifade eden Moran, Freud'un sanatçılara bir ruh hastası gibi bakmasının ve onların eserlerinin de yaşantılarıyla ilişkili olduğunu düşünmesinin tenkit edildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca Freud'un; sanatçının ruhsal durumunun, yaşantısının psikanaliz ile keşfedilip eserinin de buna göre değerlendirilmesinin tamamıyla işe yarayacak bir yöntem olmadığını çünkü psikanalizin sadece sanatçının psikolojisiyle ilgilenmediğini, kimi zaman da doğrudan esere yoğunlaştığını vurgulamaktadır. Eser bu yönüyle incelendiğinde ise kahramanların kişilikleri, davranışları eserin çözümlenmesine ve kavranmasına yardımcı olacağını belirtmektedir.⁴⁰ Freud tarafından ileri sürülen ve zamanla da değişik görüşlerle yaygınlaşan kuramı, insanın derinlemesine incelenmesi ile birlikte zamanla başka bilim dallarına da kapı aralamaktadır.

³⁷ Oğuz Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, İthaki Yayınları, İstanbul, 2009, s. 179-180.

³⁸ Peter L. Rudnytsky, *Psikanalizi Okumak*, Çev. Beyza Sumer Aydaş, Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 25-27; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Çev. Denis Savage, Yale University Press., New Haven, 1970, s. 173-174.

³⁹ Sigmund Freud, *Creative Writers and Day Dreaming*, Standard Edition 9, London: Hogard, 1908.

⁴⁰ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 154-156.

1.1.2. Analitik Psikoloji: Kollektif Bilinçdışı, Arketip ve Bireyleşme

Freud'un takipçisi ve öğrencisi olarak bilinen Carl Gustav Jung⁴¹ -tüm yönleriyle takipçisi olarak kabul edilmemektedir- ortak bazı tespitler yönüyle Freud'dan önemli ölçüde etkilenmiş, ancak kendi yaklaşımını geliştirmiştir:

Beni değişikliklere zorlayan olgulara takılmasaydım, Freud'un yolundan ayrılmak, kesinlikle benim için söz konusu olmayacaktı. Aynı şey benim Adlerci görüşlerle olan ilişkim için geçerlidir... Şunu eklemek bile gereksizdir ki, benim görüşlerimin geçerliği de aynı derecede görelidir ve ben kendimi diğer bir eğilimin yalnızca bir temsilcisi... olarak hissediyorum.⁴²

Analitik psikoloji; psikanaliz yöntemlerle yapılan psikolojik tahlil, belirli kuramsal hipotezler dairesi içinde düşünülmeyle beraber tıbbi bir yöntemin geniş olmayan kapsamı dâhilinde değerlendirilmesi durumunun ötesine geçerek normal psikolojinin genel kabul görmüş ilgi alanını aşmaktadır.⁴³ Jung da psikiyatri biliminin sağladığı ruh çözümlerini, başarıyla kullanmıştır. Psikolojik tipler, kompleksler teorisi gibi özgün çalışmalar, günümüz psikolojisine katkı sağlamıştır. Jung, yaşamı süresince yaşadıklarını ve hissettiklerini genel anlamda bir insanî nesnellığe bağlama arayışı içinde olmuştur.⁴⁴ Freud'un başlattığı psikanalitik eleştiri kuramı; yazar merkezli olmaktan ayrılmış, Jung tarafından "analitik psikoloji"⁴⁵ ile eser

⁴¹ İsviçre'de bir papazın oğlu olarak dünyaya gelen Carl Gustav Jung; tıp alanında eğitim almakla birlikte psikanalizin kendi görüşlerini desteklediğini düşünerek bu alanda çalışmalara başlamıştır. 1907'de Freud ile tanıştıktan sonra Freud-Jung birlikteliği başlamış, 1911'de Freud'un desteği ile kurulan Uluslararası Psikanaliz Derneği başkanlığını yapmıştır. 1912'de *Transformation and Symbols of Libido* adlı kitabıyla Freud'un görüşlerini eleştirerek hem Freud'dan hem de psikanalitik okuldan ayrılma süreci başlamış, 1913'te de tamamıyla ilişkisini kesmiştir. Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 67.

⁴² Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, Çev. Aslan Yalçınar, Say Yayınları, 1999, s. 108.

⁴³ Carl Gustav Jung, *Kişiliğin Gelişimi*, Çev. Duygu Olgaç, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 62.

⁴⁴ M. Bilgin Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı* (Carl Gustav Jung, *Dört Arketip* içinde), Çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 8-9.

⁴⁵ Carl Gustav Jung; Freud'dan ve psikanalitik okulundan ayrıldıktan sonraki döneminde düşüncelerini olgunlaştırma çabası gütmüş, 1917'de *Two Essay on Analytical Psychology* (*Analitik Psikoloji Üzerine Denemeler*) ile 1921'de de *Psychological Types* (*Psikolojik Tipler*) adlı eserlerini yazarak Analitik Psikoloji adını verdiği ekolünün ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 68.

merkezli bir kimliğe bürünmüştür. Jung, “kendi”- merkeziyetçi- kuramsallık⁴⁶ ını yaşama uğraşısı vermiştir:

Yaşamım, ortaya koyabildiğim bilimsel yapıtlardır. İkisi de aynı şey demek. Yapıtlarım, içsel gelişmemi ifade ettikleri için yaşam yolumdaki belli durak noktaları olarak değerlendirilebilir... Yazdığım her şey, içsel bir zorunluluğun sonucuydu. Kaynakları da kaderimde olan bir zorlama. Yazdıklarım bana içimden saldıran şeylerdi... Beni harekete geçiren ruhun konuşmasına izin verdim...⁴⁷

Jung, bazı insanların bilincine varamadığı bir takım nesnelere, başka insanların bilinç alanında bulunduğunu, bu tür içerikleri kendisinde bulduran kategoriye ruhsal bilinçdışı veya kolektif bilinçdışı olarak adlandırmıştır. Bununla birlikte bilinçsiz içeriklerin kaynağı tamamen bilinmese de en azından sonradan kazanılmış olarak nitelenemeyecek bir kökene dayanan öğelerden oluştuğunu ifade etmektedir. Bu tür içeriklerin belirgin özellikleri olduğunu, bunun da mitolojik karakter olduğunu belirtmekte ve genellikle tüm insanlığın ortak malı olduğu düşüncesini oluşturmaktadır. İnsanlığın ortak malı düşüncesini oluşturan görüntülerin kişisel kazanım niteliği taşımadıkları gibi, irksal bir kalıtımla da ilişkilerinin bulunmadığı belirlenmiştir. Tüm insanlığın ortak malı izlenimini veren düşsel görüntüler kolektif bir özellik göstermektedir. Jung, bu ortak (kolektif) örneklere arketip adını vermiştir.⁴⁸ Bireysel bilinçdışı, insanın yaşamında unuttuğu, göz ardı ettiği, bastırıldığı ve veya bilinçdışı aracılığıyla algıladığı şeyleri kapsamaktadır. Kolektif bilinçdışı ise insanoğlunun var olduğundan beri tarihî çağlara, ırklara, toplumlara bakılmaksızın erkek-kadın, doğum-ölüm, aşk-nefret, aydınlık-karanlık gibi evrensel konulara karşı gösterdiği kalıpsal reaksiyonları kapsamaktadır.⁴⁹ Jung, bireyde mevcut bulunan bilinç ve bilinçdışının birlikteliğinin bireyleşme sürecinin temelini oluşturduğunu şöyle ifade etmektedir:

Bilinç ve bilinçdışından herhangi biri öteki tarafından baskı altına alınır ve yaralanırsa ikisinin bir bütünlük oluşturma olanağı ortadan kalkar. Eğer

⁴⁶ Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 7.

⁴⁷ Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, (Haz. Aniela Jaffe, 1961), Çev. İris Kantemir, Can Yayınları, İstanbul, 2001; Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 7.

⁴⁸ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*, Çev. Kâmuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 51.

⁴⁹ Carl Gustav Jung, *Analitik Psikoloji*, Çev. Ender Gürol, Payel Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 33.

mücadele edeceklerse bu en azından her iki yanın da eşit haklara sahip olduğu dürüst bir kavga olmalıdır. Her ikisi de yaşamın yönleridir. Bilinç, mantığını savunmalı ve kendisini korumalıdır. Bilinçdışının karmaşık yaşantısına da – dayanabildiğimiz kadarıyla- kendi yolunu izleyebilme fırsatı verilmelidir. Bu açıkça yürütülen ve aynı anda yürütülen çelişki ve işbirliği anlamına gelmektedir. Eski örs ve çekiç ilişkisi böyledir. Bireyleşme sürecinden anladığım, kaba çizgileriyle budur.⁵⁰

Hayatının özellikle de Freud'dan sonraki büyük bir bölümünü kişilik gelişimi ile dönüşümü şeklindeki fikirlere ayıran Carl Gustav Jung; “Bireyleşme” kavramını insan fikrini tayin eden hayatî bir süreç olarak görmektedir. Bireyleşme kavramıyla açıklamaya çalıştığı bir süreç olan kişilik gelişimi; Jung'a göre sadece çocukluk, gençlikle sınırlı olmayıp yaşlılık dönemini de kapsamaktadır. Jung, insanın bilinçdışıyla yüzleşmesinin bireyleşme sürecinin olması gereken koşullardan biri olarak görmektedir. Bununla birlikte Jung; bireyleşme süreciyle ilgili öne sürdüğü savlarını kendi içsel deneyimleriyle doğrulamaya gayret etmiş, hatta orta yaşlarından itibaren bu deneyimleri sayesinde ‘bilgelik’, ‘mütevazılık’ gibi özellikler kazandığı çevresindekilerce gözlemlenmiştir.⁵¹ Bireyleşme sürecinin insanın hayatı boyunca yavaş geliştiği, özellikle de hayatın ikinci yarımından sonra daha fazla fark edilen bir süreç olduğu Jung'un hastalarıyla yıllar süren çalışmalarının ardından ortaya konmuştur. Jung, bu sürece ‘bireyleşme’ adını vermiş ve ona göre bireyleşmiş olanlar; “iyileştirilmiş olmalarına karşın ya kendi analitik tedavilerini sürdürmekte direten ya da analizciden uzaklaşınca onun yöntemini kendilerince izleyen oldukça fazla miktarda insan vardı. Onlar olgun insanlardı ve yaşamdan korktukları için ya da psikolojide ‘transferans’ olarak adlandırılan garip bağılıktan dolayı analizcilerine “sıkı sıkıya bağlanmıyorlardı.” Daha çok bilinçdışı olarak, ancak şaşmaz biçimde bir amacın peşindeydiler. Kendisini, giderek bütünselliğin arayışı –gizemli ‘bütünleşmiş insan’ varlığı- olarak tanımlayan ve ruhun bilinç ve bilinçdışı yönleri arasında bir bağ kullanmasını gerekli kılan amacın

⁵⁰ Carl Gustav Jung, *Bilinç, Bilinçdışı, Bireyleşme*, Toplu Yapıtlar, C. 9, S. 288; Fordham, *a.g.e.*, s. 99.

⁵¹ Bahadır, *a.g.e.*, s. 157; Anthony Stevens, *Jung*, Çev. Nursu Öрге, Dost Yayınları, Ankara, 2014, s. 59-61; Vincent Brome, Jung'un ilerleyen yaşlarında bir bilgeye dönüştüğünü belirtmektedir. Bilal Sambur, *Bireyselleşme Yolu*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 50; Vincent Brome, *Jung: Man and Myth*, Macmillan, Londra, 1978, s. 13.

peşinde idiler.”⁵² şeklinde tespit etmiştir. Von Franz’da bireyleşmeyi bir dağ çamıyla örneklendirmektedir. Von Franz; bir dağ çamının tohumunun ağacın bütünü içinde sakladığını, ancak her tohumun bir yere düşüp oradaki yerin konumuna, güneşin ve rüzgârın durumuna veya karşılaşılabileceği taşın niteliğine göre büyüyerek güneşe doğru uzanmaya başladığını ve böylece büyümesini tamamladığını belirtmekte, artık yinelenmesi olanaklı olmayan bir varlık ortaya çıkarmaktadır. Von Franz, çam ağacının sembol bir fikir olduğunu, insanda da bu biricik olanın gelişiminin de Jung tarafından ‘bireyleşme’ süreci olarak adlandırıldığını söylemektedir. Ancak çam örneğine bakıldığında çamın farkındalığa sahip olup olmadığı hakkında bir şey bilinmezken insan için durum aynı değildir. İnsan öncelikle diğer bütün canlılarda olduğu gibi bilinçdışı bir gelişim süreci yaşarken bir de yaşadıklarına bilinçle katılır, duygularıyla yaşar, özgür bir iradeyle karar verir. O halde bireyleşme süreci, içteki bütünlüğü sağlayan şeyle, dıştan onu etkileyen etmenlerden daha fazla bir şeydir.⁵³

Toplumsal ya da tarihsel bir olay olmayıp pek çok insanın kişisel bir ilgi alanının din olduğunu düşünen Jung; dini, insanın en eski ve en yaygın işlerinden biri olarak görmektedir. Jung; dinin özgün anlamının “ruhların, şeytanların, tanrıların, yasaların, fikirlerin, ideallerin ya da insanın kendi dünyasında candan hayran olup sevecek kadar anlamlı, güzel, büyük bulduğu ya da dikkate almaya yetecek kadar yardımsever, tehlikeli veya güçlü bulduğu diğer faktörleri de kapsayan tüm “güçler”den oluşan belirli bazı dinamik faktörlerin dikkatli şekilde gözetilip, bunlara uyulmasını içer[diğini]”⁵⁴ ifade etmektedir. Jung’un dine bakışı, dindarlar tarafından da kabul görmüştür. Jung’a göre din, hem bireysel hem de insanlık tarihi yönüyle önem arz etmektedir. Jung, bu çerçevede pek çok eser de vücuda getirmiştir. Bu eserlerinde doğu ve batının din anlayışlarını psikolojik kavramlarla açıklamaya çalışmıştır. Bunlar kollektif bilinçdışı, arketipler ve bireyleşmedir. Jung, bu üçlü çerçevesinde dini yorumlaması, bütünleştirici bir din anlayışı için örnek teşkil etmiştir. Jung bununla farklı dini görüşleri birleştirmeye

⁵² Fordham, *a.g.e.*, s. 97-98.

⁵³ Marie-Louise Von Franz, *Bireyleşme Süreci*, (Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri* içinde), Çev. Ali Nahit Babaoğlu Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009, s. 162-163. Bkz: EK. 1, AD.

⁵⁴ Carl Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, Çev. Raziye Karabey, Okyanus Yayınları, İstanbul, 2010, s. 5-9.

dönük bir hedefle birlikte psikanaliz ile din arasında bir anlaşma sağlandığını göstermeye çalışmıştır.⁵⁵

Bireyleşme, kendi olma, kendini gerçekleştirme sürecinin ruhsal bütünlüğün meydana gelmesini hedeflediğine göre aynı doğrultuda olan dinî tecrübenin de hedefidir. Bu yönüyle bakıldığında bireyleşme, dinî bakımdan en güçlü deneyim olarak tanımlanabilir.⁵⁶ Jung; medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini veya karşıtlıklarını araştırmıştır. Tarihin derinliklerine yaptığı incelemelerle ortaya çıkardığı kolektif bilinçdışı ve arketip kavramlarıyla nefsin üst katlarının bulunduğu işaret etse de nefsin üst katlara çıkabilme olanağını sistematik bir hale getirememiştir. Jung'un arketipleri, rüyaların analizlerinde bir anahtar gibi kullanılmış; kolektif bilinçdışı ise davranışçı ve bilişsel ekollerin incelemelerine yol göstermiştir.⁵⁷

Gerçek bir bireyleşme süreci için kişinin kötü olan yönüyle karşılaşması ve gerçek kişiliğinin farkına varması gerekir. Kişiliğin karanlık tarafının farkında olmadan kişisel bütünlüğün tamamlanmasının mümkün olamayacağına dikkat çeken Jung, “Tanrı aşkına mükemmel olmayın, ama bütün araçları deneyerek bütün olmayı deneyin.”⁵⁸ demektedir. Jung, bütün olmanın mükemmel olmaktan daha önemli olduğunu vurgulayan, insanın kişiliğinde bulunan olumlu, olumsuz her yönünü kabullenmiş bütün insan olma savıyla insanın kendini gerçekleştirebileceğini ileri sürmüştür.

1.1.3. Hümanist Psikoloji: Kendini Gerçekleştirme, Doruk Deneyimler

1960'lı yılların başında davranışçı ve psikanalitik yaklaşımlara bir tepki olarak ortaya çıkan hümanist psikoloji; insanı, özellikle de sağlıkla ilgili alanları, odak noktası olarak görmektedir. Kendini gerçekleştirme ve bu konuda olgunlaştığı görülen insanlar üzerinde araştırma yapan hümanist psikoloji; insanı bir bütün olarak ele almakta, insan deneyimlerini maddeci kavramlara indirgememeyi hedeflemektedir. Hümanist yaklaşım, batı psikolojisinde sağlığın daha ileri ve hassas boyutlarını göstererek bu

⁵⁵ Robert W. Crapps, *Psikanaliz ve Din: Freud, Jung, Fromm ve Erikson'un Görüşleri (Din Psikolojisi içinde)* Çev. Ali Ayten, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 71-75.

⁵⁶ Bahadır, *a.g.e.*, s. 167.

⁵⁷ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 303.

⁵⁸ Sambur, *a.g.e.*, s. 164-165; Carl Gustav Jung, *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*, Londra: Kegan Paul, 1968, s. 110.

alandaki boşluğa işaret etmiştir.⁵⁹ 1960'lı yılların sonuna doğru *Hümanist Psikoloji Dergisi* ile *Hümanist Dergisi*'nin kurulmasını takip eden birkaç yıl içinde Maslow; “kendini gerçekleştirme”⁶⁰ ve “doruk deneyimler”⁶¹ ile ilgili yaptığı çalışmaları teolojik mahfillerde özetlemeye çalışmış, hümanist psikolojinin sınırlarını aşan bir başka akımın doğmasına ilham kaynağı olmuştur. Maslow, hümanist psikolojiyi benötesi psikolojiye geçiş için bir hazırlık evresi olarak görmüştür.⁶² Hümanist psikologlar; kendini gerçekleştirme güdüsünün insan davranışlarını idare eden en önemli güdü olduğu fikrini ileri sürmektedir. Bu ekolün psikologları; insanın biyolojik ihtiyaçlarının (beslenme, korunma, üreme gibi) bulunduğunu, ancak insanların bunların dışında daha üst düzeyde bazı ihtiyaçlarının da doyurulması gerektiğini düşünmektedirler. İnsana ait olan saygı görmek, güzelliklerden zevk almak gibi üst düzey ihtiyaçları Maslow; gelişme ihtiyaçları olarak tanımlamakta ve temel ihtiyaçların karşılanmasıyla bu ihtiyaçların ortaya çıktığını belirtmektedir. Kendini gerçekleştirme kavramı ilk olarak Jung'un eserlerinde görülmektedir. Jung'a göre insanın normal olarak biyolojik ihtiyaçları bulunmaktadır. Biyolojik ihtiyaçlar, genellikle insanın gençliğinde daha değerli bir konumdayken, yaşın ilerlemesiyle yerini, mânevî doyum sağlayabilen daha yüksek değerlere bırakmaktadır. Kişiliğin devamlı olarak bir gelişme içerisinde bulunduğunu belirten Jung; bu gelişimin hedefinin de dengeli, olgun bir benlik geliştirmek olduğunu düşünmekte ve benliğin başlangıçta farklılaşan bir bütünün gittikçe uyumlu bir biçimde

⁵⁹ Walsh - Vaughan (Ed.) *Ego Ötesi*, s. 19-20.

⁶⁰ Maslow; kendini gerçekleştirmeyi insanın en üst düzeyde olgunlaşması, bireyselleşmesi, bütünleşmesi olarak görmektedir. Bununla birlikte kendini gerçekleştirmeyi Maslow; insanın güçlerinin yoğun bir hazla bir araya geldiği dönem şeklinde tanımlamaktadır. Bu dönemde insan; içinde bulunan gizil güçlerinin farkına varmaya, tamamıyla kendi olmaya, varlığının özüne, diğer bir deyişle insan olmaya yaklaşmaktadır. Maslow, sanatçıların, entelektüellerin, derin dinî ilimlerle uğraşanlarla vb. beraber hemen hemen her yaşam öyküsünde insanın kendini gerçekleştirme dönemlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 104-105. Bkz: EK. 1, AD.

⁶¹ Doruk deneyimleri Maslow şöyle tanımlamaktadır: “David M. Levy'nin düşüncesinde olduğu gibi eylemin tamamlanışı, Gestalt psikolojisinde olduğu gibi kapanış, Reichçi yaklaşımdaki tam orgazm tipi ya da tümüyle boşalma, katarsis, doruğa erişme, zirve, tamamlama, boşaltma ya da bitirme olarak da elverişli bir şekilde tanımlanabilir.” Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s. 119.

⁶² David M. Wulff, “Transpersonel (Benötesi) Psikoloji”, (Eserin Orijinal adı: “Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views”, New York 1991), Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, Saliha Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 2006/1, s. 243; A. H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York 1968, s. III-IV. [Türkçesi: Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi* (Çev. Okhan Gündüz), İstanbul 2001].

gelişme ve ayrışmasının ardından bu ayrışan sistemin bütünleştiğini tasavvur etmektedir. Bu bütünlüğe erdirmeye evresinde esas güdü, birbirine tezat olgu ve anlayışları uzlaştırarak birliğe erişmedir.⁶³

Aynı zamanda Maslow; Fromm'un din ile ilgili yapmış olduğu çalışmalardan da etkilenecek dinin varlığı ve kuşatıcılığı ile insanın üstün niteliği arasındaki ilişkiyi araştırmıştır. Maslow, "kendini gerçekleştirmiş insan" grubu olarak düşündüğü kişileri incelemiş, inceleme neticesinde bu insanların dini görüşlerini de içeren bazı temel karakterleri tespit etmiştir. Kendini gerçekleştirmiş olarak belirlediği insanların geleneksel dinî kabullere göre hareket etmediklerini gözlemleyen Maslow; tümüyle de dinsiz olmayan bu insanların pek çoğunun "mistik deneyimler" yaşadığını belirtmiştir. Bu deneyimlerin diğer deneyimlerle karıştırılmaması için de "doruk deneyimler" olarak adlandırmıştır. Maslow'a göre doruk deneyimler, kâinatta zamanı olmayan bir boyutun içinde var olma, birleşme, bütünleşme ve tatminkârlığın yaşandığı bir irtibata sahiptir.⁶⁴ Maslow, kendini gerçekleştirme⁶⁵ sürecini yaşayan bazı insanların birden fazla doruk deneyim yaşadıklarını ve aşkınlık arayışında olan bu insanlarda yaşama daha bütünsel, evrensel bir bakış oluştuğunu gözlemlemiştir. Bu insanların günlük yaşantılarında etraflarındaki kutsallığın farkına vardıkları, farkındalıklarının artmasıyla da hâl ve hareketlerine alçakgönüllülüğün egemen olduğu gözlemlenmiştir.⁶⁶ Maslow, kendini gerçekleştirmeyle birlikte insanın deneyimlerinin ve kimliğinin alışılmış sınırlarını aşabilen ve kendini gerçekleştirmenin ötesine geçebilen bir psikolojinin varlığına şu sözlerle dikkat çekmektedir: "İnsancıl psikolojiyi üçüncü bir güç psikolojisi olarak daha üst bir dördüncü psikolojiye bir geçiş, bir hazırlık olarak düşündüm. İnsan ihtiyaçlarının ve ilgilerinin ötesinde evren merkezli insanlık, kimlik, kendini gerçekleştirme ve

⁶³ Yıldız Kuzgun, "Kendini Gerçekleştirme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 10, Ankara, 1972, s. 169-170; Carl Gustav Jung, *Two Essays on Analytical Psychology: The collected Work of*, C. 6 Jung, Vol, 7 New York, Pantheon Books second edition, 1966.

⁶⁴ David M. Wulff, "Din Psikolojisine Genel Bir Bakış II", (Orijinal adı: "The Psychology of Religion: An Overview II"), Çev. Mustafa Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S. 4, 2004, s. 405.

⁶⁵ Maslow'a göre kendini gerçekleştirme; insanın yeteneğini veya potansiyelini zihni, fizikî, sosyal, duygusal gereksinimleri doğrultusunda ideal manada bütünleştirilip en yüksek seviyede öze, gerçekleştirmeye ulaşacak bir biçimde kullanmasıdır. Maslow, bu seviyeye ulaşabilen tarihte az sayıda insanın bulunduğunu düşünmektedir. Frager (Ed.), *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 12.

⁶⁶ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 62.

benzeri kavramların ötesine geçen, birey ötesi bir psikoloji olarak düşündüm.”⁶⁷ Maslow’un aşkınlık arayışında olan, yaşama daha bütünsel, evrensel bir bakışla baktıklarına inandığı kendini gerçekleştirmiş insanlar üzerindeki gözlemleri, kendini gerçekleştirmenin ötesinde bir başka psikolojinin olabileceğine yönelik çalışmalar olarak düşünülmektedir.

1.1.4. Benötesi Psikoloji

Son yıllarda üzerinde yapılan araştırmalarla dikkati çeken benötesi (transpersonel) psikoloji ekolü; yetişkin bir insanın yaşam döngüsüne tüm dikkatini vererek bu yaşantının içinde aşkın bir boyutun bulunduğu fikrini ileri sürmektedir. Bu boyutun insanın kendine özgü olan varlığının anlamını irdelemeye veya benliğini daha engin bir ontolojik düzlem içine yerleştirmeye çalıştığında ortaya çıktığından söz edilmektedir. İnsan hayatının bu yönü mânevî boyut olarak kavramlaştırılıp gelişimin yeni bir yönü şeklinde değerlendirilmektedir.⁶⁸

Amerikalı psikolog William James; 1850’li yıllarda ben/ego ve benlik/self gibi konularda psikoloji alanına önemli katkılar sağlamıştır. James, ben’in bir kimlik duygusu olmasından çok insanın algılamasını süzgeçten geçiren bir filtre olduğunu, benlik/selfin de bilinç gibi farklı katmanlardan oluştuğunu belirtmiştir. James, ilk ben’in maddi dünyayla aynîleşen, diğer yönüyle insanın uzantısı olabilecek “benim” dendiğinde ait olan (ailem, dostlarım gibi) benlik iken ikinci benlik Jung’un personasına denk gelen toplumda insanın oynadığı veya uyduğu rollerle ilgilidir. James, üçüncü benliği öne sürmüş, bunun da mânevî benlik olduğunu söylemiştir. James’in öne sürdüğü görüşleri; K. Horney, A. Maslow, K. Wilber gibi pek çok araştırmacının insan bilinciyle ilgili çalışmalarına kapı aralamıştır.⁶⁹ Aynı zamanda James, din psikolojisinin kurucusu olmakla birlikte, James’i kendinden sonra gelen Freud ve Jung gibi psikologlardan ayıran özelliği dine orijininin ötesinde işlevleri, diğer bir deyişle insanın hayatındaki pratik paydası yönüyle yaklaşmasıdır. James’in inceleme konusu olarak ele aldığı İsa, Muhammed, Budha gibi din kurucuları ve onların bireysel tecrübeleridir.

⁶⁷ Walsh - Vaughan (Ed.) *Ego Ötesi*, s. 21; Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being*, 2. Baskı, Van Nostrand Reinhold, New York, 1968.

⁶⁸ Sayar, *Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?*, (Sûfi Psikolojisi içinde), s. 12; Joan Atwood- Lawrence Maltin, “Putting Eastern Philosophies into Western Psychotherapies”, *American Journal of Psychotherapy*, vol. XLV, No: 3: 368-382, July, 1991.

⁶⁹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 49-53. Bkz: EK. 1, AD.

James'in, Freud'un, Jung'un ortak noktaları ise dini ve onu yaşayan insanların davranışlarını analiz ederken tek boyutlu bir yaklaşım içerisinde bulunmalarındır. Freud dinin kaynağını oedipus komplekste, Jung kolektif bilinçdışında, James de bireysel tecrübede bulmaya çalışmaktadır.⁷⁰ William James, bireysel tecrübe, mânevî benlik gibi tezlerinin yanı sıra transpersonel (benötesi-egoötesi) adını ilk kullanan psikologdur.⁷¹ James'in *Dinsel Deneyimlerin Çeşitliliği* eserinde benötesi psikolojisine değinerek şu sonucu çıkarır:

Tüm dinlerin, insan varoluşu konusunda buldukları ortak nokta, insanın temel bir "huzursuzluğunun" olduğu ve yüksek değerlere temas kurarak bu huzursuzluğunu aşmaya çalıştığıdır. İnsanı içindeki bu huzursuz, "yanlış" yönünün yanı sıra, bir de "doğru" olan yönü vardı. Birinci aşamada, insan henüz hangi yönüyle özdeşleşeceğini bilememekte ama ikinci kurtuluş aşamasında, bu tomurcuk gibi gelişmeye hazır yönüyle özdeşim kurabilmektir.⁷²

Benötesi psikoloji araştırma alanını en ileri düzeyde sağlık ve iyilik durumuyla bağlantılı olarak insan davranışlarıyla deneyimlerini kapsayacak bir şekilde genişletmeyi tasarlamıştır. Bundan dolayı benötesi psikoloji, batı bilimi ile doğunun bilgeliğinden yararlanarak insanda var olan güçlerin veya insanın neler yapabileceğinin ortaya çıkarılmasında her iki bilgiyi bütünleştirerek onlardan yararlanmayı amaçlamıştır. 1969 yılında *Transpersonal Psychology* adıyla yayımlanan dergide transpersonel süreç, aşkın ihtiyaçlar, doruk deneyimler, vecd, mistik deneyim, öz, huşu, mutluluk, kendini aşma üzerine araştırmalar, meditasyon gibi konularda çalışmalar yapılmıştır. Benötesi terimi; farklı bilinç deneyimlerinden geçerek kendi kimliklerinin bireyselliğinin ve kişiliğinin ötesine doğru açıldığını not eden kişilerin anlattıklarının incelenip yorumlanması neticesinde ileri sürülmüştür. Bu nedenle benötesi psikoloji, bir kişilik modeli olmakla birlikte varoluşun özünü anlamaya ve

⁷⁰ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 17-18.

⁷¹ Ali Ayten, *Transpersonal Psikoloji Nedir Ne Değildir*, (Din Psikolojisi içinde), Haz. Ali Ayten, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 145; Michael Daniels, *Transpersonal Psychologies, New Religions: A Guide*, Ed. C. Partridge-G. Melton, Oxford University Press, New York, 2004, s. 366. Mark C. Kaspro - Bruce W. Scotton, A review of Transpersonal Theory and Its Application to the Practice of Psychotherapy, *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 8/1, Winter, 1999, s. 12.

⁷² Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 52.

anlamlandırmaya yönelik bir girişimdir.⁷³ Ken Wilber, Roger Walsh, Frances Vaughan, Stanislav Grof, James Fadiman, Charles Tart, Ralph Metzner, Stanley Krippner, Huston Smith, Miles Vich ve Michael Washburn benötesi psikolojinin kurucularından sayılmaktadır.⁷⁴

Benötesi psikoloji ekolü; doğu bilgeliğiyle batının psikoloji anlayışını birleştirerek bir terkip oluşturma eğilimindedir. William James, Carl Gustav Jung, Karen Horney ve Erich Fromm gibi psikologların eserlerinde örneklerine rastlansa da bu ekolün Abraham Maslow tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Benötesi psikoloji yaklaşımı; davranışçılık, psikanaliz, hümanist psikolojilerin yanında dördüncü bir ekol olarak düşünülmektedir. Sözü edilen bu yeni yaklaşıma göre, modern psikolojide (davranışçılık, psikanaliz, hümanist yaklaşımlar) insanın ihmal edilen bir tarafı bulunmaktadır. Modern psikolojinin insanla ilgili yanıtlayamadığı soruları, doğudan ve batıdan alınan bir takım mistik eğilimler ile sezgisel kavramlarla açıklamaya çalışan bu ekol, sezgisel ve rasyonel yaklaşımları birleştirilerek insanı bütünsel bir bakışla ele almayı hedeflemektedir.⁷⁵ Jung'un mitoloji ve karşılaştırmalı din araştırmaları ile ilgili yaptığı çalışmaların sonucunda ulaştığı arketipik kavramlar; her dinde farklı dini simgelerle ifade edilmektedir. Dinlerde açık bir biçimde ortak konuların olduğunu gözlemleyen Jung; dinlerdeki geleneksel törenlerin amacının da insanların benötesi âlemlerle münasebet kurma arayışları olduğunu düşünmektedir.⁷⁶ İnsanın manevî alandaki arayışları Jung'un psikolojide uyguladığı yaklaşımlarıyla psikolojinin ilgi alanına dâhil edilse de eksik kalan hususlar, benötesi psikoloji yaklaşımlarıyla giderilmeye çalışılmaktadır. Benötesi psikoloji, bilinç sorununu öncelikle ele alarak diğer psikoloji yaklaşımlarından farklı olarak normal bilincin üzerinde daha yüksek bilinç düzeylerinin olduğu fikrini ileri sürmektedir.⁷⁷

Benötesi psikoloji yaklaşımı, Aldous Huxley'in tanımladığı "perennial" (ebediyet) felsefesine bir yönüyle dönüş olarak görülmekte, insanların geçmiş

⁷³ Walsh - Vaughan (Ed.) *Ego Ötesi*, s. 15-16.

⁷⁴ Nicole Amity Ruzek, "Transpersonal Psychology's Historical Relationship to Mainstream American Psychology", Institute of Transpersonal Psychology, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004, s. iii.

⁷⁵ Ayten, *Transpersersonel Psikoloji Nedir Ne Değildir*, (Din Psikolojisi içinde), s. 145.

⁷⁶ Bahadır, a.g.e., s. 95-96; Robert W., Crapps, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Ali Ayten, Marife, 4/1, Konya, 2004, 180-181.

⁷⁷ Kemal Sayar, Mehmet Dinç, *Psikolojiye Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2008, s. 20.

dönemlerden itibaren üzerinde durdukları mistik deneyimler veya manevî disiplinler bu yaklaşımın ilgi alanını oluşturmaktadır. Bir derinlik psikolojisi olarak da tanımlanabilen benötesi; Freud'un, Jung'un, Rank'ın, Reich'in ortaya koymaya çalıştıkları terapi akımının bir unsurudur. Benötesi, İngilizce transpersonel kelimesinden gelmektedir. Transpersonel kelimesindeki “trans” iki anlamda kullanılmaktadır. Biri aşkınlık, yani var olduğu hayal edilen sanal sınırları aşarak onun ötesine geçebilme anlamına gelen “transcendent”; öteki de şeffaflık olarak kullanılan “transparent”tir. Bununla birlikte benötesi psikoloji, insana bir bütün olarak bakmakta insanda var olan zeka, his, ruh, madde, sosyal yetiler ve üretkenlik özelliklerinin her birinin hem ilmi hem de terapik açıdan dengeli bir şekilde gelişmesine olanak sağlamaktadır.⁷⁸ Transpersonel sözcüğü, “kişilik ötesi” anlamına da gelmektedir. Kişilik, insanı farklı ve tek kılan kimliğinin ve benliğinin –tüm kimlik- pek de merkezi olmayan bir yüzeyidir. Fadiman'a göre insanın kişiliğiyle tanımlanması, psikopatolojinin bir göstergesi olabilmektedir. Bu alanda uygulanabilecek terapinin amacı, kişiliği tüm benliğe bir düzen içerisinde yerleştirmek ve insanı kişiliğinin sınırlamalarından kurtulması konusunda yönlendirmektir. Ayrıca terapinin diğer bir amacı da insana kendi kimliğiyle tüm benliğini birlikte ele almayı öğretmektir.⁷⁹ Hatta Maslow: “Aşkınlık ve benötesi olmazsa hepimiz hasta, saldırgan, nihilist ya da ümitsiz ve duyumsamaz oluruz.”⁸⁰ cümlesiyle benötesi psikolojinin insan için gereken öneminden söz etmektedir. Bu bağlamda Tasavvuf da insanı, insan-ı kâmil seviyesine yükseltmeyi idealize etmektedir. İnsan-ı kâmil ise nefsini terbiye, tezkiye eden, olumsuz olarak görülen özelliklerden sıyrılarak Allah'ın buyruklarını uygulayan, beşeri zaafardan kurtulup İlâhî ahlak ile ahlaklanan, hem Hak hem de halk için çalışan insan olarak tanımlanmaktadır.⁸¹

1.2. TASAVVUF

Tasavvuf, çok yönlü bir fenomen olduğundan tam anlamıyla tanımını yapmak da pek mümkün görünmemektedir. Tasavvuf, gözleri görmeyen insanların file dokununca elleri filin neresine değerse ona göre tanım yapanların gizemciliğine

⁷⁸ Frager, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 13-15.

⁷⁹ James Fadiman, *Bireyötesi Durum, (Ego Ötesi içinde)*, s. 241; Robert Assagioli, *Psychosynthesis*, Hobbs, Dorman, New York, 1965.

⁸⁰ Frager, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikoloji Üzerine Paylaşımlar*, s. 12; Abraham Maslow, *Towards a Psychology of Being*, Van Nostrand, New York, 1968, s. 206

⁸¹ Dilaver Gürer, *Tasavvufa Giriş*, Ed. Kadir Özköse, (*Tasavvuf El Kitabı* içinde), Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, s. 20-21.

benzetilebilmektedir.⁸² Tasavvuf, kavram olarak bakıldığında da “her dinde var olan mistisizmin İslam’daki adı”⁸³ olarak tanımlanabilmektedir. Mistisizm⁸⁴ de terim anlamıyla Tanrı’ya ve mutlak hakikate kavuşma yolunda akla, mantığa ve araştırma yollarına müracaat etmeden, duygu ve sezgi ile ulaşabileceğini kabul eden felsefe ve din doktrini, gizemcilik⁸⁵ şeklinde açıklanmaktadır. Aynı zamanda mistisizm denince “insanın aklı melekeleriyle ulaşamadığı bir yüceliğe veya “mutlak” a sezgi yoluyla doğrudan doğruya ulaşması, onunla doğrudan (yani araya mantıkî düşünce veya başka herhangi bir vasıta girmeden) temas kurması anlaşılmaktadır. Buradaki “yüce” ve “mutlak” olan şey ise “evrensel ruh”, “ilk akıl” vs. gibi değişik tâbirlerle ifade edilmekle birlikte kısaca “Tanrı”dır. Gerçi Tanrı’dan başka şeylerle de mistik temas kurmak söz konusudur, fakat Tanrı her şeyin aslı ve ilk sebebi olduğu için onun dışındakiler basit teferruattır; Tanrı’nın hakikatine ulaşmak bütün hakikate ulaşmak”⁸⁶ olarak anlaşılmaktadır. Tasavvufa evrensel açıdan bakıldığında da her dinin içeriğinde var olan mistik yön dikkati çekmektedir. Ancak tasavvuf, tarihçilere göre İslam’ın doğuşundan sonra dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı belirtilmekte ve genel olarak da İslam’ın mistik özü olduğu söylenmektedir.⁸⁷ Roger Garaudy de *İslam ve İnsanlığın Geleceği* adlı eserinde tasavvufun herhangi bir gelenekten –Hristiyan mistisizmi, Hint bilgeliği gibi- doğmadığını, tasavvufun kaynağının *Kur’an* olduğunu belirtmektedir.⁸⁸ Ayverdi, insanın yaradılışının yok edilemez bir ihtiyacı olarak dervişliği (sûfliği)

⁸² Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 21. Fil hikâyesi için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, İnkılap Yayınevi, 2009, C. III, 1260 numaralı şerh. Mevlânâ’nın Mesnevi’sinin dışında birçok gelenekte de fil hikâyesi çeşitli şekillerde anlatılmaktadır. Bunlardan biri *Körler ve Fil* adını taşımaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, Çev. Erol Göka - Feray Işık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 145. Ornstein hikâye için bu kaynağı göstermiştir: Idries Shah, *Tales of the Dervishes*, New York: E. P. Dutton, 1970, s. 25-26. Bkz: EK. 1, AD.

⁸³ Hülya Küçük, *Tasavvufa Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, s. 20.

⁸⁴ Ayverdi, kendisine sorulan “mistisizm” için şunu söylemektedir: “Mistisizm, her yaratılmışta Allah’ın nurunu görüp ona göre muamele etmektir.” Sâmiha Ayverdi, *Mülakatlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2005, s. 108.

⁸⁵ Hamdi Tekeli, *Tasavvuf Kültürüne Giriş*, Uludağ Yayınları, 2011, s. 20; Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, Ankara, 1998, s. 1571; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 514; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay. İstanbul, 1981, s. 185.

⁸⁶ Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1982, s. 18.

⁸⁷ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2011, s. 15.

⁸⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 14; Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, Çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990, s. 32-34.

görmekte, dervişliğin de Hindistan'da, Yunanistan'da, Mısır'da dünyanın her döneminde farklı şekillerde görüldüğünü ifade etmektedir. Tasavvufu dinlerin özü olarak gören Ayverdi, diğer dinlerin birer basamak olduğunu, tasavvufun en son halini İslamiyet ile bulduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Ayverdi, bu dinler olmasa dahi tasavvufun *Kur'an*'ın bağrından yine de çıkacağını belirtmektedir:

Dinlerin özü ve cevheri demek olan tasavvuf, daha ileri basamaklarına ise Müsevîlik'te ve İsevîlik'te çıktuktan sonra, kemallî ve nihâî ifadesini İslamiyet'te bulmuştu. Zira kütlelere vahdet inancını getiren tasavvuf, Kur'an'ın manasından doğmuş bir ölçü, bir nizâm ve cemiyetlere ışık tutan bir rehberdi. Birtakım yalınkat bilgi sahipleri ise İslam tasavvufunu ucuz ve peşin bir hükümlerle, Yunan ve Hint tasavvufunun mahsul ve meyvesi kabul etmiş bulunuyorlardı. Ama İslam dini, nasıl geçmiş bütün dinleri içine almış ve kemâlîni bulup âbideleşmiş ise, İslam tasavvufu da geçmiş devirlerin tamâmen dışına bırakılmamakla berâber, asla bu iptidâî çıkışlara mâl edilemezdi. (...) [E]ğer bir Mısır, bir Hint ve bir Yunan tasavvufu olmasaydı da beşerî bir fikir mahsûlü olmayıp saf ve İlâhî vahiyler silsilesi olan yeryüzüne geldikten sonra, nasıl olsa tasavvuf, gene onun bağrından fişkıracaktı.⁸⁹

Tasavvufun yukarıda açıklananlardan başka mutasavvıflarca da pek çok tarifi yapılmıştır. Bazı sûfiler; Allah'a yönelme, bazıları nefsi terbiye etmeye çalışma veya kalp temizliğini sağlama gibi temel ahlakî disiplinleri kullanarak tasavvufun tarifini yapmışlardır. Birbirlerinden farklı dönemlerde yaşayan mutasavvıflardan Gazzâlî, tasavvufu "Gönlü mâsivâdan çekip alarak Hakk'a çevirmektir"; Ruşenî, "Tasavvuf yâr olub bâr olmamaktır/ Gül-i gülzâr olub hâr olmamaktır"; İbn Arabî, "Kişinin zahiren ve batnen şer'î edeplerle birlikte olmasıdır. Bu da İlâhî ahlakıdır"; İmam Rabbanî, "Şeriatın üç yönü vardır: İlim, amel, ihlâs. Tasavvuf, üçüncü maddenin gerçekleşmesine yardım eden bir yaşama ve düşünme tarzıdır."⁹⁰ Cüneyd, "(Maddî ve nefsanî şeylerden) alâkayı keserek Allah ile beraber olmaktır"; Semnûn, "Ne bir şeye mâlik olman, ne de bir şeyin sana mâlik olmasıdır"; Ebu Muhammed Cerîrî, "Güzel ve yüksek olan her nev'î huylara

⁸⁹ Sâmiha Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 91-92.

⁹⁰ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 13-14; Ethem Cebecioğlu, *Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları*, AÜİFD, C. XXIX, Ankara, 1987, s. 387-406.

giriş yapma, çirkin ve aşağı olan her nevî huylardan çıkış yapma manâsına gelir.”⁹¹ şeklinde tanımlamışlardır.

“Kendi kendini arayış demek olan tasavvuf”⁹² Gürsoy’a göre de Türk kültüründe harekete dayalı tefekkürü ortaya koyan, teori ile uygulamanın bütünleştiği yerdir. Gürsoy, tefekkür adamınınise yaşamla bütünleşmiş, yaşamın içinde bilgelik kazanmış olması gerektiğini düşünmekte ve bunun da ortaya çıkarılmasını sağlayacak en güzel yerin tasavvuf olduğunu belirtmektedir.⁹³ Ayverdi de “Cihan birlik cihanıdır. Kesret ve çokluk ise birliğin ışık dalgaları, vahdet kesretin beşiği, tasavvuf da bu zevki anlayıp tatmak ilmidir.”⁹⁴ demektedir.

Tasavvuf tarihine bakıldığında mutasavvıflar; insanın olgunlaşmasını, kemâle ermesini: bilmek, bulmak, olmak üzere üç mana üzerine kurmuşlardır⁹⁵ İnsanın kendini bilmesi; arınması, ruhunun özüne dönmesi ile mümkün olabilmektedir. Bu öze dönüşte yapılacak hazırlıklar da tasavvufun amacını ortaya çıkarmaktadır: “Şimdi latif olan ruh, kesif olan bedene girince anasının ruh üzerinde yaptığı te’sirler, ruhun safvet-i asliyesine hâle getirdiğinden ve insanın kemâli ancak, ruhun safvetini muhafaza ile mümkün olacağından, ruhun, cismin üzerine galibiyetini te’min için alınan tedbirler, tasavvufun gâyesini teşkil etmiştir”⁹⁶ Gürsoy da tasavvufta insanın oluş sürecini bilmek ve olmak terimleriyle açıklamaktadır: “Bir işin bilinmesi tarafı var; dıştan, dış tanık tavrıyla, dokunmaksızın, içine girmeksizin; bir de işin kendim olduğum tarafı var. Orada ben sadece bir şeyi biliyor değilim; fakat ben oluyorum. Yani bildiğim o şey açısından olmaklık hâli var. Philosophia perennis’te, mistik tavır alışta ve hikmet geleneklerinde, bilmek kadar olmak da söz konusudur. Olmak kadar, bunun farkında olunması da, yani

⁹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 1999, s. 367-368; Ayverdi, tasavvufu “edep” olarak görmektedir. Bununla beraber Ayverdi’ye göre tasavvuf, kimde olduğu bilinmeyen ince bir sırdır. Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 52. Bkz: EK. 1, AD.

⁹² Sâmiha Ayverdi, *Bağ Bozumu*, Hülbe Basım ve Yayın, Ankara, 1987, s. 273.

⁹³ Yakup Yüce, “Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 2007, s. 222.

⁹⁴ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 94. Feridüddîn Attar’ın *Mantık-al Tayr* adlı eserinde nefsin halleri, kesret ve vahdetin müşahedesi gibi makam ve haller bir öykü şeklinde verilmektedir. Ebu’l Alâ Afifi, *Tasavvuf*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 119-120. Bkz: EK. 1, AD.

⁹⁵ Ahmet Mermer, Ahmet Selahattin Hidayetoğlu, Mustafa Erdoğan, Neslihan Koç Keskin, *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevilik Unsurları*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 11; Erol Güngör, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1983, s. 113-115.

⁹⁶ Mahir İz, *Tasavvuf*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1990, s. 32.

bunun bilinmesi de, bilinç hâlinde yaşanması da söz konusudur.”⁹⁷ Gürsoy; bilmenin olma; olmanın da bilinçli olarak yaşama süreçlerinden geçtiğini ileri sürerken genel olarak sûfiler de bilme, bulma, olma süreçlerinin sistematik tasavvuf yolları vasıtasıyla olabileceği inancındadırlar.

1.2.1. Sistematik Tasavvuf Yolları ve Rehber

Her din ve inançtan mistikler için mânevî hayat, bir yolculuktan ibarettir. Bu yolun da yolculuğun da meşakkatli olduğunu tasvir eden sûfiler, kendilerini yolcu olarak gördükleri gibi kendilerini Allah’a ulaştırın yolları tarikat olarak adlandırmışlardır.⁹⁸ Tasavvuf erbabının sıklıkla kullandığı “Allah’a ulaşın yollar yaratıkların nefesleri sayısındadır.” sözü Allah’a ulaşmada insanlığın ömrü boyunca aldığı nefesler kadar bir yol olduğu, bu yolda kararlı olanların nefes alıp verdikçe yol aldıkları anlaşılmaktadır.⁹⁹ Aynı zamanda tarikat, “tasavvufî planda gerçekleştirilecek biyolojik ve psikolojik uygulamaların teşkilatlanması”¹⁰⁰ olarak görülmüştür.

İlk örnekleri sekizinci yüzyılda görülen tarikatların başlangıçta hangi zamanda ve nerede (tekke, hangâh, dergâh¹⁰¹) teşkilatlandığı tam olarak bilinmemektedir. Bu teşkilatlanmaya hristiyanlarda, Eski Mısır’da rastlanmıştır. Ancak sûfî tekkeleri ile sûfilerin yaşam biçimi diğer dinlerden tamamıyla farklı bir çizgide gelişme göstermiştir.¹⁰² Hicri ikinci yüzyılın sonlarına doğru yayılma gösteren tarikatların gelenek ve mânevî zincirlerinin dört halifesi ile Hz. Muhammed’e kadar uzandığı söylenmektedir. Ancak tasavvufun ortaya çıkışından tarikatların yayılmasına kadar

⁹⁷ Kenan Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, Haz. Semih Yücel, Sûfî Kitap, İstanbul, 2008, s. 70.

⁹⁸ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, Çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fığlalı, Abdülkadir Şener, Rahmi Ayas, İsmet Kayaoğlu, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978, s. 25-29.

⁹⁹ Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat, Usûlu Aşere/ Risâle İle’l-Hâim/ Fevâihu’l-Cemâl*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980, s. 33; Ayverdi, Hz. Peygamberin Hz. Ali’ye söylediği bir sözü alıntılıyarak Yaratıcı’ya giden yolların insanların nefesleri adedince olduğunu, kemâle ulaşabilmek için de kâmil bir rehber gereksinim duyulduğundan söz etmektedir. Ayverdi, *Bağ Bozumu*, s. 274.

¹⁰⁰ Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, ts., s. 79.

¹⁰¹ Tekke ve zaviyeler tasavvufî hayatın, düşüncenin bir müessesesi olarak görülmüştür. Bu yerler, dergâh, hangâh, ribat, âsitâne gibi farklı isimlerle adlandırılmıştır. Bazı tekkeler ait oldukları tarikatın (Mevlevîhâne, Kalenderhâne, Kadirîhâne) adını almışlardır. Tasavvufî düşüncenin yaygınlaşması ve toplumda tutunması nedeniyle tekke ve zaviyelerle ilgili pek çok vakıf kurulmuştur. Bununla beraber bir odalık tekkeler olduğu gibi geniş alanlar üzerine kurulan dergâhlar da bulunmaktadır. Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2005, s. 53-54.

¹⁰² Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, s. 108.

geçen dönemi tarikat öncesi tasavvuf ile kişiler çevresinde gelişen ve sistemleşen tasavvuf olarak sınıflandırmak mümkün olabilmektedir. Tarikat öncesinde tasavvufun genel görünüşü Kur'ân'ın hükümleri çerçevesinde ve Hz. Muhammed'in yolunda gitmekten yani zahidce bir hayat sürme gayretinden ibarettir.¹⁰³ Sûfiler; tasavvufî eğitim yolculuğunu, Allah'ın yasaları olan şeriatın oluşturduğunu, tasavvuf yolunun da ana caddeye bağlanan bir sokak gibi olduğunu düşünmektedirler. Aynı zamanda şeriatın sıkı kurallarına bağlı kalınmadan da hiçbir tasavvufî deneyimin yaşanmayacağına inanmaktadırlar.¹⁰⁴ Tarikatın amacı da mânevî yolculuk ile (seyr ü sülûk¹⁰⁵) *Kur'an*'da “Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık” (Tin, 95/4) ayetinde¹⁰⁶ belirtilen “ahsen-i takvim¹⁰⁷”e yükselmesini, insanın gafletten uyanmasını, nefis mücadelesi sonucunda Allah'a kavuşmasını sağlamaktır.¹⁰⁸ Allah'a giden yol da şeriat¹⁰⁹, tarikat¹¹⁰, marifet¹¹¹ ve hakikat¹¹² olarak görülmektedir. Şeriat ve hakikatin aralarındaki ilişkiyi de Hücvirî şöyle anlatmaktadır:

¹⁰³ İz, *Tasavvuf*, s. 171; Kemal Edip Kürkçüoğlu, “Tasavvufa Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 4, 1953, s. 38-39. Kürkçüoğlu, tasavvufun tarihi seyrini verirken şöyle bir tasnif yapmış ve bu tasnifin şahsî olduğunu belirtmiştir: “1. Tarikatlar-öncesi Tasavvuf, 2. Şahıslar etrafında sistemleşerek ve teşkilâtlanarak yayılma devri, 3. Dağılma devri, 4. 13-14 asırlık bir seyirden sonra Tasavvufun bugünkü “İslâmî İlâhîyat”daki yeri”. Kürkçüoğlu, *a.g.m.*, s. 38-39.

¹⁰⁴ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 115; Qutbaddîn al-'İbâdî, *At-tasfiya fî ahvâl as-sûfiya, veya Sûfinâme* [Kutbeddîn el-'İbâdî, *et-Tesfiye fî Ahvâl es-Sûfiye, veya Sûfinâme*], Ed. Ghulam Muhammad Yûsufî, Tahran, 1347 sh./1968, s. 15.

¹⁰⁵ Seyr, sefer, sülûk kelimeleri; birbirinin eş anlamlısı olan tasavvufî kavramlardandır. Seyr ve sefer; tasavvuf yolunda ilerleyerek olgunluk kazanmaya çalışma anlamında kullanılmaktadır. Seyr, maddi olandan mânevî olana doğru bir yolculuk olarak görülmekte, psikolojik ve ruhi yönde gerçekleşmektedir. Sülûk ise tasavvufî hayatın kurallarını kabul ederek uygulanmasını benimseme eylemi olarak tanımlanmaktadır. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 80.

¹⁰⁶ Çalışmada geçen ayetler, <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf> tan alınmıştır.

¹⁰⁷ Ahsen-i takvim: “Allah'ın en mükemmel mazharı, halifesi, ergin ve olgun insan.” olarak tanımlanmaktadır. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995, s. 33.

¹⁰⁸ Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı*, s. 52.

¹⁰⁹ “Yol, su kanalı, ark. Develerin su içmek için tuttıkları yol. (Tas.) a) Zâhirî hükümler, fıkıh kaideleri, hukûkî kurallar, insanın bedeni ve dünyası ile ilgili dînî hususlar. b) Peygamberle aracılığıyla Allah tarafından konulan kanunlar. (...) Hakikatın tasdik etmediği hiç bir şeriat makbul değildir... ” Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 492-493.

¹¹⁰ Arapça yol anlamına gelen tarikat, bir bakıma metot anlamına da gelmektedir. Aynı zamanda bir şeyh, rehber tarafından istekli olanın yani müridin Allah'a ulaşma, diğer bir deyişle Allah'a tefekkür ve bilinci kazanma noktasında takip edilen yönetime denmektedir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 260.

¹¹¹ Frager, marifeti gnosis olarak adlandırmaktadır. Gnosis ise derin hikmet anlamına gelmektedir. Gerçeğin bilgisinin elde edildiği yer olduğunu söyleyen Frager; çok az insanın bu

İmdi hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi imkânsızdır. Şeriat muhafaza edilmeden hakikatın yerine getirilmesi de imkânsızdır. Bunun misali, sağ bir şahsın ruh karşısındaki durumudur. Ruh ondan ayrılınca, o şahsın bedeni murdar olur, ruhu rüzgâr haline gelir. İmdi bedenle ruhun kıymeti, ikisinin bir arada ve beraber bulunmaları ile olur. Tıpkı bunun gibi hakikatsiz şeriat riya olur, şeriatsız hakikat da nifak olur. (...) İmdi şeriat, kazanılan şeylerdendir, kuldandır. Hakikat lütf ve hibe edilen şeylerdendir. Bu husus böylece kabul edildikten sonra, şüphesiz ki, ikisinin arasında büyük bir farkın olduğu görülecektir. En iyi bilen Allah'tır.¹¹³

Ayverdi, imanın dış yüzüne demir atmış insanlar için yalnızca şeriatın olduğunu, şeriatın birden bire ortaya çıkmayacağını, onu bir mercek misali olan kâmil insanın ortaya çıkarabileceğini belirtmektedir. Kâmil insanın yol göstericiliği ile şeriatın katı ve kayıtlı bir şekilden oluşmadığı, tersine evrensel bir varlık olduğu ortaya çıkabilmektedir. Ayrıca şeriat, mutlak hakikati kendinde bulduran bir cevher olabildiği gibi ona bir kalp gözü takılırsa hakikat görülebileceğini ifade etmektedir:

Halbuki şerîat, tasavvufa açılan bir kapıya benzer. O da tıpkı Kur'an gibi peçesi açılmaya keşfedilmeye muhtaçtır. Şerîat insan gibidir. İnsanda saklı irfan ve bilgi nasıl birden bire inkişaf edemezse, şerîatte, gizli tasavvuf sırları da elde bir adese, bir büyütücü olmadıkça, sezilemez, görülemez. İşte o adese de "kâmil insan"dır. (...) Doğru ve sadık gösterici bir adeseye benzeyen kâmil insanın yardımı ve delâleti ile şerîatin derinliklerine nüfuz edilince de, onun katı ve kayıtlı bir şekilden ibaret olmadığı, aksine cihanşümül bir varlık olduğu meydana çıkar. (...) Şerîat de tam manası ile mutlak hakikati hâmil bir cevher küleşesidir. Eğer bu lâhûtî varlığa kalp gözü dikilirse, hakikatın inkişâfı başlar.¹¹⁴

bilgiyi elde ettiğini, elçilerin, peygamberlerin, evliyaların istasyonlarının burası olduğunu belirtmektedir. Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2011, s. 17.

¹¹² Kuşeyrî, hakikati Allah'ın Rabb olma vasfınının müşâhede edilmesi olarak belirtmiştir. Hakikat ile şeriatı karşılaştırarak şeriatı kulluğa ve ibadete tam olarak bağlanma, hakikati de Allah'ı temâşa etme olarak ifade etmiştir. Aynı zamanda Kuşeyrî, şeriatın emredilenin yerine getirilmesi, hakikatın da "Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görmek" şeklinde anlatmıştır. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 176-177.

¹¹³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 440-441.

¹¹⁴ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 94-95.

Bahram Elahi; mânevî alanda ilerlemek isteyen kişinin mânevîyatın, ruhsal olgunlaşma seyrine ait bir bilim olduğunu anlaması gerektiğini belirtmektedir. Mânevîyatı, ruhun gelişmesi ve sağlığını koruması amacıyla kullanılan bir yöntem olarak gören Elahi; bunun için kişinin bir rehber ihtiyacı bulunduğunu, söylemektedir. Ayrıca rehberin zamanın şartlarına göre değişmesini, mânevî öğretilerin de mânevî eğitim alacak kişinin de aklına ve anlayışına uygun olması gerektiğini ifade etmektedir:

Mânevîyatta ilerlemekte kararlı olan bir kişinin, her şeyden önce mânevîyatın ne olduğunu bilmesi gerekir. Mânevîyat, ruhsal olgunluk seyri bilimidir; ilâhî ruhun doğal gelişimini ve sağlığını koruma bilimidir... Bu amaca ulaşmak için gerçeğe inanmak ve tek Tanrılı peygamberlerin öğrettikleri ilâhî ve ahlaki prensipleri öğrenmeyi ve uygulamayı istemek gerekir. İşte bu noktada yolumuzun üzerinde bizi bekleyen engellerin ve rehberlik olmadan onları aşmanın imkânsız olduğunu farkına varırız... İnsanın düşüncesi zamanla evrildiğinden, ilâhî rehberliğin dış şekli de –her zaman aynı olan özünün gerçeği değil- hitap ettiği insanların düşünceleriyle denk olmak için değişmektedir. Çağımızda, rehberlik “akılcılık”a dayanmalı ve üniversite eğitimi biçiminde sunulmalıdır. Doğru yolu bulmak için, kişi, dogmatik bir yaklaşım ile konuları anlamadan körü körüne itaat etmek yerine, aklını ve özgür iradesini kullanmalıdır. Günümüzde mânevî öğretiler, düşünce özgürlüğüne saygı duymalı, anlaşılır ve akla uygun olmalı ve her bireyin kendi mânevî muhakemesini geliştirmesine yardımcı olmalıdır.¹¹⁵

Müridin mânevî yolda ilerlemesi için belli makamlardan geçmesi gerekmektedir. Tasavvufî eserlerde pek çok makam belirtilmekle beraber tövbe, tevekkül ve fakr başlıca makamlardan sayılmaktadır. Bunlar salikin -kendi tercihinin göre- hedefine ulaşmasını sağlamaktadır. Bunların yanında “Din nasihatı” hadisinden hareketle müridin gerçek bir ilerleme sağlaması için bir şeyh tarafından gözlemlenmesi gerektiği belirtilmektedir.¹¹⁶ Hatta “Şeyh elinde mürîdin yıkayıcı elindeki ölü gibi olması gerek[tiği]” düşünülmüştür.¹¹⁷ Ancak İbn Teymiyye; Hz. Muhammed’in sahabeye,

¹¹⁵ Bahram Elahi, *Olgunluk Yolu*, Çev. Ali Güzelyüz, Goa Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 184-186.

¹¹⁶ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 117-118.

¹¹⁷ Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, 2013, s. 148; Bâyezîd Bistamî, “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” (Mine’s-şeyyeke şeyhen min gayrı evlâdı fekad şeyheke şeyhe şeytân) sözleriyle tasavvufta rehbersiz yola girmenin tehlikesine

sahabenin onlara tabii olanlara örnek olduğunu, hakikatları öğrenmek için belli insanlara yönelmek yerine iman ve takva sahibi herkesten faydalanabileceğini ifade etmektedir: “İnsanın hakikatları öğrenebilmesi için önünde rehberlik yapacak insanlara ihtiyacı vardır. Nitekim sahâbe için Hz. Peygamber (s.a) rehberdi. Tabiin için sahâbe bir kılavuzdu. Ancak bu hakikatleri öğrenmek için özel olarak belli insana intisap etmeye lüzum yoktur. Selef bu anlayıştadır. Onlar iman ve takvâ sahibi herkesten istifade etmişlerdir. Üstün kimse söz konusu ise zaten Kur’an ve sünnete göre ölçü budur.”¹¹⁸

İlk sûfiler, şeyhi kendi grubu içinde, ümmeti arasındaki peygambere benzetilmesi sözlerini tekrarlarken, sonraki sûfiler peygambere duyulan saygıyla alakalı olarak şeyhte fani olma (fenâ fi’ş-şeyh¹¹⁹) derecesini geliştirmişler ve bu dereceyle de peygamberde fani olma (fenâ fi’r-resûl¹²⁰) yolunu açmışlardır. Bazı tarikatlara göre seyru sülûk mertebesini kateden sâlik, peygamberlerin makamları arasına çıkar. Pek çok sûfi bu mertebelerde kalır ancak olgunlaşmış, kâmil bir şeyh Hz. Muhammed’de artık fâni olur. Hakikat-ı Muhammediye ile birleşerek insan-ı kâmil olur. Bu şekliyle de şeyh doğrudan Allah tarafından lütfedilen bir mürşitlik ile müritlerinin rehberi olur.¹²¹

Tasavvufun, tarihî seyri içinde hem teorik hem de hayata uygulanan yönünün olduğu bilinmektedir. Tasavvuf; tekke ve zaviyelerle müesseseleşmiş, milli kültürün bir parçası olmuştur. Ancak müessese haline gelen tasavvuf, bir zaman sonra sekülerleşmeye zamanla da yozlaşmaya başlamıştır. Bu yozlaşmaya neden olan

vurgu yapmaktadır. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 186; Abdülkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1981, s. 592.

¹¹⁸ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 187; Takıyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm* Ahmed b. Teymiyye, Tertib Abdurrahman b. Muhammed el-Asımî, XI, Riyad, 1991, s. 511-512.

¹¹⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 252; Feriddudîn ‘Attâr, *Divan-ı qasâ’id wa ghazaliyât* (Feridüddîn Attâr, Divan-ı Kasâid ve Gazaliyât), Ed. Sa’id Nafisî, Tahran, 1339 sh./1960. Seçilmiş Şiirler, s. 347. Fenâ fi’ş-şeyh (mürşid), tasavvufta müridin mürşidde yok olması, fâni olması anlamına gelmektedir. Müridin kendi arzularını ve iradesini yok ederek şeyhinin arzu ve iradesini onun yerine koymasındır. Mürid, doğru kararını şeyhinin hatasına tercih edecek derecede ona uymasındır. Allah’ta fani olmanın başlangıcıdır. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 188-189.

¹²⁰ Fena fi’r-resûl, aşk yolculuğunun ikinci merhalesi olarak görülmektedir. Hz. Muhammed’in aşkında yok olmak anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed’i rehber olarak görüp onu örnek almak, ona gönülden bağlılık duymak, onun yolunda olmak Allah’ı sevmenin temel koşulu olarak da belirtilmektedir. Kara, *Dervişin Hayatı Süfinin Kelâmı*, s. 237.

¹²¹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 252; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns, Evliya Menkıbeleri, Tercüme ve Şerh*, Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, 2. Baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001, s. 411.

etkenler, IX. yüzyılda yaşayan Cüneyd-i Bağdâdî tarafından yazılan bir mektupla da ortaya konmuştur. Tekke ve zaviyelerin aşamalı olarak dünyevileşip sosyal ve psikolojik anlamda yozlaşmaya başlamasının nedenleri aşağıda sıralanmıştır:

1. Tekkelerin maddî ihtiyaçlarını karşılayacak kaynaklara yönelmeleriyle,
2. Hurda-i tarîk denen tekke ritüellerinin ve teşrifatın, yani işin zâhirî vechesinin, ön plâna çıkarılmasıyla,
3. Tekkelerde hurâfelere dayanan hikâyâtın önem kazanmasıyla,
4. Tekkelere istîdatlarına bakılmaksızın, yeni mürîdler celbedilmesinin önem kazanmasıyla,
5. Dünyevi güç odaklarının güdümüne girmenin bir politika olarak kabul edilmesiyle,
6. Yaygın olmasa bile bazı tarîkatların, bazı şeyhlerin ve bazı pîrlerin diğerlerinin hepsinden daha üstün olduğunun iddia edilmesiyle,
7. Bazı meşâyih'e ya da pîrâna Cenâb-ı Peygamber Efendimiz'de bulunmayan beşer-üstü vasıflar izâfe edilmesiyle,
8. Bazı kimselerin dîvanlarına ya da diğer eserlerine olması gerektiğinden daha fazla önem atfedilmesiyle ve hatta Kur'ân ile mukâyese edilmesiyle,
9. Şeyhlik icâzetinin ehil olmayanlara ve hatta seyr-i sülûk dahî görmemiş olanlara teberrüken ya da parayla dağıtılmasıyla,
10. Dervişleri maddî ve mânevî yönlerden istismâr eden şeyhlerin ortaya çıkması ve sayılarının artmasıyla,
11. Şeyhliğin, tekkelerin ekserisinde, bir hânedanlık gibi babadan oğula geçmesini mümkün kılan bir an'anenin teessüs etmesiyle,
12. Şeyhlerin tarîkat edebine uymayan tavır ve hareketleriyle ve keza mürîdleriyle lâubâlî olmalarıyla gerçekleşmiştir.¹²²

¹²² Ahmed Yüksel Özemre, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2011, s. 144-146.

Tarikatlar; Türkiye’de 1925 yılında yasaklansa da bazı araştırmacılar bu durumun onların görünürdeki faaliyetlerini durdurduğunu, fakat varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiklerini belirtmektedir.¹²³ Ayverdi de eskiden cemiyette dindar insanların olduğunu fakat mutaassıp kütlelerin bulunmadığını, son yıllarda din anlayışının taassupla el ele verdiğini söylemektedir. Ayverdi; dergâhları hayırda örnek bir tasfiye cihazı, toplumun hayvani ve kirli eğilimlerine dur diyebilen bir güvenlik bölgesi olarak görmektedir. Bir memleketin bütün kurumları çöküntüye uğrarken dergâhların da bundan pay alabileceğini düşünen Ayverdi “(...) bilhassa son devirlerde acı, yersiz, kasıtlı, körü körüne uydurularak tembelhâne, miskinhâne diye damgalanmak istenen dergâhlar, bütün iftirâlara rağmen, son anlarına kadar, cemiyetin bir çeşit emniyet sübapı vazîfesini görmekte idi. Onun için de bu müesseseler, hür îmânın filizlendiği ve taassubun geri püskürtüldüğü bir ocak olarak faaliyette bulunduğu müddetçe cemiyete seçkin ve arınmış insanlar hediye etmiş”¹²⁴ olduğundan da söz etmektedir.

1.2.2. Sûfi

Eski Yunancadan Avrupa edebiyatına geçmiş olan “mistik” sözcüğü, Arapça, Farsça ve Türkçede “sûfi” şeklinde kullanılmıştır. Bu iki kelime eş anlamlı olarak düşünülmemelidir. Çünkü tasavvuf yolları aynı noktada birleşse de her biri doğup, geliştii şartlara uygun olarak gelişim göstermektedir. Her dinin kendine özgü hususiyetleri bulunduğundan sûfi kelimesinin de kendine has bir dini anlamı bulunmaktadır. Sûfi, İslam dininin kaidelerine bağlı mistiklere tahsis edilmiştir. Ancak ilk sûfiler mistik olmaktan ziyade takva ehlidirler. Aynı zamanda sûfilerin çoğu etimolojik anlamı bir kenara bırakarak da sûfi sözcüğüne “saflık”, “gönlü temiz olan”, “seçkin kişi” anlamlarını yüklemişlerdir.¹²⁵ Bişr el-Hâfi, tasavvufu tasfiye sözcüğüyle ilişkilendirerek sûfi için “Kalbi Allah’a karşı saf ve temiz olandır.” şeklinde tarif etmiştir. Bu şekliyle sûfi, kalbini her türlü kirden arındırmış ve Allah’ın rızasına

¹²³ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 420; Schimmel; A. J. Arberry’nin hazırlamış olduğu *Religion in the Middle East*, (2 Cilt) Cambridge, 1969 adlı eserinde İslam dininde modern tasavvufi akımlar hakkında bilgi verdiğini belirtir. Ayrıca Schimmel; Clifford Geertz’in *İslam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968 adlı eserinde Endonezya ve Fas’taki İslam hakkında bir çözümleme yaptığını ve Morroe Berger’in *İslam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970 adlı eserde de bazı istatistikî ve genel bilgilerin olduğunu belirtmektedir.

¹²⁴ Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik Ne Olduk*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 104-105.

¹²⁵ Nicholson, *a.g.e.*, s. 2-3.

erdirilmiştir.¹²⁶ Hucvirî; sûfi kelimesini çok önemli bir anlamı olduğunu, bu kelimenin anlamını anlayabilenler için güneş kadar açık olduğunu, açıklanmaya ihtiyacı olmadığını, ancak tasavvuf yolunda kemâl ehli olanlarına sûfi dendiğini ifade etmiştir: “Sûfi, ibareden de işaretten de men edilmiştir (halini sözle de işaretle de anlatamaz). Sûfi, bütün ibarelerden ve ifadelerden men edilince, tanısın-tanımasın tüm âlem onu anlatır duruma gelmiştir. Mananın anlaşılması ve hâsıl olması durumunda ismin önemi nedir ki? Bu yolda bulunanların kemâl ehli olanlarına sûfi derler.”¹²⁷ Sûfi kelimesi, bazı araştırmacılara göre kalbin temizliğini ifade eden “safâ”dan; öncü, ilk aşama manasında kullanılan “saff” dan gelmektedir. Ayrıca yün elbise giyen insanları temsil ettiği de öne sürülmektedir. Diğer taraftan sûfizm; “bir yeniden doğuş sanatıdır, bir kimsenin doğallığını yeniden kazanma sürecidir, tekdüzeliği aşma yoludur ve yaratıcı vizyon aracıdır. Kesreti fark etme ve vahdeti hissetme mesleğidir. Hayata, kozmik yasalara, gerçek fitrata sadakattir. Kültürel benden kurtuluş ve kozmik bene varıştır”.¹²⁸ Tasavvufa varlık anlayışı çerçevesinde bakıldığında mutlak tevhid vardır ve sûfiler de devamlı surette var olana meftundur. Allah; El-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir ve el-Bâtın (Hadid, 57/3) olduğunu bildirmektedir. İnsanın “ben varım” diyerek kendinin varlık sahibi olduğunu düşünmesi sıkıntılara sebep olmaktadır. İnsanın “ben yokum sadece O var” diyerek tüm zorlukları üzerinden atması da sıkıntı olarak görülmektedir. Bu nedenle insan kendine verileni doğru yere teslim ettiğinde tasavvufa göre huzur ehli olabilmektedir.¹²⁹ Huzur ehli olmak isteyen sûfi de mânevî hayatta ilerlemeyi zorlu bir yolculuğa (seyr-i sülûk¹³⁰) benzetmektedir. Bu yolculukta kendini yolcu gören sûfi, fenâfillah (Allah’la bir olma) mertebesine götürecektir bir yolu izleyerek bir takım makamları takip eder. Sûfinin rûhî ve ahlakî terbiyesini sağlayan makamlar; tövbe, verâ (şüpheli görülen şeylerden uzak kalma), zühd, fakr, sabr, tevekkül ve rızâdır. Sûfi, bir basamakta olgunlaşmadan bir sonraki basamağa geçmez. Sûfi; yolculuğunda sürekli olarak şuurunu bir üst seviyeye yükselmek için uğraşır ki bunu da sûfiler, marifet ve

¹²⁶ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 6; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, haz. R. A. Nicholson, C. I, s. 112.

¹²⁷ Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, s. 98.

¹²⁸ A. Rıza Arasteh ile Enis A. Sheikh, *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol, (Sufi Psikolojisi içinde)* Haz. Kemal Sayar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 45-46.

¹²⁹ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, Sûfi Kitap, İstanbul, 2012, s. 27.

¹³⁰ Reşat Öngören, seyr ü sülûk usullerine göre tarikatların ruhânî ve nefsanî olarak sınıflandırıldığını belirtmekte, ruhânî ve nefsanî usûl hakkında bilgi vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Reşat Öngören, *Tarikat Maddesi*, I. Bölüm, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (TDVİA), C. 40, 2011, s. 96.

hakikat olarak adlandırılır.¹³¹ Bunların yanında sûfilerin¹³², insanların bütününün konuştuğu dille konuşmadıkları ve zâhir¹³³ ilimle ilgili konularla ilgilenmedikleri bilinmektedir. Sûfiler; ehli olmayan insanlardan konuşmalarını saklamaya çalıştıkları gibi avamın dilinin de onların zevk ve vecdleriyle ulaştıkları bilgileri anlatmada yetersiz kaldığına inandıklarından sembol, işaret veya mecazlarla konuşmaktadırlar. Bu işaretler veya semboller, “ilm-i bâtın”¹³⁴ olarak adlandırılmakla birlikte yalnızca akılla anlaşılamayacağı gibi dille ifade edilmesi de mümkün değildir.¹³⁵ Sûfilerin anlatımlarında kullandıkları sembolik tasvirlerin bir derinde yatan anlamı bir de amacına yönelik anlamı bulunmaktadır. Sûfiler, kendi benliklerini İlâhî Birliğe tümüyle teslim ettiklerinden dolayı onların yaşam deneyimleri de farklılık göstermektedir. Yaşama kişisel yönden değil, evrensel bir bakışla yaklaşmaktadırlar. Bu nedenle anlatımları evrensel beğeniye de hitap etmektedir.¹³⁶ Tasavvuf yolu, sûfi için zor ve ağır olduğundan sûfi bütün varlığıyla Allah’a yönelmeli; ihlas, samimiyet ve kullukta bencillikten sıyrılarak, yaptığı iyiliklerin karşılığını hem bu dünyada hem de öteki

¹³¹ Nicholson, *a.g.e.*, s. 25-26. Bkz: EK. 1, AD.

¹³² Bir gruba göre sûfiler, yün anlamına gelen sûf elbise giyindikleri için bu adı almışlardır. Başka gruba göre camide Allah’ın huzuruna geldiklerinde ilk safta buldukları için sûfiye denmiştir. Bir başka gruba göre Ashab-ı Suffa’yı kendilerine dost olarak kabul ettiklerinden dolayı bu ad verilmiştir. Diğer bir gruba göre safâ sözcüğünden gelmiştir. Annemarie Schimell, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 32-33; Hujwîrî Alî ibn Uthmân al-, *The Kashf al-mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sûfism by al-Hujwîrî*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Serisi, no. 17, 1911, tekrar basım, Londra, 1959; Hucvirî, *Keşfu’l- Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, s. 95-96.

¹³³ Aşikâr, âyan beyân, açık, görünen; Allah. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 582.

¹³⁴ İç, gizli, derûn. a) Allah’ın dört isminden biri: Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın. b) ayetlerin ve hadislerin ârifler ve veliler tarafından bilinen gizli anlamları. c) Bâtın: Sâlikin kalbi ve ruhu, iç âlemi. Bâtın ehli: Görünürdeki eşya ve olayların arkasındaki hakikatleri ve sebepleri keşf yoluyla bilen ve kalb gözüyle gören tasfiye ehli, evliya. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 87-88.

¹³⁵ Ebu’l-Alâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 37.

¹³⁶ John Baldock, *Sûfizm Gizli Öğretisi*, Sınır Ötesi Yayınları, İstanbul, s. 117-139. Tasavvufun sembollerin diliyle ifade edildiği belirtilse de bir de sözlerle ifadesini bulan yanı bulunmaktadır. Bkz. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 121-122; Cyprian Rice, *The Persian Sûfis*, George Allen-Unwin, London, 1964; İbn Arabî, en yüksek mertebenin kendisini, sadece diliyle ve kalbiyle değil, tümüyle zikr’e adanmış olan ve böylece bâtınî olarak Yararıcıya ulaşmış O’nunla tevhîde erişmiş olan kimseye ait olduğunu belirtmektedir. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 330. Bkz: EK. 1, AD.

dünyada beklemeden bir yaşam sürmelidir. Ayrıca gösteriş ve riyanın sūfîyi yolundan alıkoymayacak bir davranış olduğu sūfî metinlerinde önemli ölçüde yer alır.¹³⁷

1.2.3. İnsan-ı Kâmil

Kur'an, “Allah’ı seven, Allah tarafından sevilen” (Mâide, 5/54) bir kul olmayı öğütlemektedir. Sūfilere göre tasavvufun konu ve amacı da insanın iyi bir kul olmasını sağlamaktır. Bu metotla kişi, insan-ı kâmil düzeyine, ergin insan mertebesine yükselmektedir.¹³⁸ Aynı zamanda tasavvuf; insanın nefsini arındırmaya, güzel ahlaklı olmaya, Peygamber ahlakıyla ahlaklanıp Yaratıcının rızasını kazanma, diğer bir deyişle “insan-ı kâmil” idealini elde etmeye yardımcı olmaktadır.¹³⁹ Sadreddin Konevî, insan-ı kâmil için “yalancıların yalanının, saygısızların sahtekârlıklarının ve başarıya ulaşanların doğruluklarının kendisiyle ortaya çıktığı kimsedir”¹⁴⁰ demektedir. Ayverdi de “kemâli ile aczini bilip varlığını, benliğini “Bâkî”nin yolunda aşk ateşi ile yakıp nefsinin esâretinden kurtulup hürriyet sınırlarını atlamış kimse”¹⁴¹ olarak tanımlamaktadır. İnsanın kemâle ulaşabilmesi için öncelikle insanın nereden geldiği, nasıl var olduğu, onu var edenin kim olduğu, var olmadaki amacının ne olduğu gibi sorulara yanıt araması gerekmektedir. Sūfilere göre insan; âlemin özüdür, kâinatın küçük bir örneğidir. İnsanın akli, yaşamın temel gâyesini belirlemeye imkân sağlar ama insanın varoluş problemini tek başına çözemez. Sūfîlerin vazifesi; insanın kendini bulması, varoluşunun farkına varması ve insan-ı kâmil olma yolculuğunda ilerlemeye çalışmasıdır:

¹³⁷ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 124. Riya ve gösterişle ilgili Schimmel’in eserinde anlatılan örnek şöyledir: “Adamın biri camiye gitmiş. Namazını kılarken bir ses duymuş, alacakaranlık olduğundan sesin bir insandan geldiğini sanmış; gösteriş yaparcasına bütün geceyi namaz kılarak geçirmiş. Fakat sabah ezanı okunmaya başlayınca yanındakinin insan değil bir köpek olduğunu anlamış. Yaptığı bütün ibadet boşa gitmiş, kendi de murdar olmuş.”

¹³⁸ Mustafa Kara, *Dervişin Hayatı Sūfînin Kelâmı*, s. 14-15. “Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kafirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler. (Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın bir lütfudur. Onu dilediğine verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.” (Mâide, 5/54)

¹³⁹ Tekeli, *a.g.e.*, s. 79; Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 27; Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 57; Mustafa Kara, *Gönül Mektupları*, Mavi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 105.

¹⁴⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi (miftâhugaybi'l-cem ve'l-vücûd)*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 202.

¹⁴¹ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 94.

Sûfilere göre insan bir âlem-i sagîr'dir, mikrokozmostur, zübde-i âlem'dir. Akıl bizi gizli güçlerimizi gerçekleştirmeye yönlendirir, hayatın temel amacını belirlememize yardım eder ancak varoluşsal sorunumuzu tek başına çözemez. Bu anlamda; entellekt ve gerçek benlik, akıl ve sezgi, Ben ve Ben-olmayan arasında bir zıtlık vardır. Bir farkındalık durumuna eriştiğimiz zaman sezgisel olarak biliriz ki olduğumuz şey, olabileceğimiz şey değildir... Sûfilerin mesleği, gerçek benliğe ulaşma, insan-ı kâmil olma yolculuğundan ibarettir ve bu yoldan alıkoyan zihinsel bloklar, engeller ve örtüler aşıldığında, kişi kâinatın aynası olacaktır. Psikokozmoloji çerçevesi içinde tasavvuf bir yeniden doğuş, kişinin doğallığını yeniden kazanması, otomasyondan bir çıkış ve yaratıcı görüş için bir vasıta. Çok gerçekli bir dünyada mutlak gerçeğin, Hakikat'in kişinin kendi içinde bir kazı işlemiyle açığa çıkarılmasıdır.¹⁴²

Ayverdi, insanın tasavvufu anlaması için ise öncelikle *Kur'an*'ı anlaması, aynı zamanda *Kur'an*'ı iğreti bir elbise gibi taşıması yerine bir şeker tozu gibi onda erimesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayverdi, ayrıca *Kur'an*'ı da kâmil insan olarak görmekte farklı bir bakış açısı sunmaktadır:

Kur'an, bütünü itibarıyla kâmil insandır. *Kur'an*'la insanın ikiz oluşları ebediyetin sonsuz bir tecellisidir. Zira biri lâhut âleminden bu cihâna, diğeri de bu cihândan mükevvenâta şeref vermiş ve vermekte bulunmuştur. Eğer *Kur'an*, yalnız dış manası mütâlaa edilmekle iktifa edilecek olur da, onun insan yaradılışındaki tesîri üstünde derinleşilip spirtüel hudutlarına vâsıl olunamazsa, zâten yeryüzünde bir tasavvuf meselesinin söz kapıları idrakler üzerine kapalı demektir. (...) *Kur'an*'ı bir iğreti elbise gibi taşımak değil, ona temessül etmek; mermer tozu imişcesine suyun dibine çöküp kalmak değil, şeker tozu imişcesine onda erimek gerekir.¹⁴³

Gürsoy'a göre tasavvufta insanın kendini gerçekleştirmeye çalışması, tamliğe yönelmesi, kendini bilerek Allah'a ulaşması; Nietzsche'nin bir üst insan oluşturmak maksatlı olan kendini bulması veya kendini fark ederek diğer insanlar için gaye olmasıyla değil; Allah karşısında aciz olduğunu anlayıp nefsinin anafollarından

¹⁴² Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 13; A. Reza Arasteh, *Psychology of the Sûfî Way to Individuation*, (*Sûfî Studies: East and West* içinde), ed. L. F. R. Williams, Dutton Press, New York, 1973, s. 89-113.

¹⁴³ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 93-94.

kurtulmaya çalışmasıyla mümkün olabilmektedir.¹⁴⁴ Gürsoy; insan-ı kâmil olma düşüncesini gerçek anlamda insanlık liyakatine ulaşmaya çalışma olarak görmekte, bu eğilimin de etik bir değer taşıdığını düşünmektedir. Gürsoy'a göre mutasavvıf, bireysel anlamda olduğu gibi toplumsal manada da ahlaki olgunlaşma gayesi taşımaktadır:

(...) mutasavvıf, bireysel seviyede olduğu kadar toplumsal seviyede de, ahlakî bir olgunlaşma amacını da kendinde barındırır. Bu insan-ı Kâmil fikrinde kendini ifade eden, gerçek manada, insanlık liyakati'ne ulaşma cehdidir. Bu yöneliş tam olarak etik bir değer taşır. Kendinde ideal manasıyla insanı gerçekleştirmek demek olan bir tür evrenselleşme ya da kendi içinde, evrensel, olgun insanı yansıtabilmek için arınma gayreti anlamındadır. Ve bu, böyle bir gayret dolayısıyla da, kendinde ideal anlamda bütün bir insanlık evreniyle, yine bu insanlığın özü itibarıyla buluşma hâlidir.¹⁴⁵

Kur'an'da da insan ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin bir kısmı insanın mükemmel yönünü (İlâhî, sermedi, batınî hakikat yönü vb.), diğer bir bölümü de insanın eksik yönlerini (bedenî, fâni, nasufî, haricî yön) göstermektedir. Tasavvufun başlangıç dönemlerinde insanın kâmil olma yolunda atılan adımlarında insanın mükemmel yönünün son noktaya ulaşması üzerine kurulmuştur. İnsanın eksik yönü göz ardı edilmiştir.¹⁴⁶ İnsan, âlemde bulunan yüce ve aşağı bütün hakikatlerin toplamı olduğunun farkına varırsa bu iki nüshanın karşılaşması ve üzerinde taşıdığı cins ve küllî türlerin mertebesi bilinir.¹⁴⁷ Gürsoy; kâmil insanın bir üst insan olmasından ziyade varlığının, hakikatinin farkında olmasıyla ve Tanrısal sıfatların kendinden yansıyabileceği bir saf ayna olmakta bulmasıyla ideal insanlık mahiyetine ulaşabileceğini; ayrıca kâmil insan'a doğru gerçekleştirilen mücahedenin de yine o

¹⁴⁴ Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, s. 103-104. Bkz: EK.1, AD.

¹⁴⁵ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 80. Frager; olgunluğun şeyhe ait bir tabir olduğunu düşünmektedir. Şeyh için dünyayı bilen, tanıyan olgun veya pişmiş "poukhte" insan demektir. Mürşidin dünyanın kötülükleri, güzellikleri ve çekicilikleri hakkında da bilgisi, görgüsü, tecrübesi olan olgun insan olduğunu belirtmektedir. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 197.

¹⁴⁶ Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, s. 204. *Kur'an*'da insan ile ilgili ayetlerden bazıları şunlardır: "Hani, Rabbin meleklere şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım." (Sad, 38/71), "Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin." (Sad, 38/72), "O, sizi yeryüzünde halifeler kılandır..." (Fatır, 35/39), "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık." (İsra, 17/70), "Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder." (Alak, 96/6-7).

¹⁴⁷ Sadreddin Konevî, *a.g.e.*, s. 138.

insanın bireysel anlamda kendi beninde yakaladığı bir evrensel yöneliş şeklinde olabileceğini belirtir:

Kâmil insan, tasavvuf düşüncesinde, saf bir güç istenci (kudret iradesi) şeklinde, sadece kendine mahkûm (ama yine de mahkûm) bir “üst insan” olmaktan çok, her an kendini asıl varlığını ve hakikatini bulduğu aşkın değer alanına doğru yeniden aşır, gerçek erdemi kendisi karşısında vermekte olduğu mücadele sonucu, ancak Tanrısal sıfatların kendinden aksedebileceği bir saf ayna olmakta bulan, bir ideal insanlık mahiyetidir. Ama bu formu onun tek bir şekle, tek bir kalıba indirgenmiş bir yapı gibi değil, bütün bir insanlığın farklı görünüş ve yaşayış imkânları çerçevesinde birleşip bütünleştiği bir aşkın yöneliş ufku şeklinde anlamalıdır. (...) Kâmil İnsan’a doğru gerçekleştirilen “mücadele”yi, yine o insanın bireysel anlamda kendi beninde yakaladığı bir evrensel yöneliş şeklinde düşünmek durumundayız. Bu bir bakıma “vahdeti kesretde”, “kesreti ise vahdetde” anlamak olduğu kadar; temeldeki aşkın ve ideal ben dolayısıyla, “öteki”ni kendinde, fakat “kendi”ni de “öteki”nde anlama sanatıdır.¹⁴⁸

Kâinatta bulunan her unsurun bütün evrelerini kendisinde toplayan insandır. İnsan, insan olma açısından yaratılışın son noktada ulaşmış olduğu bir mertebedir.¹⁴⁹ Sâmiha Ayverdi’ye göre her yaratılanın kendi yeteneği ölçüsünde bir vuslatı, özlemi bulunmaktadır. Aynı zamanda her varlık kendinden bir adım sonrasını arzulamaktadır: “Böcek olmak, ağaç olmaktan, belki o bir adımı atarak ileri geçiş demektir. Ama insan olmanın saâdeti, işte o, zirvenin ta kendisi idi.”¹⁵⁰

¹⁴⁸ Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, s. 80-81.

¹⁴⁹ Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, s. 95.

¹⁵⁰ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 24.

İKİNCİ BÖLÜM

SÂMİHA AYVERDİ VE KURGU EVRENİ

2.1. SÂMİHA AYVERDİ

Sâmiha Ayverdi, 25 Kasım 1905 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ramazanoğulları soyuna mensup olan Ayverdi'nin bir cediti yeniçeri, Macaristan'da şehit düşen Gül Babaya dayanmaktadır.¹⁵¹ Köklü bir aile içerisinde yetişmiş olan Ayverdi'nin şahsiyetinin şekillenmesinde anne ve babasının payı büyüktür. Ayverdi'nin anne ve babasının duygu, düşünce, yaşam tarzları birbirinden farklı olmasına rağmen onlardan edindiği birikimler zihninde yer etmiş, bir zaman sonra duygu düşünce yönüyle kendini geliştirmesine katkıda bulunmuş ve çok yönlü bir insan olmasını sağlamıştır. Ayverdi, anne¹⁵² ve babasının farklı mizaca sahip olduklarını şu şekilde anlatmıştır:

Babama gelince, dürüst bir insandı. Namuslu ve etrafına hayırhahtı. Bilhassa ne kendi haram lokma yer ne de bize yedirirdi. Ama annemin ağır ve saltanatlı içyapısı ile kıyaslanınca ortaya birbiri ile ölçülemeyecek iki ayrı tablo çıkardı. Zira babam kalender, zevk ehli, nüktedan ve hayatı hafifinden alarak gününü gün etmeyi, ciddi meselelerden uzak durmayı seven insandı. (...) Fakat yan yana çizilmiş iki ayrı hat gibi pek az noktalarda birleşerek hep mesafeli, hep birbirlerine uzak giderlerdi.¹⁵³

Babası, evinde sürekli olarak selamlık odalarında sohbetler düzenlemektedir. Bu sohbetlere Ziya Paşa, Cevad Paşa, Ahmet İzzet Paşa, Cenab Şehabettin'in küçük kardeşi Ali Nusret Bey gibi şahsiyetler katılmaktadır. Sâmiha Ayverdi, küçük yaşlardan itibaren katıldığı bu sohbetlerle sanat, edebiyat, fikir, toplum, siyaset gibi konularda bilgi sahibi olmuştur. Ancak bir zaman sonra bu sohbetler, Ayverdi'nin içinde bazı boşlukların oluşmasına sebep olmuş ve ruhunu bunaltmıştır. Açılan boşluğun yerine neyle doldurması gerektiğinin sorgulamasını yapan Ayverdi, ruhunda oluşan bu sıkıntıların sebebini manadan uzaklaşma, maddeye yakınlaşma olarak gördüğü Tanzimat zihniyetidir. Ayverdi'ye göre selamlık sohbetlerinin temelini oluşturan zihniyet madde

¹⁵¹ Sâmiha Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2006, s. 385.

¹⁵² Ayverdi; annesi için "son derece tok gözlü, mala mülke karşı müstağni, malik olduğu her şeye –evlatları hariç- hemen çıkarılıp atılacak bir iğreti libasmış gibi bakan insan" demektedir. Sâmiha Ayverdi, *Ne İdik Ne Olduk*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2007, s. 198.

¹⁵³ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 56.

iken, anne soyunu temsil eden manadır. Ayverdi de bir zaman sonra, annesinin dünyası olan mana dünyasını tercih etmiştir.¹⁵⁴ Ayverdi'nin yaşamının ilk yılları, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına rastlamaktadır. O dönemin toplumsal gelişim ve değişim aşamalarını yakından gözlemleyen Ayverdi, o yılların olumsuzluğunu zihnine kaydetmekle kendisini gelecekte geliştirebilecek bilgi birikimi oluşturduğunu şöyle belirtir:

O senelerin sonradan tahlilini yaptığım zaman, ucuzuna ve kolayına eğlenmeyi reddeden bir küçük dimağın, ileride develope edebilmek üzere, fotoğraf çeker gibi durmadan negatif levhaları tespit etmiş olduğunu ve asıl zevki bu hâfıza mahzenine istifler yapmakta bulmuş olduğunu fark ettim.¹⁵⁵

Sâmiha Ayverdi; yirmi iki yaşına gelene dek, Osmanlı coğrafyasında, Trablusgarp Savaşlarından Kurtuluş Savaşı'na kadar beş büyük savaş silsilesi görmüştür. Ayverdi, bu savaşların ailesini ve toplumu ne ölçüde etkilediğini derinden hissetmiş ve ayrıntılı bir biçimde gözlemlemiştir. Savaşların sonunda göç eden insanlar, onların çektikleri acılar ve sıkıntılı yaşamları onun zihninde silinmez izler bırakmış ve bu tarihe not düşülebilecek derecedeki önemli olay izlenimleri eserlerine yeri geldikçe yansımıştır.¹⁵⁶ Osmanlı'nın çöküşüyle beraber İstanbul'da her gördüğü "bir âbide, bir saray, bir mezar ve bir çeşmenin bu son artıkları, son iz ve eserleri"¹⁵⁷ Ayverdi'yi hüzünlendirmiştir. Bununla birlikte Ayverdi, hem imparatorluk geçmişine hem de Cumhuriyete sahip çıkmıştır.¹⁵⁸

Osmanlı Devletinin son dönemini gören Ayverdi, medeniyete yenilenme ve yeniden yapılanma gözüyle bakmaktadır. Ayrıca medeniyetin bir topluma ait olmadığını; kendini yenileyen, düşünen ve üreten her toplumun medenî olduğunu düşünmektedir. Ancak, batının maddeye dayalı medeniyet anlayışını Türk toplumunun bir kurtuluş yolu olarak görmesini de yadırgamaktadır. Ayverdi, aynı zamanda batıya ait unsurları alırken tarihî birikimi bir kenara koyup tamamıyla batıya göre hareket etmenin Türk toplumunun kimliğini değiştireceğini, köklü bir medeniyeti yok edeceğini

¹⁵⁴ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 54-153.

¹⁵⁵ İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul, 1999, s. XIV.

¹⁵⁶ Özcan Ergiydiren, *Hayâli Cihan Değer*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 88.

¹⁵⁷ Sâmiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmanı*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 197.

¹⁵⁸ Savaş Aygener, "Osmanlı Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011, s. 230.

düşünmektedir.¹⁵⁹ Ayverdi; şarkın ve garbın birbirlerini olması gerektiği şekliyle tanımadıklarını bununla birlikte her iki kutbun birbirini tanıdıklarını zannettiklerini ileri sürmektedir. Doğunun ruh ve manası ile batının madde ve tekniğinin uzlaşmasının ihtiyar dünyaya yeni bir nefes getireceği düşüncesini savunmaktadır:

Medrese, şarkı tanıdığını zanner; fakat ondan fersahlarca uzaktır. Siz de garbı tanıdığınızı sanırsınız; fakat garptan binlerce defa geridesiniz. Garp, bugün hakiki şark ruhuna hasret duyduğu fakat bir türlü tenezzül edip bunu îtiraf edemediği için hoşnutsuz, sinirli ve şaşkındır. Şark da, hakiki garp tekniğine ve maddeciliğine omuz silktiği için harap, yıkık, geri ve tasalıdır. Eğer ihtiyar dünya bir kurtuluş, bir kendine geliş hamlesine muktedir olabilirse, bu iki fikir kutbunu bir zıfak halvetine terk edip döl beklemelidir.¹⁶⁰

Ayverdi, en önemli sermaye olan insanın unutulduğunu, ihmal edildiğini, işlenmediğini, önemsenmediğini belirtmekte, insanı ilgilendiren, onu yücelten değerlerin de birer birer yok olmaya başladığını ifade etmektedir:

Faraza, bir âile kateşizmi; ibadet gibi büyüğü küçüğe, küçüğü büyüğe bağlayan kudsî râbitalar vardı. Yok oldu. Fertlerden fertlere geçen bir görünmez bağ, mîmârîsi muhabbet ve şefkat olan bir içtimâî yardımlaşma şûuru, bir hayat kâidesi vardı, yok oldu... Bir târihî gurur, bir gazâ ve şehâdet şevki vardı, yok oldu... Bir müşterek yenilmezlik inancı, destanlaşmış bir fütûhat alışkanlığı vardı, yok oldu... İlâ-yı kelimetullahı hayat gâyesi bilmiş bir vecd ve îman anlayışı vardı. Yok oldu... Evet, asırlarca Türk rûhunu yoğurup, beşerî-İlâhî zirveye yükselten o sırlı tılsım da yok olunca, bu esâsı, bir hayat felsefesi hâlinde insana ve cemiyet hayâtının bütününe sirayet ettirip sindiren o ana kuvvet, böylece yok olup gitti... Giderken de, kendisine bağlı bütün değerleri, beraberinde sürükleyip götürdü.¹⁶¹

Ayverdi yok olup giden değerlerden söz ederken Nurettin Topçu'da benzer şekilde "Gelişi güzel neyimiz varsa yıktık. Maksatsız şekilde enerjimizi harcadık. Avrupa'da ruh kuvvetleriyle içten yapılanı biz göz, kulak ve el kuvvetleriyle elde etmeğe çalıştık. Bize içimizden hayat veren kaynakları da kuruttuk. Bize şahsiyet ve

¹⁵⁹ Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, s. 225.

¹⁶⁰ Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, s. 78.

¹⁶¹ Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, s. 20-21.

hayat getirecek olan büyük aydınlık, bizi imansızlıktan kurtararak kendi ilmimize, kendi ahlak ve sanatımıza, bir kelime ile kendi şahsiyetimize kavuşturacak olan kuvvet ve irade, milletimizin yaratacağı metafizikten doğacaktır.”¹⁶² demektedir. Ayverdi; yok olan veya yıkılanları yeniden canlandırma adına eserlerinde insanları birbirine bağlayan görünmez bağları, ahlakı, toplumsal şuuru, fütüvvet anlayışı gibi nice konuları hassasiyetle işlemeye çalışmıştır. Necmettin Hacıeminoğlu da Ayverdi’nin eserlerinde insanın toplumda ve kâinatta olması gereken yerini, dini, sosyal ve kültürel konulardaki düşüncelerini “tekrara düşmeden” tekrar ettiğini şu şekilde açıklamıştır:

Sâmiha Ayverdi her eserinde kendini yenilemiş ve aşmıştır. Fakat fikir ve ilham kaynağına mutlak şekilde sadık kaldığı için, bu “yenileme” ve “aşma” hareketi bir “değişme” değil, bir “gelişme ve tekâmüldür”. Sâmiha Ayverdi, Türk milletinin dünü, bugünü, yarını hakkındaki fikirlerini; insanın cemiyet içinde ve kâinatta yerinin ne olması gerektiği hususundaki inançlarını bütün eserlerinde “tekrara düşmeden” tekrar eder. Bunun içindir ki, sanatkârın tek bir eserini okuyan, onun şahsiyeti hakkında bir fikir sahibi olabilir. (...) Bilhassa romanlarında yazar sessizce aradan çekilip kahramanlarını konuşturur. Daha doğrusu münakaşa ettirir. İki zıt görüş farklı kişiler tarafından müdafaa edilirken, okuyucu, sanatkârın da pek sezilmeyen yardımı ile, haklı ve doğru olan tarafa temayül gösterir. Hiç değilse, en azından, okuyucunun zihnine bir hakikat tohumu atılmış olur.¹⁶³

Sâmiha Ayverdi’nin tarih, felsefe, edebiyat, güzel sanatlar gibi alanlardan almış olduğu eğitim, onu fikir üretmeye, estetiğe, güzelliğe ve manaya yöneltmiştir. Ayverdi, küçüklüğünden itibaren okuduğu edebî eserlerle zihni alt yapısının oluşumuna zemin hazırlamıştır.¹⁶⁴ Küçük yaştan itibaren edebî eserleri okuyan, iyi derecede Fransızca bilen, doğu ve batı klasiklerini inceleyen Ayverdi; eserlerinde de Ahmed er-Rifâî, İbn Arabî, Mevlânâ, Yunus Emre gibi şahsiyetlerin yanında Sokrates, Eflatun, Bergson, Kant, Nietzsche, Bertrand Russel gibi batılı düşünürleri ele almıştır. Ayverdi’nin gençlik yıllarından itibaren özellikle etkilendiği, hatta has bahçesini Ahmed er-Rifâî, Mevlânâ, Yunus Emre gibi tasavvufî şahsiyetler oluşturmuştur. Aynı zamanda

¹⁶² Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s. 52.

¹⁶³ Necmettin Hacıeminoğlu, *Edebiyat Tahlilleri*, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 196.

¹⁶⁴ Banu Çiçek Kırzioğlu, *Sâmiha Ayverdi, Hayatı, Eserleri*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum, 1990, C. I, s. 18.

şahsiyetinin şekillenmesinde, eserlerinin ana fikrinde ve iletilerinde önemli katkısı olan Fatih'te Altay Ümm-i Ken'an Dergâhı şeyhi Ken'an er-Rifâî'dir. Ken'an er-Rifâî; doğu ve batı kültürüyle tasavvufî zevk ve inceliğiyle Ayverdi'ye bir takım hedefler belirlemiş, sözü edilen tasavvufî şahsiyetlerden etkilenmesini sağlamıştır. Ayverdi de 1938'de yayımladığı ilk eserinden itibaren hocası veya üstadıyla sohbet edencesine ondan edindiklerini eserlerine yansıtmıştır.¹⁶⁵ Ayverdi, kendisini “her düşünceye, her duyguya saygı gösteren bir ustanın çırağı ol[arak]”¹⁶⁶ görmekle beraber bu usta (Ken'an Rifâî) nın da insanlığın huzuruna kendini adadığını ve karanlıklara ışık tuttuğunu düşünmektedir:

Canlarını insanoğlunun selametine adanmış olan bu kurtarıcılardan biri de yirminci asra bir İlâhî rahmet olarak gelmiş bulunan Ken'an Rifâî ve gene bir mânevî sultan olan annesi Hatîce Cenân Hâtun'dur. Çevrelerine hikmet ve hakikat sâkîliği eden bu yücelerden yüce ana-oğul, beşeriyete İlâhî bir armağan, gönül karanlıklarını aydınlatan birer meşale idiler. Çevrelerine ve dolayısıyla insanlık âlemine olan büyük hizmetleri de, hayvânî kirler ile kararmış, ağırlaşmış, perdelenmiş kütleleri arıtmak, kesafetlerinden temizleyip ruhlaştırmak idi.¹⁶⁷

Ayverdi, Andre Duchemin isimli bir Fransız ile yaptığı mülakatında Kenan Rifâî Büyükaksoy hakkındaki düşüncelerinden söz etmektedir. Ayverdi'ye göre insanlığın türlü kusurlarının ve dünyaya ait bağlarının olduğu bir ortamda; Kenan Büyükaksoy'un bağı, kayıtsız şartsız yalnızca Yaratıcıya aittir. Ayverdi, Büyükaksoy'un yaşamını insanî temeller üzerine kurduğunu ifade etmektedir. Ayverdi'ye göre Büyükaksoy, insanlığa yaptığı tavsiyelerin her birini yaşamında uygulayan büyük insanlardan biridir:

(...) bu dünyada kazançların en büyüğü, yapılacak işlerin en değerlisi, “insan” bulmaktır. Mösyö [Kenan Büyükaksoy], beşer ayıplarının dalgaları ortasında, o ayıplardan berî olarak yaşayan tek insandır. Tek diyorum, Zira her iyi insanın da görüyoruz ki bu dünyaya, evlattan, şereften, paradan, hatta iyilik ve ibadet zevkinden olsun bir bağı var. Mösyö ise, kayıtsız ve şartsız, yalnız Allah içindir. Sonra şunu da söylemek isteri ki, insanlarga gerek kalemleri gerekse

¹⁶⁵ Kâzım Yetiş, *Sâmiha Ayverdi Hayatı ve Eserleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993, s. 5-7.

¹⁶⁶ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 52. Köşeli parantez “[]” içine alınan harf veya sözcükler de tezi hazırlayana aittir.

¹⁶⁷ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 90.

dilleri ile çok büyük ve kıymetli sözler söyler, beşeriyete çok şeyler vaat ederler; fakat bu sözler, pek çok defa, söylenmiş olmak içindir. Bildiklerini ve bildirdiklerini tatbik edemezler. Eğer büyük adamların hayatlarını tetkik edersek göreceğimiz budur. Fakat mösyö, yapmamış olduğu hiçbir şeyi tavsiye etmez ve yapmaktan çelindiği hiçbir şeyi teklif etmez. Hayatının temiz, kinsiz, intikamsız, hasetsiz ve tamamen insanî temellerin üstüne bina olduğunu seyretmek, insana haşyet ve hürmetten başka ne verebilir?¹⁶⁸

Eğitime büyük önem veren Ayverdi, insanın aldığı eğitimin onun “iyi” veya “kötü” olmasına neden olabileceği yönüne vurgu yapmaktadır. Yazara göre insanın faydalı ve olumlu bir birey olabilmesi için ruh terbiyesine gereksinim duyulmaktadır.¹⁶⁹ Ayverdi, yenilenme, kendini aşma veya toplumun karakterinin şekillenmesinde tasavvufî terbiyenin önemine dikkat çekmektedir. Ayverdi’ye göre bir toplumun terbiyesinde karakter yapısının oluşumunda gerekli olan malzeme ile insanın iç dünyası kurulur. Bununla beraber bir milletin geleceğinin yalnızca maddi varlıklarla ölçülemeyeceğini, sosyal ve medeni aheng için maddi değerler kadar mânevî değerlere de ihtiyaç olduğunu söyler.¹⁷⁰ Ayverdi’ye göre maddî açıdan tekâmül etmiş insanlar, ruhsal anlamda bir doyuma ulaşmadıkça tümüyle mutlu olamamaktadır. İnsanlığın ruh ve mana yönüyle tatminsiz oluşunun nedeni ise kendiyle ve Yaratıcısıyla bilişikliğini kesmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yazara göre maddi doyum elde etmiş insanların mutsuzluğu, huysuzluğu, kini, zaafı mânevî açlığın birer sonucudur:

Şu bir gerçek ki, insanoğlu refaha ve bolluğa kavuştukça ya ondan bıkar, ya da daha fazlasını ister. Mesela varlık ve dirlikten gına getiren milyonerlerin, milyarderlerin intihar etmeleri intihar etmeleri bu kabil anlaşılmiş hadiselerdendir. Keza gündeliği kırk lira olan bir işçiye seksen lira verseniz, bir müddet sonra yüz seksen istemesi yadırganmaz. Onun için ne maddî refah tam manasıyla beşerin yüzünü güldürür ne de maddî arzuları tatmin edilen kimse doymak nedir bilir. Asıl dava, bugün dünyanın, ruh ve mana bakımından tatminsiz oluşunda, kendi kendinden ve kendi yaratanından kesilmiş bulunmasındadır. Bütün sıkıntısı, huysuzluğu, derbederliği ve köklü nizamlara saldırışı, kini, serkeşliği ve ahlak zaafı, hep bu açlığının ve mânevî

¹⁶⁸ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 112.

¹⁶⁹ Ayverdi, *Millî Kültür Mes’eleleri ve Maârif Dâvâmız*, s. 160.

¹⁷⁰ Sâmiha Ayverdi, *Mektuplardan Gelen Ses*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2010, s. 13.

yoksulluğunun zarûrî ve tabii neticesidir. Keza, dünya için bu böyle olduğu gibi, bizim için de başka türlü değildir. İşte aynı çaresizlik yüzünden vahşeti arzulayan, hürriyetten tedirgin olan, mâide gibi hazır bulduğu nafakaya öfkelenen, istiklâlinin tadını çıkaramayan, onun için de kör baykuşun ağzına koşan serçe misali, esarete can feda eden kimdir, dersek, hür dünyanın huzursuz adamıdır, cevabını vermek icap eder. Şu halde, varlığı dirliği dolup taşmış, hürriyetle tok doyum olmuş fakat iç bünyesinde kıtlık almış yürümüş olan bu hasta adamı kurtarmak için ne yapmalıdır, diyecek olursak, kendine dönsün ve kendini yaratanla biliş tutsun, demekten başka ne söylenebilir?¹⁷¹

Ayverdi; gaybı bilme, gayba âşına olma veya onun sırlarını açığa çıkarmaya çalışma gibi herhangi bir gayesinin olmadığını belirtmektedir. Yazara göre asıl amaç; insanın bir beden içine girmeden önce nice mesafeler aldığını, ilminin, amelinin ve insanlığının yüz akı saadetinin İlâhî birliğin aşk durağında karar kılma olduğu hakikati doğrultusunda kendi insanlığının kadrini bilme, insana yakışmayan sıfatlardan arınmadır.¹⁷² Diğer taraftan Ayverdi, gayb ile bir şekilde temasa geçmek için bir metod geliştirmeye çalışmanın kötü bir eylem olduğundan söz etmektedir. Ayverdi'ye göre insanlığın gereksinimi, ahlakta ve insanlıkta kemâle ulaşmaktır:

(...) Kul neye müstehak ve lâyük ise ona mübtelâ olur. Bugün spiritualist fikirler bir sisteme, bir ilim metoduna sokulmuştur. Halbuki eskiden bizdeki cinci hocalar bunun çok âlâsını bilirlerdi. Fakat gaybla bir metod veya zorlayış vasıtasıyla temasa geçmek mezzum bir iştir. Bize lâzım olan ahlakta ve insanlıkta kemâldir.¹⁷³

Ayverdi, insan bedeninde dünyaya gelmeyi, sürecin başlangıcından sonuna kadar olan çetin zorluklarından dolayı olağanüstü bir durum olarak görmektedir. Milyonlarca insan adayı hücre arasından bilimin tam olarak çözemediği ve karmaşık olasılık hesaplarıyla bir ölçüde açıklanabilen “elenme” ve “seçilme” süreçleri sonucunda bir embriyo oluşması yazara göre çok ilginç ve önemli bir olaydır. Ancak insan bedeninde dünyaya gelmek tek başına yeterli değildir. İnsan olarak dünyaya gelmek bir “imkân”dır. Bundan daha önemli olan, insan kalıbında var edilen bu varlığın

¹⁷¹ Ayverdi, *Millî Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, s. 149.

¹⁷² Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 27-28.

¹⁷³ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 226-227.

içini insanî vasıflarla doldurabilmek, onu “kâmil bir insan” konumuna yükseltebilmektir:

Bir kere, insan olarak dünyaya gelebilmek imkânı, sıratı geçip cennete girmek kadar güçlü. Öyle ki milyonlarca sperm içinden ancak bir tanesi tıp dilinin ovum dediği dişi yumurta hücresi ile karşılaşacak ve her iki ayrı cins arasında, ilmin çözmeye muktedir olamadığı bir seleksiyon, bir seçme ve tercih yoluyla, o milyondan ancak tek yumurta, dölleme hadisesini meydana getirecekti ve tek sperm, bu çetin savaşı verip insan olma hakkını kazandıktan sonra, o birbirleri ile rekabet halinde yarışa girmiş olan milyonlarca tohum, bir bakıma ziyan olamaya mahkûm ediliyordu. (...). Bu kadar zor fakat şuurlu bir mücadeleden sonra yarışı kazanıp insanlık libasını giyen âdemoğlu, nasıl oluyor da rahîm olacağına zâlim oluyor, âdil olacağına gaddar oluyor, fazîleti bırakıp rezîleti seçiyor, şefkati sevgiyi hiçe sayıp kâtil, cânî oluyordu? (...) Öyle ki dünyaya gelmek nasibini, bir zaman için de olsa, kaybeden milyonlarca tohum içinde vuslat, nasıl tek hücreye nasip idiyse, insan olmak saadetini kazanmış milyonlarca beşer kütlelerinin içinde de yalnız “kâmil insan”, sebep ve kanunu bizce meçhul bir İlâhî imtiyaz ve takdir ile, madde libası giymiş o insan kalabalığının arasından seçilip ayrılıyor ve ezelde kendisine ısmarlanmış olan mana tahtına geçip oturuyordu.¹⁷⁴

Ayverdi'ye göre gerçekte Yaratıcıdan korkulmaz, Yaratıcı ancak sevilir. Dünyada insanın kendisinden başka korkulabilecek hiçbir varlık yoktur. Ayverdi'ye göre insanlığın kaderi, bilinçaltına biriktirdiği iyi veya kötü tohumlarda gizlidir. Bilinçaltını bir tarlaya benzeten Ayverdi, oraya ne ekilirse onun biçileceğini belirtmektedir. Bu nedenle Ayverdi, insanın kaderini yine kendi eylemlerinin oluşturduğunu düşünmektedir.¹⁷⁵ Diğer taraftan Ayverdi'ye göre inançlı olma, Yaratıcıdan çekinerek yaşama; gelenek ve görenek çerçevesinde olsa dahi insanlara faydalı olmaya katkı sağlayabilmektedir.¹⁷⁶ Ayverdi; yazdıklarından dolayı da kendisinin salt dindar bir kişilik olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ayverdi, insanda nefse dair pek çok eğilimin bulunduğunu belirtmekle beraber insanın

¹⁷⁴ Ayverdi, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, s. 25-26.

¹⁷⁵ Sâmiha Ayverdi, *Hatıralarla Başbaşa*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2008, s. 106-107.

¹⁷⁶ Sâmiha Ayverdi, *İbrâhim Efendi Konağı*, Kubbealtı Neşriyâtı, İstanbul, 2014, s. 211.

“güzel ahlak”¹⁷⁷ lı olmamasını ve bu nedenle etrafına verdiği zararı, vahşi hayvanların insanlara verdiği zararla eşdeğer tutmaktadır. Bu bağlamda Ayverdi’ye göre din, insanı hayvani sıfatlardan arındırarak gerçek manada insan olmaya yaklaştırmaktadır:

Beni yazılarımdan dolayı dindar buldunuzsa, herhangi bir müslümandan daha fazla ibadet eden bir kimse değilim. Esasen bence dindar adamla dinsiz adam arasındaki fark, dindarın ibadet itiyadına bağlı olmasından ibarettir. Dindar adam, sadakayı gösteriş, namazı riya için yapıp kıldıktan sonra bu işlerden kendisine bir mânevî temettü hâsıl edemez. Din odur ki, insanoğlunu, hamuruna vaz edilmiş olan hayvânî sıfatlardan temizler. (...) Karşınızdakinin hatırını rencide edip canını yakmanın, bir kedinin tırmığından ne farkı vardır? Keza komşumuza hile yapmanın bir tilkinin kurnazlığından ne farkı vardır? Demek ki insanlık ibadetten ibaret değil, belki hayvânî vasıflardan kurtulmuş.¹⁷⁸

Seksenyedi yıllık ömrünü Türk-İslam kültür ve medeniyetinin gelişimine hizmet etmek için adayın Sâmiha Ayverdi, bir kadir gecesi geldiği dünyadan yine bir kadir günü (22 Mart 1993) ebedi âleme göçmüş, ebedi istirahatgâhına da Merkez Efendi Kabristanı’ndan uğurlanmıştır.¹⁷⁹

Ayverdi; pek çok edebî türde, fikrî sahada kıymetli eserler meydana getirmiştir. Yazarın eserlerinde her geçen gün gelişen ve bütünlük arzeden bir duygu ve düşünce istikrarı bulunmaktadır. Ayverdi’nin dili ve üslûbu akıcı, hayal dünyası da zengin ve renklidir. Yazar, çeşitli konulardaki düşüncelerini hem açık hem de satırlar arasında eriterek ifade etmiş, en azından okuyucunun zihnine bir hakikat tohumu atma çabası gütmüştür.¹⁸⁰ Eserlerini -kendi tabiriyle- insanlığın aydınlanmasında bir araç olarak kullanma gayretiyle oluşturan Sâmiha Ayverdi, edebiyatın pek çok türünde eserler

¹⁷⁷ Adamın biri Hz. Peygambere dinin ne olduğunu sorar. Hz. Peygamber “güzel ahlak” şeklinde yanıtlar. Adam birkaç defa daha sorar. Her soruşunda Hz. Peygamber aynı yanıtı verir. Ayverdi’de eserinde anlattığı bu hadisten yola çıkarak “güzel ahlak”ı şöyle tanımlamaktadır: “Güzel ahlak, yalnız terbiye, nezaket, incelikten ibaret değildir. Güzel ahlak, koruyuculuk, yardım, iktisâdî, içtimâî, ticârî ve ahlakî her çeşit muamele ve münasebette dürüstlük, kollayıcılık, merhamet gibi faziletlerle bütünleşmek yolunda gayret kemeri bağlamaktır.” Sâmiha Ayverdi, *Hey Gidi Günler Hey*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2008, s. 196-197.

¹⁷⁸ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 138.

¹⁷⁹ Aysel Yüksel, Zeynep Uluant, *Sâmiha Ayverdi’nin Hayatı ve Şahsiyeti*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s. 27-33.

¹⁸⁰ Necmeddin Hacıeminoğlu, *Takdim Yazısı (Mesihpaşa İmamı içerisinde)*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2013, s. 5-7.

ortaya koymuştur. Ayverdi'nin zengin külliyyatındaki kitaplar¹⁸¹ ilk baskı tarihlerine ve konularına göre şoyledir:

Roman

Aşk Budur 1938
Batmayan Gün 1939
Ateş Ağacı 1941
Yaşayan l 1942
İnsan ve şeytan 1942
Son Menzil 1943
Yolcu Nereye Gidiyorsun 1944
Mesihpaşa İmamı 1948

Hikâye

Mabette Bir Gece 1940

Mensur şiir

Yusufcuk 1946
Hancı 1988
Dile Gelen Taş 1999

Biyografi

Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık 1951
Edebi ve Mânevî Dünyası İçinde Fatih 1953
Dost 1980

Otobiyografi

Bir Dünyadan Bir Dünyaya 1974

Portre

Abide şahsiyetler 1976

Deneme

İstanbul Geceleri 1952

¹⁸¹ Sâmiha Ayverdi Külliyyâtı, kubbealti.org.tr'den de yararlanılmıştır.

İthaf

İthaf lar 2002

Hatırat

İbrahim Efendi Konağı 1964

Hatıralarla Baş Başa 1977

Rahmet Kapısı 1985

Ne İdik Ne Olduk 1986

Bağ Bozumu 1987

Hey Gidi Günler Hey 1988

Küplüce'deki Köşk 1989

Ah Tuna Vah Tuna 1990

Ratibe 2000

İki Aşına 2003

Ezeli Dostlar 2004

Dünden Bugüne Ne Kalmıştır 2006

Arkamızdan Dönen Dolaplar 2007

Paşa Hanım 2009

O da Bana Kalsın 2013

Üç Günlük Dünya İçin 2014

Mektup

Misyonerlik Karşısında Türkiye 1969

Kölelikten Efendiliğe 1978

Let Us be Not Slaves But Masters 1979

Mektuplardan Gelen Ses 1985

Mektuplar 1- Belkıs Dengiz 2015

Mektuplar 2- Annemarie Schimmel 2015

Mektuplar 3- Nâzik Erik 2016

Mektuplar 4 - İlhan Ayverdi 2016

Mektuplar 5 - Sofi Huri, Safiye Erol, Nezihe Araz 2016

Mektuplar 6 - Kemal Yurdakul Aren 2016

Mektuplar 7- Vehbi Güneri 2017

Kültür Medeniyet ve Tarih

Boğaziçi'nde Tarih 1966

Türk Tarihinde Osmanlı Asırları I 1975

Türk Rus Münasebetleri ve Muharebeleri 1970

Milli Kültür Meseleleri ve Maarif Davamız 1976

Türkiye'de Ermeni Meselesi 1976

Kaybolan Anahtar 2008

Gezi Yazısı

Yeryüzünde Birkaç Adım 1984

Mülakat

Mülakatlar 2005

Makale

Ebabil Kuşları 2010

Günlük

Sinan'ın Günlüğü 2015

2.2. SÂMIHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNİ OLUŞTURAN ROMANLARI

2.2.1. Aşk Budur ya da Aşk Bu İmiş

Sâmiha Ayverdi'nin 1938 yılında yazdığı *Aşk Budur*¹⁸² romanı, yazarın *Mülâkatlar* adlı eserinde *Aşk Bu İmiş* olarak telaffuz edilmektedir. 4 Mayıs 1946'da yapılan söyleşide de Ayverdi; "İlk eserim olan *Aşk Bu İmiş*'i, o zaman okuyup da hislerimi rencide eden bir eserin reaksiyonu ile on beş günde yazmışım. Neşretmeyi de tasavvur etmezken sözünden çıkamayacağım bir büyüğümün arzusu netîcesi olarak neşrettim."¹⁸³ diyerek hem eserinin adını *Aşk Bu İmiş* şeklinde belirtmekte ve eserin ortaya çıkma sebebini anlatmaktadır. Yazar, romanın adını *Aşk Bu İmiş* olarak zikretse de romanın kapağında *Aşk Budur* olarak yazılmasını İsmet Binark; "Romanın iç kapağında eser adı 'Aşk Budur' şekliyle, dış kapakta ise 'Aşk Bu İmiş' ibaresiyle yer almıştır. Bunun sebebini, eserin bitiş cümleleri olan '*Aşkın, bu canlı belagatı genç*

¹⁸² Sâmiha Ayverdi, *Aşk Budur*, Marifet Basımevi, İstanbul, 1938, (*Aşk Budur* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır). Sâmiha Ayverdi'nin eserleriyle ilgili yapılan alıntılardaki bazı sözcükler, günümüz imlasına uydurulmuştur.

¹⁸³ Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 151.

adamın dudaklarınıkât'i bir hükümle kımlıdattı: İşte aşk bu imiş, canını aşka vermekmiş'(AB, s. 271) ifadesinde aramak icap edecektir.”¹⁸⁴ şeklinde açıklamaktadır.

Sâmiha Ayverdi'nin romanları, 1974 yılında yeniden gözden geçirilerek sadeleştirilmiştir. Ayverdi'nin kendi el yazısıyla olan eserleri *Ayverdi Enstitüsü Arşivi*'nde bulunmaktadır. Eserler, Ayverdi'nin sadeleştirmede istediği kriterler doğrultusunda yapılmış ve Ayverdi'nin geniş bir yetki verdiği İlhan Ayverdi gözetiminde çalışılmıştır. Ancak Aysel Yüksel eserler üzerine çalıştıkları bir günde Ayverdi'nin *Aşk Budur* romanının ikinci basımının yapılmasını istemediğini sözlü olarak Yüksel'e bildirmesi üzerine bu eserden sonra yazılmış olan *Batmayan Gün* romanı külliyyatın birinci kitabı olarak adlandırılmıştır.¹⁸⁵

Sâmiha Ayverdi'nin romanlarında beşeri sevginin İlâhî aşkla sonlanarak insanı erdiren ve olduran örneklerine genellikle rastlanmaktadır.¹⁸⁶ Bu eserlerinden biri olan *Aşk Budur* romanı, insanın benliğinin aşkla geçirdiği merhaleleri ve nihayetinde insanın bütün varlığının beşeriyetten fenâya geçişini anlatmaktadır. Ancak beşeriyet sevgisinden İlâhî aşka iltica etmede Ayverdi: “... Bugün doğu da batı da kendilerini gerçek bir revizyona tâbi tutacak ve fikir zembereğini zamanın şartlarına göre ayarlayacak bir merkezî insanın yokluğundan muzdariptir. Kendi kendinden kopup dışa taşan, dağılıp parçalanan insanı, vahdete ircâ edip kendi kendine yaklaştıracak ve birlik noktasında toplayacak bu merkezî otoriteye ihtiyaç büyüktür.”¹⁸⁷ derken insanın kendini bulmasına yardımcı olabilecek bireyleri de eserinde bulundurmaya ihmal etmemiştir.

Aşk Budur romanında Milattan Önce, Arabistan'da Hayre Hükümdarı Üçüncü Menzer dönemi anlatılmaktadır. Eserde, Roma ve Bizanslılarla yarışacak kadar bir güçte olan ve putperestlik inancının yaygın olduğu Hayrelilerden söz edilmektedir. Roman, saray ve çevresinde geçmektedir. Hükümdarın başhekimi Hamza; amcası -aynı

¹⁸⁴ İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1999, s. 5; Yasemin Akdeniz, “Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Dini ve Mânevî Unsurlar”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,(Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010, s. 76.

¹⁸⁵ Aysel Yüksel, *Takdim Yazısı*, (*Batmayan Gün* içinde), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2012, s. 8.

¹⁸⁶ Mehmet Demirci, *Takdim Yazısı*, (*Son Menzil* içinde), Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2014, s. 7.

¹⁸⁷ Sâmiha Ayverdi, *Milli Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2006, s. 233.

zamanda sarayda iyi bir konumda bulunan- Zeyyad'ın kızı Meryem'e âşıktır. Ancak Meryem bu aşka kayıtsızdır. Hamza'nın Meryem'e olan aşkını hemen herkes bilir. Herikisi de hükümdar tarafından sevilip korunurlar. Ülkeyi ziyarete gelen Bizans büyükelçisi Meryem'i eşi yapmak düşüncesiyle hükümdardan ister. Ancak hükümdar, elçiye Meryem'i vermez; diğer taraftan ülkelerinin ilişkilerinin de bozulmasını istemez. Bunun üzerine Hamza ile Meryem'i kısa bir zaman içinde evlendirir. Ancak bu evlilik sadece resmiyetten ibarettir. Hamza evlendikten sonra Mısır hükümdarını sağlığına kavuşturmak için Mısır'a gönderilir. Meryem'den dört ay ayrı kalan Hamza'nın ona olan aşkı daha da artar. Ancak Meryem, Hamza'yı sevmez. Öte yandan Meryem; şahsî dünyasında yaradılışın sırrını öğrenme, hayatın muammasını çözmeye yönelik arayışlar içerisindedir. Hamza, Mısır'dan dönmeden Ömer isminde Hayreli bir esir ile tanışır. Ömer, kendisinin başkalarının anlayacağı anlamda esaret yaşadığını, fakat kalbinin ve gerçek varlığının herkesten hür olduğunu; kendisinin, ruha aman vermeyen ve onu çürütmeye çalışan can alıcı düşmanla uğraştığını söylemesi Hamza'nın dikkatini çeker. Hamza, Mısır hükümdarından Ömer'in azledilmesini ister. Ömer, Hamza'ya insan olmanın gerçek anlamını öğreten Yusuf adında bir aşiret reisinin varlığından söz eder. Hayre'ye döndüklerinde Yusuf ile irtibata geçen Hamza ve Meryem, Yusuf'un anlattıklarının etkisi altında kalırlar. Yusuf; etrafına faydalı olmak için uğraşan, varlıklı bir aileye mensup olmasına rağmen sade yaşayan bir insandır. Hamza, Yusuf'un anlattıkları ile tasavvufî anlamda bir yere kadar gelerek beşeri aşktan kurtulamazken; Meryem önce Yusuf'a duyduğu saf ve masum aşkın sonrasında İlâhî aşkın cezbesine kapılır. Meryem; bu serüven içerisinde aşkın değişik hallerini yaşar ve aradığı soruların cevaplarını bu zorlu ve karmaşık yolculukta bulur. Romanın sonunda Yusuf, hükümdar tarafından bir yere gitmek üzere görevlendirilir. Bunu duyan ve Meryem'in de Yusuf'a olan aşkından haberdar olan Hamza, Meryem'i Yusuf'a götürmek ister. Ancak Meryem gitmeye razı olmadığı gibi ondan da ayrı olmayı bir an olsun düşünemez. Hamza'nın Yusuf'un gideceğini tekrarlaması üzerine Meryem, aniden ölür. Hamza'da ne yapacağını bilemez halde çöllere doğru koşar.

Yukarıda özetle verilen ve klasik *Leylâ ile Mecnûn* hikâyesini andıran olaylar zinciriyle insanın aşk aracılığıyla evrilme ve olma serüveni işlenmiştir.

2.2.2. Batmayan Gün

İnsanın benliğinin aşkla geçirdiği; arayış, yüzleşme, kendini bilme, Yaratıcıya ulaşarak sonsuzluğa erme, onunla bütünleşme gibi ¹⁸⁸ tekâmül süreçleri Sâmiha Ayverdi'nin 1939 yılında yayımlanan *Batmayan Gün*¹⁸⁹ romanında da ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Madde, mana, ruh, rehber, aşk, kendini bilme gibi konular; genellikle roman kahramanlarının kendi aralarındaki konuşmaları veya mektupları aracılığıyla okuyucuya aktarılmaktadır. Romanda “Eğer insan hakikat görücü gözle bakarsa aradığı da kendi, avladığı da kendi olduğunu görür.” (BG, s. 63) diyen İrfan Paşa'nın ve “Hakiki ideal, kendini bilmektir Aliye... Zira kendini bilen, en yüksek hedefe varmış demektir.” (BG, s. 170) diyen Prof. Kerim Bey'in rehberliğinde Aliye'nin mânevî gelişim süreçleri işlenmektedir. Yüksel'e göre Ayverdi, romanlarını tasavvufî bir yaklaşımla ele almakta; kendisine önemli ölçüde tesir eden üstâdı, Ken'an Rifâî'yi okuyucularına tanıtmak istemektedir. “Batmayan Gün'ün İrfan Paşa'sı hocası Ken'an Rifâî'nin yetişkinlik, Kerim Bey ise gençlik yıllarından birçok çizgiler taşı[maktadır]”¹⁹⁰ Yazar, romanında sadece üstadının fikirlerini vermekle kalmamış; Kenan Rifâî'nin görüşleriyle uygunluk gösteren Mevlânâ, Yunus Emre, İbn Arabî, Kant, Eflâtun, Sokrat, Marc Orel, Corneille gibi şahsiyetlerin görüşlerine de yer vermiştir. “Mana önünde sûret zebûndur; yani sûreti tahrik eden manasıdır. Mana nasıl isterse öyle eder sûret...” (BG, s. 37) diyen Ayverdi, mananın maddeye üstün olduğunu; dışı (sûreti) idare edenin mana (iç) olduğunu ifade etmiştir. Ayverdi; romanında insanın bedeninin mana ile dolmadığı takdirde cesetten ibaret olduğunu, mananın da ruhu tasaffi etmekle oluşabileceğini ileri sürmektedir. Ruh, kalbi tasaffi ettirmenin yolunun da sadece aşktan geçtiğini göstermeye çalışmıştır.

Romanda emekli diplomat Sezâî Bey'in üç çocuğundan biri olan Aliye, yirmi dört yaşlarında bir genç kızdır. Babasının yurtdışı görevlerinden dolayı tahsilini tamamlayamayan Aliye, anne ve babasıyla birlikte babasının emekliliğinden sonra büyük babası İrfan Paşa'dan kalan Boğaziçi'ndeki köşke taşınırlar. Babasından çok

¹⁸⁸ Yasemin Alper, “Sâmiha Ayverdi'nin Aşk Budur! Romanında İnsanın Tekâmülü ve Dönüşümü: “Bireyleşme, Kendini Gerçekleştirme, Benötesi”, *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/7, 2017, s. 34-35.

¹⁸⁹ Sâmiha Ayverdi, *Batmayan Gün*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2012 (*Batmayan Gün* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

¹⁹⁰ Yüksel, *Takdim Yazısı*, (*Batmayan Gün* içinde), s. 8.

büyük sevgi ve ilgi gören, aynı zamanda da annesinin sevgisinden mahrum olan Aliye “...babasının basit ve dümdüz ruhunu, anasının sahte ve boş hislerini atlayarak, büyük babasının mizacının, duygu ve kabiliyetlerinin mirasçısı olmuş[tur]” (BG, s. 11). Aliye’nin annesi; gösterişi seven, çocuklarıyla ilgilenmekten ziyade etrafla daha fazla alâkadar olan bir kişiyken babası; çocuklarıyla özellikle de Aliye’yle -Aliye’nin çocukluğunda yaşadığı bir rahatsızlığından dolayı- daha fazla ilgilenen, sade bir hayat yaşamaktan hoşlanan biridir. Aliye, bu köşke taşındıktan sonra büyük babasının kütüphanesinde uzun süre vakit geçirmeye başlar ve ondan kalan notları okur. Bu okumalar, Aliye’nin iç dünyasının değişmesine neden olur. Aliye, bu kütüphanede bulunan ve İrfan Paşa’nın çizdiği bazı resimlerden etkilenir. Bu resimlerden birisi, *Aşk ve Bakış* adını taşımaktadır. Bu resimde yirmi üç yaşlarında bir tıbbiyelinin fotoğrafı ile portresi bulunmaktadır. Aliye; dedesinin notlarını okumaya başlayınca bu resmin, adı “K” harfiyle belirtilen birine ait olduğunu anlar. Bu arada sürekli madde, mana, ruh, insan gibi kavramları sorgulamaya çalışır ve İrfan Paşa’nın notlarından çok fazla etkilenir. Aliye, tahsilini tamamlamak üzere yurtdışına gideceği için yakın arkadaşlarını köşkte ağırlamak ister. Annesi Fikriye Hanım da bu durumdan istifade ederek komşularını köşke davet eder. Davet günü Aliye ve yakın arkadaşı Selma; Cevat ile Hüsnü adlarındaki doktorlarla tanışır. Hüsnü Bey; Aliye’nin güzelliğinden etkilenir fakat Aliye ile fikirleri uyuşmadığından Selma ile yakınlaşır. Davet gecesinden sonra Aliye; yeni tanıştığı bu insanlarla görüşmeye başlar. Cevat Bey, sürekli olarak hocası Prof. Kerim Bey’den bahseder. Cevat Bey’i etkileyen, yol gösteren hocası yurtdışında görevdedir. Aliye’nin yurtdışına gitme vakti gelir. Arkadaşı Selma, âni bir kararla Hüsnü Bey’le evlenmeye karar verir. Aliye, bu durumu pek fazla içine sindiremeye de arkadaşının bu kararına saygı duyar. Aliye, yurt dışına giderken yanına büyük babası İrfan Paşa’nın notlarını da almayı ihmal etmez. Babası, Aliye’den ayrılacağı için çok üzgündür, ancak bu durum annesini pek etkilemez. O, dâhil olduğu yeni çevreyle ilgilenme peşindedir.

Aliye, yurt dışında bir aile pansiyonunda kalır. Derslerine devam ederken ruhi gelişimine katkı sağlayan İrfan Paşa’nın notlarını okumaya devam eder. Bu notlardan “K” diye bahsettiği kişinin doktor olduğunu da öğrenir. İrfan Paşa “K”den hocaların hocası olarak bahsetmiştir. Aliye, babasına devamlı mektup yazar. Bir mektubunda babasına, henüz tanışmadığı komşuları olan Kerim Bey’in Feyzi adında bir oğlu

olduğundan onunla da aynı pansiyonda kaldıklarından bahseder. Feyzi'nin çok hassas, ince yapılı biri olduğunu ve iyi anlaştıklarını söyler. Bir gün Aliye ile Feyzi, okul dönüşü Kerim Bey'le yolda karşılaşırlar. Kerim Bey, oğlu Feyzi'nin ziyaretine gelmiştir ve on beş gün oğlunun yanında kalacaktır. Aliye, Kerim Bey'i görünce büyük babasının kütüphanesinde bulunan tablodaki resmin sahibi olan "K" olduğunu anlar ve sanki yıllardır tanıyormuş gibi bir duyguya kapılır. Kerim Bey, Aliye'nin büyük babası İrfan Paşa'yla olan irtibatından bahseder ve İrfan Paşa'nın kendisinin hocası olduğunu söyler. Kerim Bey, İrfan Paşa'ya göre kendini bilen ender bir şahsiyettir. İrfan Paşa'nın yazdıklarından çok etkilenen Aliye; bu okumalarla manevî anlamda bir yere kadar geldiğini, bundan sonra bir adım dahi öteye gidemediğini anlar. Ancak Aliye, Kerim Bey'i dinledikçe ruhsal olarak farklı bilinç hallerine bürünür. Kerim Bey, Feyzi ve Aliye her akşam bir araya gelerek sohbet ederler. Bu sohbet, Aliye'nin hakikati anlamasına ve aşkı bularak kendi olmasına yardımcı olur. Aliye, Kerim Bey'le bir araya geldikten sonra babasına mektup göndermeyi ihmal eder. Aslında babasına bütün duygularını, yaşadıklarını ayrıntılı bir şekilde yazsa da bir türlü yazdıklarını göndermeye cesaret edemez. Aliye, Kerim Bey'in gideceği gün rahatsızlanır. Kerim Bey ve Feyzi, Aliye için bir hemşire tutar ve bir yandan da onunla ilgilenirler. Babası, Aliye'den bir türlü haber alamaz. Nihayet bir şekilde Aliye'nin rahatsızlandığını öğrenir ve hemen yanına gitmeye karar verir. Aliye, rahatsızlanmadan önce babasına yazdığı ama göndermediği mektuplardan birinde Kerim Bey'e olan aşkını itiraf eder. Bu mektubu gören Feyzi; babasına vermekte mahzur görmez. Çünkü babası; her ne kadar evli olsa da Kerim Bey'in karısı Ulviye Hanım, Feyzi'ye göre bir üvey annedir. Aliye, bu aşkı Kerim Bey'in öğrendiğinden haberdar olur. Aliye; açıkça aşktan bahseder, ama bu aşk ona göre İlahîleşmiştir. Aliye, cismani bir aşktan söz etmez, bu aşkın sonsuzluğu üzerinde durur. Aliye'nin babası, onu İstanbul'a götürmeye gelir. Sağlığı biraz daha yerine gelen Aliye, Feyzi'yi de İstanbul'a gitmeye ikna eder. İstanbul'a döndüklerinde Aliye; Selma'nın bebek beklediğini, Hüsnü Bey ile de sıkıntılı bir evlilikleri olduğunu öğrenir. Hüsnü Bey'in Aliye'ye ilgisi hâlâ devam etmektedir. Bu ilgi aslında tanıştıkları güne dayanmasına rağmen karısı Selma'ya Aliye'den nefret ediyormuş görüntüsü vermiştir. Hatta Kerim Bey ile Aliye'nin aralarında bir ilişki olduğuna dair bir söylenti yaymaya çalışmıştır. Aliye'nin tedavisi devam ederken iğnelerini yapan Hüsnü Bey, Aliye ile Kerim Bey'in konuşmalarına, yakın durmalarına tahammül edemez. Bunun

üzerinde durmayacak kadar ruhunu saflaştırmış olan Aliye, Kerim Bey vasıtasıyla tezahür eden aşk ummanında yok olduğunu düşünmektedir. Bir akşam Kerim Bey'in köşkünde Feyzi'nin gelişini kutlamak maksadıyla verilen davette Hüsnü Bey, Aliye'ye olan aşkını itiraf eder. Aliye; Hüsnü Bey'in aşkının süflî, kendisinin Kerim Bey'e duyduğu aşkın ise ulvî olduğunu söyler. Bu hakikatleri duymaya tahammül edemeyen Hüsnü Bey, elindeki zehirli enjeksiyonu Aliye'ye batırmaya çalışır. Selma; kocası Hüsnü Bey'in elindeki enjeksiyonu fark etmesi ve Aliye'yi öldürdüm demesi üzerine onun Aliye'yi öldürdüğünü düşünür. Selma'nın şiddetli tepkisi sonucunda Hüsnü Bey; önce Selma'yı, ardından da kendini vurur. Kerim Bey ile Feyzi, Aliye'yi bulduklarında onun baygın olduğunu görürler. Hüsnü Bey, sarhoş olduğu için zehirli enjeksiyonu tam yapamaz ve Aliye'ye verdiği zehir deri üstünde kalır. Yaralanan Selma ise akıl sağlığını yitirerek hastaneye yatırılır. Aliye'de eski sağlığına kavuşacağını öğrenir ve Feyzi'ye, Kerim Bey'in manasına can verdiği gibi kendisini ölümden de kurtardığını söyler.

2.2.3. Yaşayan Ölü

Sâmiha Ayverdi'nin 1942 yılında yayımlanan *Yaşayan Ölü*¹⁹¹ romanında gölgesiyle sarmalanmış insanın zaaflarından kurtuluş mücadelesi anlatılmaktadır. Ayverdi'ye göre beşeri arzularının tutsağı haline gelebilen insanın bir "aşk güneşi"ne (YÖ, s. 134) gereksinimi bulunmaktadır. Romanda maddî doyumunu elde etmesiyle tatmin olunamayan insanın sade yaşamda bulunduğu his ve hâl değişimiyle hakikati arayış çabaları ortaya konmaktadır. Aşkla temizlenmenin itminana erdirdiğinin düşünüldüğü romanda insan, ölmeden evvel ölü olarak gerçek yaşamı bulmaktadır.

Varlıklı bir aile içinde yetişen Leylâ, İstanbul'dan Konya'ya bir öğretmen olarak gider. Arkadaşı Seniye de Ekmel Haydar adında bir yazar ile evlenir. Leylâ, bu evliliği pek fazla tasvip etmediğinden iki yıl kadar görüşmezler. Birbirlerine sevgiyle bağlı olan Leylâ ile Seniye; uzun bir aradan sonra Leylâ'nın yazdığı mektup üzerine yeniden görüşmeye başlarlar. Yazdıkları mektuplarda görüşmedikleri zaman diliminde nelerle meşgul olduklarını, sıkıntılarını anlatırlar. Seniye'nin yazdığı mektuplar, yalnızca Ekmel Haydar ile ilgilidir. Seniye, Ekmel Haydar'a büyük bir aşk ile bağlıdır. Ancak onu herkesten, her şeyden kıskanır. Seniye'ye göre Ekmel Haydar, samimi ve hakiki bir

¹⁹¹ Sâmiha Ayverdi, *Yaşayan Ölü*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2001 (*Yaşayan Ölü* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

insan olması yönüyle herkesin onda kendinden bir parça bulduğu bir insandır. Ancak Seniye, Ekmel Haydar'a olan aşkının tüm inceliklerine vakıf olamadığını, onu tamamıyla tanımadığını ve ona yetmediğini düşünerek üzüntü duyar. Leylâ ise aşkı, insanlığın başına musallat olan sahte bir his olarak gördüğü için Seniye'nin Ekmel Haydar'a olan aşkını yadırgar. Leylâ'nın Mâcîd adında biriyle kısa süreli evliliği, kendini sevgiye, aşka kapatmasına neden olur. Çevresindeki menfaate dayalı ilişkilerden bunalarak İstanbul'dan ayrılan Leylâ, İstanbul'dayken tanıştığı Ayşe adındaki kişiyle Konya'da karşılaşınca yıllardır özlemine duyduğu sade ve mütevazı yaşamı tanıma fırsatı bulur. Büyükbabası ve büyükannesiyile birlikte yaşayan Ayşe, Leylâ'yı evine davet eder. Leylâ, Ayşe'nin yaşadığı sade ve mütevazı ortamdan etkilenir. Ayşe'nin hattat olarak tanınan büyükbabası Gerçek Çelebi, Leylâ'nın üzerinde derin etkiler bırakmaya başlar. Leylâ, o zamana kadar üzerinde durmadığı iç âleme özgü konular üzerinde düşünmeye başlar. Leylâ'ya göre Çelebi; mütevazılığın, huzurun temsilcisidir. Leylâ, Çelebi'nin aşk vasıtasıyla ruhsal olgunluğuna ulaştığına kanaat getirir ancak kendisinde ne aşkı ne de aşkın erdiren gücünü hisseder. Arkadaşı Seniye'nin eşiyile beraber Konya'ya ziyaret amaçlı geldikleri bir gün, Çelebi'nin evinde çalışma odasını bölen kilim perdenin ardında Ayşe ile bir erkeğin konuşmalarına şahit olur. Bu konuşmalardan Ayşe'nin Ekmel Haydar'a aşkla bağlı olduğunu anlar. Leylâ, bir yandan Seniye'ye diğer taraftan Ayşe'ye acımaya başlar. Bir müddet sonra Leylâ, Ayşe'nin aşkının mânevî boyutlu olduğunu düşünür. Ekmel Haydar'ı ilmi çalışmaları konusunda her ne kadar takdir etse de yine de ona karşı olumsuz duygular besleyen Leylâ, Ekmel Haydar ile Seniye aracılığıyla tanıştığında bir hayal kırıklığı yaşar. Leylâ, Ekmel Haydar hakkında tasarladığı tüm kötü düşüncelerden sıyrılır. Leylâ, Seniye ve Ekmel Haydar, Ayşe'nin evinde bir müddet bir araya gelirler. Leylâ, Ayşe ile Ekmel Haydar'ın aşklarına yakından tanıklık eder. Bu aşkın ulvi bir aşk olduğunun farkına varır. Diğer taraftan aşkı küçümseyen Leylâ, kendisinin de Ekmel Haydar'ı sevdiğini kendi kendine itiraf eder. Bu duygularını kimseye belli etmemeye özen gösteren Leylâ, Ekmel Haydar'a olan aşkını ruhi tekâmülü için bir araç olarak görür. Çelebi, Leylâ'ya aşkla ölmeyi bilenlerin, ölmeden önce ölenler olduğu öğretisine hazırladığından Leylâ, aşkla ölmek gerektiği bilincine varır. Seniye ve Ekmel Haydar, Konya'dan ayrıldıktan sonra Leylâ da Ayşe gibi bir aşkla acı çekerek ruhi olgunluğa erişmekte olduğunu hisseder. Çelebi'nin rehberliğinde bazı aşamalar kat eden Leylâ, henüz tamamıyla

“ölmeden önce ölme” öğretisini yaşamında uygulayamamıştır. Bir zaman sonra Seniye ile Ekmel Haydar’ın bir kızı olduğu haberini alan Leylâ, kısa bir süre sonra da Seniye’nin öldüğünü öğrenir. Ekmel Haydar kızıyla beraber Leylâ’nın büyükannesinin yaşadığı İstanbul’daki köşklerinin yanındaki köşke taşınır. Leylâ bu duruma bir yandan sevinse de bir yandan da ondan uzak durma adına bir türlü İstanbul’a gitmez. Ancak Leylâ, büyükannesinin rahatsızlığını öğrenince İstanbul’a gitmek zorunda kalır. Leylâ, köşke geldiğinde Ekmel Haydar, onu ziyarete gelir ve Seniye’nin ölmeden önce Leylâ’ya verilmek üzere bir mektubu olduğunu söyler. Seniye, mektubunda Leylâ’nın Ekmel Haydar’ı sevdiğini farkettiğini, onunla evlenmesini ve çocuğuna da onun bakmasını ister. Ancak Leylâ, arkadaşı Seniye’nin bu isteğinin Ayşe ile Ekmel Haydar’ın aşklarını öğrenmesi sonucu gösterdiği kıskançlık duygularından kaynaklandığını düşünür. Leylâ, Ekmel Haydar’a bir başkasıyla evleneceği için bu teklifi kabul edemeyeceğini söyleyerek Seniye’yi amacına ulaştırmaz. Leylâ, Ekmel Haydar’a Ayşe ile evlenmesini söyleyerek insanların erebileceği son tekâmül aşamasına ulaştığını, yaşayan bir ölü olduğunu ortaya koyar.

2.2.4. Ateş Ağacı

Sâmiha Ayverdi’nin *Ateş Ağacı*¹⁹² romanı, 1941 yılında yayımlanmıştır. Roman, başkahramanı Cemil’in ağzından anlatılmaktadır. Romanda bir Leylâ ile Mecnûn anlatısı gibi; birbirini bulan ve tamamlayan Cemil ile Juliette’in aşk aracılığıyla maddenin ve benin ötesine geçmeyle aşkın İlâhî aşka evrilme serüveni anlatılmaktadır. Yazara göre insanların pek çoğu, ağacından olgunlaşmadan koparılan ham bir meyve gibidir. Yalnızca olgunlaşmış meyvenin tam lezzetini içinde barındırdığını belirten Ayverdi, elle tutulamayan, gözle görülemeyen lezzetin hakiki manayı bulmakla elde edilebileceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte romanda her ilim sahibine türlü türlü isimler verilmektedir. Ancak yazara göre her ilim sahibine kolay kolay insan denmemektedir. Yazar, insanın insanlık sıfatına layık olabilmesinin şartının hayvanlık duygularını kontrol altına almasına bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, yüzyıllar boyu insanın iç dünyasının tekâmülüne gösterdiği hassasiyeti yetersiz bulmaktadır. Bununla beraber her insanda var olan mananın da kendi kabiliyeti ölçüsünde geliştiğini

¹⁹² Sâmiha Ayverdi, *Ateş Ağacı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2014 (*Ateş Ağacı* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

belirtmektedir. Yazar, romanında insanın; güzelliğe, servete, makama, bilgiye sahip olsa da mana ile dirilmedikçe cansız bir varlıktan ibaret olduğu vurgulamaktadır.

Romanda çok küçük yaşta anne ve babasını kaybeden Cemil, amcası tarafından yetiştirilir. Maddi açıdan iyi bir durumda olan Cemil, iktisat ve hukuk doktorasını yurt dışında tamamlar. Türkiye'ye döndüğünde amcasının isteği üzerine bir bankada çalışmaya başlar. Amcası, hırslarını Cemil üzerinde tatbik etmek ister. Her geçen gün amcasının Cemil üzerindeki hırsları artar. Onu hem devlette üst mevkilerde görmek, hem de zengin bir kızla evlendirmek ister. İstanbul'da yaşadığı ortamdan sıkılarak Bursa'ya bir ilkokul öğretmeni olarak gider. Amcası bu duruma çok büyük tepki gösterse de Cemil kararından vazgeçmez. Bursa'ya geçmeden önce kendi muhitinde tanıdığı kızlardan farklı gördüğü akrabalarından Kadriye ile evlenir. Cemil, bebek bekleyen Kadriye'yi İzmir'de babası ve annesinin yanında bırakır. Bursa'da bir yaşam alanı oluşturduktan ve bebek doğduktan sonra Kadriye'yi Bursa'ya getirmeyi düşünür. Bursa da Salih adında bir yardımcıyla birlikte yaşamaya başlayan Cemil, yavaş yavaş kendine bir ortam oluşturmaya başlar. Gösterişli bir İstanbul yaşantısından bunalmış olan Cemil'e Bursa'daki sade yaşantı iyi gelmeye başlar. Bir zaman sonra babasının arkadaşı olan Bursa valisinin akşam toplantılarına katılmaya başlar. Bu durum, çok arzu ettiği bir şey olmamasına rağmen valiyi kıramaz. Okul saatlerinin dışında da çoğunlukla yine babasının arkadaşlarından biri olan kitapçı İzzet'le görüşür. Yaşamını okuyup yazmakla geçiren Cemil, kâinat, insan, madde, mana gibi konular üzerinde düşünmeye başlar. Bu arada bir kızı olur. Amcasını da bu konuda bilgilendiren Cemil, amcasıyla arasındaki buzları da bu sayede eritir. Bir gün vali, Cemil'e şehre gelecek olan Fransız jeolog aynı zamanda gazeteci birine on gün boyunca refakat etmesini ister. Mudanya'ya gelecek misafiri karşılamaya giden Cemil, bu kişinin bir bayan olduğunu görür. Juliette Maurain adındaki jeolog, güzelliği ile Cemil'i etkiler. Bursa'da birkaç gün birlikte dolaşan Cemil ile Juliette her fırsatta, madde, mana, ilim, aşk gibi konular üzerine konuşma yaparlar. Cemil, Juliette'den etkilendiğinin farkına varır. Eşi Kadriye'yi ve bebeğini düşünerek Juliette'den uzak kalması gerektiğine karar verir. Bu nedenle daha sonraki gezilere Juliette refakat etmesi için yardımcısı Salih ile Fransızca bilen bir kişiyi ayarlar Ancak iki gün sonra Cemil, Juliette'in isteği üzerine onu atla dağ gezintisine çıkarmak zorunda kalır. Juliette, atını hızla sürerken atıyla birlikte yuvarlanır. Cemil, Juliette'nin öldüğünü zannederek ona sarılır ve onu öper. Juliette'ye âşık olduğunu

düşünen Cemil, ızdırapla ona sarılmayı sürdürür. Birden kendine gelen Juliette, ufak sıyrıklarla kurtulur. Gezisini yarıda keserek ülkesine dönmeye karar veren Juliette’i Cemil ikna edemez. Ancak Juliette, yola çıktığında rahatsızlanınca şoför tarafından Cemil’in evine getirilir. O gece uzun bir süre aşklarından konuşan Cemil, birdenbire okumaya fırsat bulamadığı telgrafi görür. Telgrafla Kadriye’nin sabah saatlerinde bebeğiyle beraber Bursa’ya geleceklerini öğrenen Cemil, Juliette’in ısrarıyla okuduğu telgrafi açıklamak zorunda kalır. Bu durumu öğrenen Juliette, Cemil’e kendisini Mudanya’ya ülkesine gitmek üzere bırakmasını, Mudanya’dan da Kadriye ve bebeğini almasını söyler. Cemil, uzaklık-yakınlık gibi kavramların aşk için geçerli olmadığını, artık aşkın kendisi olduğunun farkına varır.

Cemil ile Juliette’in yaşadıklarının üzerinden iki yıl geçer. Kızı Cihan iki yaşındadır. Eşiyle İstanbul’a taşınan Cemil, bir bankanın hukuk müşavirliğini yapar. Bir gün çalıştığı yere Fransa’dan biri gelir. Cemil’e bir paket teslim eder ve tekrar geleceğini söyleyerek gider. Paketi teslim eden kişi Juliette’in amcası Max Frapie, pakete bir not bırakmıştır. Buna göre pakette Juliette’in yazdığı ama yırtarak çöpe attığı notlar bulunmaktadır. Bu notları okudukça Juliette’in yazdıklarının kendi yazdıklarını tamamladığını anlar. Max, Juliette’in notlarının dışında yazdığı notunda Juliette’in Bursa’dan döndükten sonra yaşadığı değişim ve dönüşümün etkisinde kalarak kendisinin de bir değişim içine girdiğinden söz eder. Ancak Max’ın asıl söylemek istediği, Juliette’in Cemil’in adını anarak son nefesini vermesidir.

2.2.5. İnsan ve Şeytan

Sâmiha Ayverdi’nin 1942 yılında yayımlanan *İnsan ve Şeytan*¹⁹³ romanında insanın içinde saklı hâlde duran kötülük tohumlarının uygun bir zemin bulduğunda ortaya çıkması anlatılmaktadır. İdeal zannedilen bir insanın “şeref peçesi” (İŞ, s. 270) alındıktan sonra ortaya çıkan çehre; insanlık çehresinden uzak olsa da gerçek mahiyetini kavramak için başkalarını suçlamayan tüm kusurları, eksikleri kendinde bilip ve yine son anda kendini onaran Şevket’in yolculuğu ele alınmaktadır. Romanın kurgusu neredeyse tek bir ruhun önce sefilleşip sonrasında tasaffi çabaları üzerine kurulmasına rağmen yazar, bu ruhu romanın hem anlatıcısı hem yaşayanı olarak okuyuculara

¹⁹³ Sâmiha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2015 (*İnsan ve Şeytan* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

sunmaktadır. Yazar; bir yandan roman kahramanın iç dünyasında barındırdığı şeytanî hasletlerini dışarıdan bir göz gibi acımasızca eleştirirken diğer taraftan kahramanın uyku hâli gibi istese de hiç bir şey yapamamasını andıran bir boyutta hareket ettiğini göstermektedir. Roman boyunca sürdürülen bu tavır, nihayetinde roman kahramanı Şevket'in iradi ölümüyle yeniden dirilişine zemin hazırlamasıyla son bulmaktadır.

Romanda Bolu'nun bir köyünde yaşayan Şevket; önce arabacı olması için koğuşa sonrasında bir konağa alınır. Konak hayatına kısa sürede adapte olan Şevket, konak sahipleri ve çalışanlar tarafından korunup kollanır. Orada okula başlayan ve her yıl okuldaki başarısına başarı katan Şevket, bir zaman sonra konağın Paşasıyla oturup kalkmaya, onların daima yanlarında bulunmaya başlar. Paşanın bir oğlu ve bir kızı vardır. Oğlu da kızı da Paşanın yaşam tarzına uygun hareket etmeyen batılı tarzda bir yaşam sürmeye çalışan insanlardır. Şevket'in tıp fakültesini bitirdiği dönem, Paşanın kızı vefat eder. Bunun üzerine Paşa, torunu İsmet ile Şevket'i evlendirir. Bu şekliyle konağa tamamıyla yerleşen Şevket, tahsilini devam ettirmek için bir süre yurtdışına gider. Ünlü bir doktor olan Şevket, asil bir aileye mensup eşi ve kızıyla mutlu bir yaşam sürdürmektedir. Bolu'da kalan akrabalarına da yardım eli uzatan Şevket, erkek kardeşinin ölümü üzerine onun Ferhat adındaki oğlunu da yanında yetiştirir. Şevket gibi doktor olan Ferhat, Şevket'in gözünde kendi kızı Güzin'den daha değerlidir. Şevket, ünlü bir doktor olmanın verdiği gurur içinde kimseyi kendine rakip görmek istemez. Ancak kızının sevdiği Doktor Murat'ı kendine rakip olarak gördüğü için ondan da pek hoşlanmaz. Karısı İsmet, olgun yapılı ve kendisiyle barışık bir insandır. Karısının ve dayısının zıtlık arzeden fikrî tartışmalarını pek fazla dikkate almayan Şevket, sadece kendi şöhretini, ününü nasıl artıracacağı düşüncesindedir. Elli sekiz yaşına kadar neredeyse sürekli çalışmış olan Şevket, eşinin ısrarıyla hastaneden bir ay izin alır, bu iznin de bir an önce bitmesini arzular. Bu arada hastalarını da ihmal etmemeye çalışır. Bu dönem zarfında İsmet'in kardeşi, zor bir durumda olduğunu onları misafir etmeleri ricasında bulunur. Şevket ve İsmet onları kırmayarak köşke alır. Ancak köşke gelen Muhtar, karısı ve karısının kızı Leylâ, köşkün tüm düzenini alt üst ederler. Leylâ tüm gün kahkalarıyla köşkü ayağa kaldırır. Ferhat onun elinde bir oyuncak muamelesi görmekte, Ferhat'ın kız kardeşi Şâkire, alay konusu olmaktadır. Şevket; bir gün odasında Leylâ, kollarıyla onu sarar. Bu duruma tepki gösteren Şevket, bu durumu İsmet'e anlatmaya fırsat bulamaz. Birkaç gün içinde Leylâ, Şevket'e onu sevdiğini

söyleyip öper. Bir eliyle de Şevket'i ittirir. Yere düşüp yaralanan Şevket, bu olayın ardından günlerce yatağından çıkamaz. İsmet'e bu olaydan yine söz etmez. Karışık duygularla birlikte anlamsız bir şekilde Leylâ'ya ilgi duymaya başlar. Görevinin başına geçince bu olayları unutacağını düşünürken muayenehanesine gelen Leylâ, onu dudağından öper ve o da karşılığını verir. Leylâ'yla birlikte yaşamaya başlayan Şevket, çevresinin dedikodu malzemesi hâline gelir. Hiçbir şekilde memnun edilemeyen Leylâ, bir müddet köyde yaşamak ister. Şevket'in hastası olan Osman'ın evinde bir süre kaldıktan sonra Leylâ, Şevket'i eşini köşkten çıkarması için ikna eder. Şevket'in isteğiyle İsmet ve Güzin, köşkten ayrılır. Köşte tek kalan varlık Taşdöven adındaki eşektir. Köşke yerleşen ve köşte partiler düzenleyen Leylâ, bir gece partiye Taşdöven'i getirir ve Şevket'i eşeğe ters binmeye ikna eder. Eşeğe ters bindirilen Şevket, çevresinin bakışları altında iyice ezilir. Leylâ, eşeğe elindeki değnekle vurarak eşeği koşturur, koşturdukça da kahkaha atar. Eşeğe bir defa daha vurduğunda eşek Leylâ'ya çifte atar. Eşeğin üzerinden düşen Şevket bir yana savrulurken Leylâ bayırdan yuvarlanarak bir kayaya başını çarpar. Şevket'in bu düşüşüyle bedenine bir zarar gelmediği gibi, içi aydınlanır. Şevket, ne geçmişe ait elem, keder ne de gelecek endişesi duymaksızın ferahladığını hisseder. Ancak derin bir sessizliği fark eden Şevket, Leylâ'nın başına geldiğinde onun öldüğünü anlar ve şeytan öldü der. Yine de Leylâ'yı suçlamaz. İçindeki duyguları onun ortaya çıkardığını, asıl şeytanla olan savaşının şu andan itibaren başladığını söyler. Olayın bundan sonrası Ferhat'ın kız kardeşine yazdığı mektupta anlatılır. Şevket'in bedeninin yarısı tutmamakta eşi ve kızı da onu hastanede yalnız bırakmamaktadır.

2.2.6. Son Menzil

Sâmiha Ayverdi'nin *Son Menzil*¹⁹⁴ romanı, 1943 yılında yayımlanmıştır. Romanda tefekkür ile madde-mana dengesini bir arada tutan, kendini bilmeye ve Yaratıcıya ulaşmaya engel olan tüm perdeleri ortadan kaldırmaya gayret eden, son menzili aşk olarak tanımlayan insanın içsel yolculuğu ele alınmaktadır. Romanda ismen belirtilen "son menzil"e giden yolun tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle maddi âlemin esir aldığı ruhları, nefsin isteklerine boyun eğenleri, kendini bulamayan ruhların

¹⁹⁴ Sâmiha Ayverdi, *Son Menzil*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2014 (*Son Menzil* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

bu âlemde savruluşunu da görmek gerekmektedir. Ayverdi'ye göre insanın aşk ile kendini bilmesi ve Yaratıcıyı ulaşabilmesi için öncelikle arayıcı olması gerekmektedir.

Romanda tanınmış bir ressam olan Hâşim, ruh kararsızlığı içinde, ne aradığını, istediğini bilemeyen bu nedenle de sürekli ızdırap çeken bir insandır. Ali Feyyaz isminde bir psikoloji profesörünün karısı Cemile ile aşk yaşar. Cemile, üç yaşındaki hasta çocuğunu kocasına bırakarak ondan ayrılır ve Hâşim'le evlenir. Cemile, çocuğunu yanına almayarak kocasına bırakır. Cemile, çocuğunun yerine anne ve babasını küçük yaşta kaybetmiş akrabası Melek'i yanında getirir. Bir müddet sonra Cemile'nin çocuğu ölür. Hâşim, bir zaman sonra Cemile'nin görüldüğü gibi iyi niyetli biri olmadığını anlar. Hâşim hem Ali Feyyaz'a haksızlık yaparak karısını elinde aldığını hem de çocuğun ölümünden kendisinin sorumlu olduğunu düşünerek suçluluk duygusu yaşar. Hâşim'in bu düşüncesi zamanla Ali Feyyaz'dan nefrete dönüşür. Hâşim, bu duygu ve düşüncelerle buhranlar yaşasa da girdiği bu yoldan bir türlü dönemez. On dört yıldır evliliğini istemeden sürdüren Hâşim, çevresinde sınırlı insan bulundurur. Görüşmediği, nefret ettiği halde Ali Feyyaz'ı ruhunun hep bir köşesinde barındıran Hâşim'in dünyasında; kendisi gibi sanatçı kimliği ile öne çıkmış ve Okçu lakabıyla tanınan Bahâeddin, yeğeni Senîha, yanlarında yaşayan, Melek, öğrencisi ve öğrenciden öte alakadar olduğu Aziz ve karısı Cemile bulunur. Melek; Resim Akademisine, Aziz ise Mimarlık bölümüne gider. Aziz, Melek'e karşı derin hisler beslemektedir. Hâşim, koruyup kolladığı Aziz'in Melek'e karşı olan hislerini fark eder, ondan uzaklaşmaya, bir müddet sonra da ondan nefret etmeye başlar. Hâşim, Aziz'e olan nefretini önceleri anlamlandıramaz. Bir müddet sonra iç dünyasında yaptığı sorgulamaları neticesinde Melek'e âşık olduğunu fark eder. Hâşim'in duyduğu bu aşk, onu gittikçe farklı bilinç hallerine sokmaya başlar. Hâşim'in bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini fark eden Senîha, ona yardımcı olmaya çalışır. Ancak Senîha'nın da Hâşim'den pek bir farkı yoktur. Senîha'nın uyumlu, dürüst ve olgun yapısına karşın kocası Siret; kadın ve eğlenceden başka bir şey düşünmez. Bu nedenle Senîha da Hâşim gibi evliliğinde sıkıntılar yaşar. Çocuk yaşta ailesini kaybeden Senîha'ya dadısı Şöhret, büyük bir bağlılık hisseder ve Siret'i ona uygun görmez. Siret'in Senîha'ya uygun bir insan olmadığını yıllar önce meczup olarak bilinen Türlü de söyler, ancak bu o dönemde fazla önemsenmez. Ancak yıllar geçtikçe farklı mizaçlarda oldukları ortaya çıkar. Buna rağmen Senîha, sadece yaptığı işle ilgilenir ve evlilikle ilgili sıkıntılarını çevresine belli

etmez. Onun tek düşündüğü Hâşim'dir. Okçu da Hâşim için elinden geleni yapmaya çalışır. Okçu'nun madde mana terkiibinden uzak yalnızca manaya dayalı konuşmaları Hâşim'i teskin etmez. Hâşim'i etkileyecek ruhun Ali Feyyaz olduğunu, onunla barışmalarını ister ama Hâşim bunu kabul etmez. Aynı şekilde Hâşim için uğraşan Senîha, onu birkaç günlüğe köşke davet eder. Senîha, Hâşim'in derdini anlamak için uğraşsa da yine onu konuşturamaz. Hâşim, sadece Melek'i ve aşkını düşünür. Melek'e açılmak istediği bir gün odasına gizlice giren Hâşim, Melek'in üzerinde çalıştığı bir tablo görür. Bir kız çocuğunun bir erkeğe başını yasladığı tablodaki kişilerin Melek ile Ali Feyyaz olduğunu anlar. Hâşim, Aziz'e boş yere nefret duyduğunu fark eder. İç dünyası yıkılmış, çaresizlik içinde olan Hâşim, Senîha'yı görmeye gider. Ancak aynı vakitlerde Ali Feyyaz; Senîha'ya evlendiğini ve akşam için evlerine davet ettiğini söyler, ancak kiminle evlendiğini söylemez. Ali Feyyaz'ın köşkten ayrılmasıyla Hâşim, Senîha'nın yanına gelir. Senîha, Hâşim'in mutlu olacağını ve yaşadığı sıkıntılardan kurtulacağını düşünerek Ali Feyyaz'ın evlendiğini söyler. Sonrasında Hâşim'in derdini yeniden sorgulamaya çalışır. Senîha, onu yine konuşturamayınca kendisinin bir sırrını söyleyeceğini onun da buna mukabil derdini söylemesi gerektiğini şart koşar. Senîha, Hâşim'e olan aşkını açıklar. Ancak Senîha, aşkın saf hâlini yaşamadan önceki dönemine hayıflanır. Senîha, Hâşim'e artık gerçek aşkı bulup kendini tanıyarak zevk dünyasına girdiğini sezinletir. Senîha'nın anlattıklarından sonra Hâşim, Melek'e duyduğu aşkı itiraf eder. Senîha ile Hâşim'in görüşmeleri esnasında Melek köşke gelir. Hâşim'e usulünce bu durumu Melek'e açıklayacağını söyleyen Senîha, Melek'in Ali Feyyaz ile evlendiğini duyunca hiçbir şey konuşamaz. Melek; kimseyi incitmemek için Ali Feyyaz ile gizlice evlendiklerini, Hâşim eniştesine de durumu anlatıp evine davet edeceğini söyler. Melek'e Hâşim ile kendisinin konuşacağını söyleyip Melek'i gönderen Senîha, daha Melek'in evlendiğinden söz edemedi Hâşim aşkını haykırırcasına konuşmaya başlar. Bu konuşmaları kapıda dinleyen Cemile, Hâşim'e bu aşkın sahibini sorar. Hâşim'in konuşmasına fırsat vermeyen Senîha, Hâşim ile gizli bir aşk yaşadıklarını söyleyerek Cemile'yi inandırmaya çalışır. Cemile'nin gitmesiyle Hâşim, Senîha'nın Melek'in şerefini kurtarmak için kendi namusunu hiçe saymasını sorgular. Önceleri bir bedene takılıp kalan Senîha, Hâşim'e son menzilin yalnızca "aşk" olduğunu, Melek'i de artık evine götürmesi gerektiğini söyler.

2.2.7. Yolcu Nereye Gidiyorsun

Sâmiha Ayverdi'nin 1944 yılında yayımlanan *Yolcu Nereye Gidiyorsun*¹⁹⁵ romanında ben'in evrilme süreci; yol ve yolcu metaforu üzerinden anlatılmaktadır. Yol anlamına gelen tarikat; romanda doğrudan kullanılmamakla beraber ona ait bazı kavramlar, semboller satır aralarında görülmektedir. Romanda, yolcu/arayıcı olarak sefer eyleyenlerin yolculuğunu tamamlayanlar ile yolda takılıp kalanlar olarak iki kısma ayrıldığı gözlemlenmektedir. Yazar, romanında doğu-batı, madde-mana gibi karşıtlıkları bir terkipte buluşturmakla insanın eşya ve hadiseleri bütüncül bir yaklaşımla değerlendirme bilincini öne çıkarmaktadır. Yazara göre insanın kendini bilmesi ve bildiklerini uygulamasıyla insan, kâinatın özü olmaktadır. Romanda; aşk mülkünü seyran etmek için yedi kat göğü aşarak İlâhî âlemden gelen insanın aradığının gerçek “aşk” olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Romanda Osmanlı devletinin son zamanları olan II. Meşrutiyet öncesi, sonrası ve İkinci Abdülhamid'in tahttan indiriliş zamanlarından kesitler yansıtılmaktadır. Batılılaşmayı kendi köklerinden tamamıyla uzaklaşmak olarak değerlendiren bir ailenin içinde köklerine sadık kalabilen Adli'nin seferi anlatılmaktadır. Adli'nin seferi aynı zamanda bir tekâmül sürecidir. Bu süreçte Adli'ye yabancı olan bir ailenin ihmali bir nebze de olsa kapatan, onun bilincini açan ve rehber vazifesi gören Cem Bey; bir müddet doğrudan bir müddet sonra da mektupları aracılığıyla Adli'yi bu sefere hazırlamaktadır. Romanda Cem Bey'in yazdığı mektupların yanında Adli'nin okuduğu şiirler, hikâyeler tekâmül sürecinde kullanılan araçlar olarak görülmektedir.

Bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelen Adli, istenmeyen bir çocuk muamelesine maruz kalır. Annesine duyduğu sevginin karşılığını bulamayan Adli'nin evdeki tek uğraşısı, babasının davet ettiği insanların edebî konuşmaların notlarını toplamaktır. Çocuk yaşına rağmen bir zaman sonra bu toplantıları bir köşede dinlemeye başlayan Adli'nin bu toplantılarda dikkatini çeken Cem Bey'dir. Cem Bey'in notlarını bir deftere geçiren Adli, kardeşleriyle yaşadığı bir olay üzerine yatılı bir okula gönderilir. Hafta sonlarını da anneannesinin ve dayısının yanında geçirmesi istenerek tümüyle evden tecrit edilmek istenir. Cem Bey'in ısrarı neticesinde Adli, hafta

¹⁹⁵ Sâmiha Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2013 (*Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

sonlarının bir gününü evinde bir gününü dayısının yanında geçirir. Annesine olan sevgisinin bir türlü karşılığını alamayan Adli; sevgisini farklı kanallarla kapatma yoluna girer. Cem Bey'in notlarıyla ruhi bünyesinin gelişimine katkı sağlarken Galatasaray Lisesindeki arkadaşı Sinan, sütannesinin akrabalarından ve anneannesinin yanında kalan Mecbûre, sevmek üzere dünyaya geldiğine inanan Adli'nin sevgi ihtiyacını giderdiği kişilerdir. Bir zaman sonra Mecbûre'ye âşık olduğunu anlayan Adli, Mecbûre'den karşılık bulamaz. Bir yandan kendisini yetiştirmeye çalışan Adli, diğer taraftan Mecbûre'yi okuduğu şiirlerle, anlattığı hikâyelerle yetiştirmeye çalışır. Dönemin şartlarından etkilenen aile, Hukuk fakültesini bitiren Adli'nin maaşıyla geçimlerini sağlamaya başlar. Arkadaşı Sinan'ın başka bir ile tayin olması nedeniyle onunla fazla görüşemeyen Adli, iş dışındaki tüm vaktini Mecbûre ile geçirir. Mecbûre'ye evlenme teklifi eder ancak bunu ailesine bir müddet duyurmak istemez. Bir gün Sinan, Adli'yi görmek üzere İstanbul'a geldiğinde Sinan'ın Mecbûre'ye olan aşkını öğrenir. Bunun üzerine Mecbûre'ye bir mektup yazarak Sinan'la evlenmesini ister.

2.2.8. Mesihpaşa İmamı

Sâmiha Ayverdi'nin 1948 yılında yayımlanan *Mesihpaşa İmamı*¹⁹⁶ adlı romanında insanın tekâmülünü sağlayan, aslî hüviyeti ile bilişiklik kurmasına yardımcı olan aşkla insanın değişip dönüşmesi ortaya konmaktadır. Romanda yalnız madde ya da sadece mana perspektifli olan tek taraflı bilginin insanı sınırlı bir düzeyde tuttuğu görülmektedir. Roman iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda eksik olarak aldığı medrese eğitime kendi yorumlarını da katarak katı bir fikri yapıya sahip olan Mesihpaşa İmamı Hâlis Efendi'nin inancı, yaşam şekli, çevresine, insana ve hayvanlara bakışı ele alınmaktadır. İkinci kısımda ise Hâlis Efendi'nin “dost”la tanışması ve ardından da aşkı tatmasıyla değişen duygu ve düşünceleri ortaya konmaktadır. Hâlis Efendi'nin yaşamına “dost”u katan sarhoş Tâhir'in ve Hâlis Efendi'nin Yaratıcıya önceleri inanmayan oğlu Abdullah'ın aşkı bir bedene sınırlamadan İlâhî aşkı bulmaları işlenmektedir.

Mesihpaşa Cami'nin imamlığını babasının ölümünden sonra devralan ve bu caminin yirmi küsur yıllık imamlığını yapan Hâlis Efendi; eşi, kayınvalidesi ve üç

¹⁹⁶ Sâmiha Ayverdi, *Mesihpaşa İmamı*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2013 (*Mesihpaşa İmamı* romanıyla ilgili alıntılar bu basımdan alınmıştır).

çocuğuyla yaşamını sürdürmektedir. Yaşamı; camii ile ev arasında geçen kırk iki yaşında, yakışıklı, dürüst, namuslu olarak tanınan ancak bir o kadar da sert, haşin ve huysuz bir mizaca sahip olan Hâlis Efendi, çocukluğunda iyi bir medrese eğitimi alırken babasının vefatıyla eğitimi yarıda kalır. Hâlis Efendi, aldığı medrese ilimlerinin dışında olan tüm ilimlerin ve mânevî anlayışların gereksiz olduğuna inanır. Hâlis Efendi'nin aldığı eğitim; “gaybî iman telkin”(Mİ, s. 20) ederken, “müşâhede bir küfür gibi” (Mİ, s. 20) görmektedir. Bu düşünceler çerçevesinde kendine bir hayat kuran, Yaraticıya inanan, ibadet eden ve bunların bir karşılığı olduğunu düşünen Hâlis Efendi; yaşlılara hürmet, hayvanlara şefkat, insanlara zorluk çıkarmamak gibi *Kur'ân*'da bulunan bazı ayetlere uygun davranışlar sergilemediğinin de farkındadır. Çocuklarından Abdullah, tıp fakültesinde; Zâhit, hukuk fakültesinde okumakta; kızı Zehrâ ise yaşadığı bir ev kazası neticesinde bacağından sakatlandığından yalnızca evde annesine yardımcı bir insan muamelesi görmektedir. Hâlis Efendi'nin üç çocuğu birbirinden farklı özellikler taşımaktadır. Büyük oğlu Abdullah, okul arkadaşlarıyla anneanesi Pembe Hanım'ın odasında fikrî tartışmalar yapmaktadır. Bu tartışmaların yanında Balkanlardan gelen Pembe Hanım'ın Balkanların yaşamı, sanatı, kültürü ilgili konulardan söz etmesini ilgiyle dinleyen gençler, ara sıra Hâlis Efendi'yle de konuşarak sorular sormaktadırlar. Ancak gençlerin sorularını yanıtlamakta zorlanan Hâlis Efendi, hem kendi eksikliğini idrak etmekte hem de bu gençleri orada görmekten huzursuzluk duymaktadır. Abdullah'ın arkadaşlarını eve getirmesini istemediği bir gün Abdullah'ın isyanıyla karşılaşır. Abdullah, hem babasının kendilerini yetiştirme tarzına karşı çıkmakta hem de Allah'a inanmamaktadır. Hâlis Efendi, Abdullah'ın bu düşüncesinden dolayı diğer oğlu Zâhit'le daha fazla yakınlaşmaya çalışır. Zâhit, babasına karşı son derece mülayim bir tavır gösterse de gerçekte olduğundan farklı bir insan olduğunu sonradan fark eden Hâlis Efendi, büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Kızı Zehrâ, babasından gizli komşusundan bir enstrüman eğitimi alarak bu yönüyle kendini geliştirir. Eşi Gülsüm, ev ahalisi tarafından hiçbir şeyin farkında olmayan bir insan muamelesi görür. Hâlis Efendi'nin yaşamı ev, cami ve caminin çevresindeki esnafla geçerken, esnaflardan marangoz Tâhir'in daima sözlü sataşmalarına maruz kalır. Sürekli sarhoş gezen Tâhir, hayvanlara karşı büyük bir şefkat hissi taşıyan, hayvanlara zulmedenlere de son derece haşin davranan biridir. Hâlis Efendi, Tâhir'i sevmediği gibi onun etrafında bulunan hayvanlara da iğrenerek bakar. Bir gün Tâhir'in ortadan kaybolması, en çok Hâlis

Efendi'yi mutlu eder. Hâlis Efendi, camiye giderken marangozu görmeyeceği için mutludur ama evde bir sıkıntı hâli bulunmaktadır. Zâhit'in tiyatrodaki çalışan bir kadınla beraber yaşadığını öğrenen Hâlis Efendi, kadına para vererek onu oğlunun hayatından çıkarmaya muvaffak olur. Ancak kadının Zâhit hakkındaki sözleri, Hâlis Efendi'nin çocuklarını iyi terbiye edemediği gerçeğini görmesini sağlar. Bu sıralarda Balkan Savaşı yaşanır. İstanbul'a akın akın gelen göçmenler, her yere olduğu gibi Mesihpaşa Cami'sinin çevresine de yerleşir. Caminin çevresindeki ailelerin çoğu, hem eğitimi hem maddi durumu iyi olan insanlardan olmasına rağmen savaşın verdiği hasarla son derece sıkıntı içinde bulunmaktadır. Bu sıralarda Tâhir birden ortaya çıkar ve Hâlis Efendi'ye o zamana kadar yaptıklarından dolayı af diler. Tâhir büyük bir değişime uğramış, eski Tâhir'den eser kalmamıştır. Hâlis Efendi, bu değişimi sorgularken Tâhir'in Dost adını verdiği biriyle görüştüğünü anlar. Kendisi de Dost'u görmediği halde onunla mektuplaşmaya başlar. Bu görüşmelerle bir değişim içine giren Hâlis Efendi, caminin çevresine yerleşmiş göçmenlere elinden geldiğince yardımcı olmaya çalışır. Tâhir ile daha fazla vakit geçiren Hâlis Efendi, evde daha müsamahakâr bir insan olmaya başlar. Bir gün bir sabah namazı esnasında şarkı söyleyen bir kadının sesi üzerine namazını yarıda bırakarak kızgın bir şekilde bu sesin sahibini arayan Hâlis Efendi, o zamana kadar dikkatlice bakmadığı Hediye'yi görür. Bir zaman sonra Hediye'ye âşık olduğunu anlar. Ancak Hâlis Efendi'nin aşkının yalnızca kendisi değil, eşi de farkındadır. Kışın gelmesiyle göçmenler, mahalleliler tarafından evlere alınmaya başlar. Hâlis Efendi'nin eşi Gülsüm Hanım, Hediye ve annesinin kendi evlerine gelmelerini ister. Hâlis Efendi, eşinin bu isteğine hem çok sevinir, hem de eşinin Hediye'ye olan aşkını anlamasından dolayı bir mahcubiyet hisseder. Bu arada Tıp fakültesinden mezun olan, bir ara Balkan Savaşına katılan Abdullah, eve geri döner ve o da Hediye'ye âşık olur. Hâlis Efendi, oğlunun Hediye'ye âşık olduğunu bildiği gibi Abdullah da babasının Hediye'ye olan aşkından haberdardır. Üstelik Hâlis Efendi, kendi oğlunu bir rakip olarak görmektedir. Eski yaşamından gittikçe uzaklaşan Hâlis Efendi, Hediye'ye olan aşkından dolayı başka düşüncelere dalmaya başlar. Hâlis Efendi, evden pek fazla ayrılmaz ve camiye günde bir defa gider. Üstelik son zamanlarda en yakın arkadaşı olan Tâhir'in eşinin ölmesine ve sıkıntılı bir dönemden geçmesine rağmen Tâhir'in yanına da uğramaz. Hâlis Efendi, küçük oğlu Zâhit'in maddiyata fazlasıyla düşkün olan halasını kandırarak tüm malını haczettirdiğini öğrenir.

Halasını ziyarete gitmek için dışarı çıkmak zorunda kalan Hâlis Efendi, halasının para para diyerek can verdiğine şahit olur. Bir yandan halasının ölümü, bir yandan oğlunun düştüğü durum, bir yandan Abdullah'la aynı kıza olan aşkı o gece kâbus görmesine neden olur. Rüyasında rakip olarak gördüğü oğlu Abdullah'ı defalarca öldüren Hâlis Efendi, Abdullah'ın defalarca dirilmesiyle pes ederek intihara yeltenir. Onu intihardan kurtaran ama ona çok kızgın bakan Tâhir, bir yandan da artık Hâlis Efendi'ye acımaktadır. Rüyadan uyandıktan sonra Yaratıcıya nedamet getiren Hâlis Efendi, birden karşısında Abdullah'ı görür. Abdullah, kendisine feragati öğreten Allah'a inandığını ve Hediye'yi de babasına bıraktığını açıklar. Abdullah, annesinin iki aylık bir ömrü kaldığını, o ölmeden Hediye ile nikâhlanmamasını ve annesi ölmeden de evden ayrılmak istemediğini söyler. Abdullah, hiçbir şey söylemeden bir bilinç tutukluğu yaşayan Hâlis Efendi'nin ellerini öper ve yavaşça odadan çıkar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSAN VE SÂMİHA AYVERDİ’NİN KURGU EVRENİNDE İNSAN

3.1. İNSAN

İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren evreni, çevresini, kendini tanımak ve anlamak için uğraşmış ancak en az bilgi sahibi olduğu varlık da kendisi olmuştur. İnsanı inceleyen yine kendisinin olması, nesnel bir değerlendirme yapmasına engel teşkil etmiştir.¹⁹⁷ Mahiyeti hakkında basit bir anlayışa sahip olunmamakla birlikte insan, karmaşık yapıya sahip bölünmez bir bütün olarak görülmektedir. Ayrıca, insanı ayrıntılı olarak tanıyabilmek için farklı ilimlerden yararlanmak gerekmektedir. Her bir ilim de insana kendi cephesinden bakarak onu yorumlamaktadır. Anatomistlerin tanıdığı insan ile psikolojistlerin veya din adamlarının yorumladığı insan birbirinden farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte insan hakkındaki düşünceler de duygu ve inançlara göre değişiklik göstermektedir. Filozoftan din adamına, şairden bilimlere kadar, insan hakkındaki görüşler, bazı görünüş ve parçalardan ibaret kalmakta, bu parçalar da insanların kullandıkları yöntemlerle oluşturulmaktadır. Nihayetinde insanları araştıranların kendi kendilerine sordukları soruların büyük bir kısmı yine yanıtız kalmaktadır.¹⁹⁸ Maslow, insan tanımını belirlemenin yolunun “iyi insan” ölçütlerini bulmayla ilişkilendirilebileceğini düşünmektedir. Bununla beraber insanın zıtlıklarıyla bir bütünsellik arz edebileceğini ve tamamıyla insan olmaya en yakın kişilerin dahi temel insanî çıkmazlardan sıyrılamayacaklarını ifade etmektedir:

İnsan, aynı anda, hem yalnızca bir yaratık hem de tanrısal bir varlıktır.
Güçlü ve zayıf, sınırlı ve sınırsız, yetişkin ve çocuk, korku dolu ve yüreklidir.
İlerler, geriler, kusursuzluğu arar ama aynı zamanda korkar kusursuzluktan.
Hem ödektir hem kahramansı.¹⁹⁹

İnsanoğlunun faniliği, değişkenliği ve geçiciliğine karşılık Muhyiddin İbn Arabî, “Ehâdiyet” kavramıyla Allah’ın kâinatın her bir unsurunda görüldüğünü ve değişmeyen mutlak birlik olduğunu açıklamaktadır. Budha da insanı oluşturan maddi varlığın,

¹⁹⁷ Engin Geçtan, *İnsan Olmak*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 5.

¹⁹⁸ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, Hayat Yayınları, İstanbul, 1999, s. 9-11.

¹⁹⁹ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çev. Okhan Gündüz, Kuraldışı Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 181-186.

duyuların veya şuurun sürekli değiştiğini, bunların zamana bağlı geçici olarak bir arada bulunduğunu anlatmaktadır. O halde “İnsan nedir?” sorusuna felsefenin de verebileceği yanıt “ben benim” olabilir. Bu yanıt, insanın kendini bilmesiyle kalmayıp kendi varlığının dışındaki varlığı da tarif etmektedir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî’nin “Ey birader sen yalnızca düşünceden ibaretsin, senden geriye kalan et ve kemikten ibarettir.” dediği gibi insan; kendini tanıyan, anlamlandıran, hisseden, düşünen canlı bir varlıktır.²⁰⁰ İnsanı anlamamanın en güvenilir yollarından biri, onu geçmişiyile, yaşadığı çevresiyle beraber rûhî ve mânevî bir kişilik olarak bir bütün şeklinde değerlendirmeye çalışmaktır. İnsan yaşamının her aşaması, geçirdiği her bir evre diğer evrelerden bağımsız, durağan, basit bir gerçeklik olarak görülmemektedir. Tekâmül etmeye çalışan insanın ruhu ve kişiliği ele alındığında maddî-mânevî, yatay-dikey bütünlüğünü göz önünde bulundurmak gerekmektedir.²⁰¹

İbn Arabî, “varlığın birliği” öğretisinin en önemli unsuru olarak insanı görmektedir. *Füsûsü’l-Hikem* adlı eserinde insanı bütün varlığın gâyesi görmekle beraber insan için “gök kubbeyi ayakta tutan direk”, “varlığın özü”, “âlemin varlık sebebi ve cilası” gibi nitelermelerde bulunmuştur. Aynı zamanda İbn Arabî, insanın her türlü kabiliyetinin geliştirilmesi ve korunması gerektiğini ifade ederek insanlığa evrensel bir hayat felsefesi de sunmuştur.²⁰²

Felsefe tarihinde insana ilişkin çeşitli görüşler ortaya atılmış, insanı diğer canlılardan farklı kılan yönlerin akıl, ruh, zihin, isteme gibi nitelikler olduğu kanısı öne çıkmıştır.²⁰³ Kaufmann, Kant’ın insanın neliğine ilişkin sorgulamalarını yaparken Kant; insanın sadece dinlenme, haz, üremeden ibaret olmadığını belirtmekte, her insana verilen yeteneklerin olduğunu ve onları geliştirmek için uğraşması gerektiğini ifade etmektedir:

²⁰⁰ Şahin Uçar, “İnsan, Varlık ve Zaman”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2001, s. 137-140.

²⁰¹ Ethem Cebecioğlu, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü- Metodolojik Bir Yaklaşım-”*Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, s. 30.

²⁰² Pakize Aytaç, “Malum u Meçhul Olan İnsan”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 40, 2006, s. 2-3; İbnü’l – Arabî, *Fususul – Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 512.

²⁰³ Yavuz Kılıç, “Geçmişle Gelecek Arasında İnsan”, *Kaygı*, 2012, S. 19, s. 78.

Üstelik insan (Güney denizlerinin yerlileri gibi) yeteneklerinin paslanmasına izin verip yalnızca dinlenme, haz ve üreme üzerinde, tek bir sözcükle, keyif üzerinde yoğunlaşsa bile; gene de bunun evrensel bir doğa yasası olmasını ya da bir doğa yasası olarak bize doğal bir içgüdü yoluyla aşılmasını pek isteyemez. Çünkü ussal bir varlık olmakla zorunlu olarak tüm yeteneklerinin gelişmesini ister, çünkü her şey bir yana bunlar ona her tür amaç için hizmet ederler.²⁰⁴

Kant; insanın doğanın bir parçası olduğunu ancak bazı becerilerinin de onun yalnızca doğanın bir parçası olmasına imkân vermediğini belirtmektedir. Kant'a göre insan, “‘yapmalısın!’ buyurusunu duyan, özgür eyleyebilen bir varlık”[tır].²⁰⁵ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* adlı eserinde “İnsanın bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip bir varlık”²⁰⁶ olduğunu belirtmekte insanın ontolojik, metafizik, psikolojik olarak da incelenmesi gerektiğine kapı aralamaktadır.

Kierkegaard da insanın nesnel bir varlık olmaktan öte öznel yanlarıyla bütün bir birey olabileceğini savunmuş, özneliği hakikat olarak görmüştür. Bir insanın nasıl yaşayacağına, neye inanacağına karar verecek kişinin yine kendisinden başka birinin olamayacağını, birey olarak biçimlenirken kendi yolunu seçme özgürlüğüne -kendi varlığının farkına varmasıyla- sahip olabileceğini belirtmiştir.²⁰⁷ Ayverdi'ye göre de insanlık bir mertebedir. Bu merteye yüksek bir merhale, nimet ve fırsattır. İnsan, bu basamağa yükselme fırsatı elde etmişken bulunduğu yerin değerini bilmeli, ruhun nurla dolu yüzünü çamurlu örtülerle perdelememelidir.²⁰⁸

²⁰⁴ Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 119-120.

²⁰⁵ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s. 112.

²⁰⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 13.

²⁰⁷ Kamuran Gödelek, “Kierkegaard'ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Volume 1/5 Fall 2008, s. 360-363; Susan LeighAnderson, *On Kierkegaard*, Wadsworth, Belmont, 2000, s. 171.

²⁰⁸ Ayverdi, *Aşk Budur*, s. 185.

3.2. SÂMİHA AYVERDİ'NİN KURGU EVRENİNDE İNSAN

Ayverdi, romanlarının oluşturduğu kurgu evreninde insanı ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmıştır. Yazar, insanı çeşitli yönleriyle irdelerken ondaki öz, cevher olan ruhu da sırası geldikçe öne çıkarmaktadır. Çünkü ruh olmadan beden ve ona ait bütün cihazlar işlevsiz hale gelmektedir ve yazara göre bu haliyle insan; kurumuş, cansız bir nesneden (cemad) başka bir şey değildir. İnsan bedeni ruhla birleşmeden önce yalnızca cansız bir varlıktan ibarettir; ruh sayesinde beden bir et ve kemik yığını olmaktan kurtularak bir mana ifade edebilmektedir. Bu çerçevede Ayverdi; insan, ruh ve mana kavramlarını, gerçek insanı anlatmada birbirini destekleyen anahtar kavramlar olarak kullanmaktadır. Yazarın kurgu dünyasında da sözü edilen kavramlarla ilişki boyutuna göre insan farklı spektrumlarda kendini göstermekte; bazen arayıcı, bazen gaflet içinde bir nasipsiz bazen de rehber rolünde görülebilmektedir. Sûfilere göre insan; kâinatın özü ve göz bebeğidir.²⁰⁹ Sûfilerin konumlandığı yerden insanı değerlendiren Sâmiha Ayverdi de benzer yaklaşımları sergilemektedir. Burada sûfilerin de Ayverdi'nin de kast ettikleri insan, tekâmül etmiş insandır. Ayverdi, her insanı tekâmüle aday olarak görmekle beraber insanların kabiliyeti oranında özündeki cevheri ortaya çıkarabileceğini düşünmektedir. Ayverdi'nin kurgu evreninde "insan" olabilmenin yollarından söz edildiği gibi insanın kim ve ne olduğu üzerinde de durulmaktadır.

3.2.1. Hakikatlerden Habersiz İnsan

Gaflet; "aymazlık, dalgınlık, dikkatsizlik"²¹⁰ anlamına gelmektedir. *Kur'an*'da da; "habersiz olma" manasıyla öne çıkan (Yusuf, 12/ 3²¹¹; Kaf, 50/22²¹²) gaflet,²¹³ insanın tekâmülüne engel olan temel etkenlerden biridir. Yaradılışa ait ince hakikat ve hikmetlerden habersiz olan insan, özelde kendini, genelde ise eşya ve hâdiseler bağlamında evreni tam anlamıyla idrak edememekte ve insan olma vasfından uzaklaşmaktadır. Bağlamda kast edilen anlamıyla, yaradılış hakikatinden haberli ya da habersiz olma durumu üzerinden insanı değerlendiren sûfiler, insana ve evrene

²⁰⁹ Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/ Merdüm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen *Şeyh Galib Divanı*, Haz. Ali Alparslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988, s. 50.

²¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 197.

²¹¹ "Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Halbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin." (Yûsuf, 12/3)

²¹² (Ona) "Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir" (denir.) (Kâf, 50/22)

²¹³ Süleyman Uludağ, *Gaflet Maddesi*, TDVİA, C. 13, s. 283

hoşgörülü ve estetik bakışın da etkisini gösteren bir yaklaşımla insan için iki kategori belirlemişlerdir. Birinci ve en has sınıfta insan-ı kâmil, ikinci sınıfta da insan-ı kâmil adayları yer almaktadır. Bu bağlamda Ayverdi de *Batmayan Gün*'de kendi tasnifini yapmış ve insanları iki grupta değerlendirmiştir. Birinci kısımdakiler içsel gelişimini tamamlamış olanlar ki bunlar diğerlerine oranla azınlıktadır ve yazar tarafından diğer insanlardan ayrı tutulmaktadır. İkinci kısımdakiler; ilim, sanat, akıl erbabı ile sosyal ve ekonomik statü sahibi insanların da içinde bulunduğu, her kesimden insanın yer alabildiği ezici çoğunluğu oluşturan “gâfil kütlelerdir”. Yazar, sözü edilen eserde her biri içsel gelişim ve dönüşüme aday olabilecek bu büyük kütlelerin fertleri için en büyük tehlikenin bir anda “kadro dışı” olma olasılığına da dikkat çekmektedir:

Fakat bu tekâmül etmiş insanları bir tarafa bırakırsak büyük bir gâfil kütle, hatta ilim, hüner, akıl sahiplerinin birçoğu, maddî imtiyazlarının ve tasarruf ettikleri bütün kuvvetlerinin, o büyük kuvvet tarafından kendilerinden alınması ihtimâli ile her an karşı karşıya bulunmak sûretiyle, tam bir zavallılık içindedirler. Beşerdeki şu bîcâreliğe bakın ki, kafasında bir damar, tek bir damar patlamakla bütün bilgi melekeleri söner, ilminden, insanlığından sıyrılmış olarak beşeriyetin kadro hâricine atılır. Peki bilgisine bile tasarruf edemeyen insan, her an kendisine vefâsızlık etmek ihtimâli olan maddî kuvvetlerinin yanı başında, kendisini hakiki ve zevâlsiz bir dünyaya ulaştıracak olan “kendini bilme ilmine” de neden köşe ayırmıyor? Dünya, kafa ve ruh bilgisinin baş başa yarış edeceği bir meydandır. Hangi yarış meydanında tek at koşturulur (BG, s. 123).

Aşk Budur'da Hamza ile Ömer, Nil boyunca çölde yarı vahşi kabileler arasından geçerler. Bu kabileler, yaşadıkları çevreden başka bir âlemin olduğunun farkında değillerdir ve Hamza'ya da garip gelen pek çok basit davranış sergilemektedirler. Sözelimi, Hamza'nın tahta bir kutu içinde ikram ettiği şekerli buğdayları avucuyla vermediği için yemezler ve buğday kutusunun içinden şeytan çıkacağına inanmaktadırlar. Ömer; Hamza'ya göre komik olan bu cehalet örneğini modern toplumların benzer yaşantılarıyla bağdaştırarak özgün bir yorumlamayla açıklamaktadır. Buna göre, modern hayattan olabildiğince soyutlanmış ilkel toplumların çağdaş ölçütlerle değerlendirilen cahillikleriyle, medeniyetin merkezinde yaşadığı halde kendi yaradılış gayesinin gerçeklerinden uzak bir dairede hapsolan şehirlinin cehaleti arasında

bir fark yoktur. Yaşam tarzının ya da yaşanan ortamın farklı olmasının insanın yaradılış gayesinden habersiz olma gerçeğini değiştirmede hiçbir önemi yoktur. Sonuç itibarıyla her ikisi de cehalettir. Cehaletin medeniyet elbisesi giymesi cehaleti ortadan kaldırmamaktadır:

Bu kara cehalet, insanların hemen her sınıfında türlü türlü şekillerde tezahür eder. Bu küçük misali, hayatın her safhasına tatbik edebiliriz. Mesela, kendi gayesinin hakikatinden uzak olan mahdut çemberi içine takılıp kalan herhangi medeni bir şehirlinin bunlardan mana itibarıyla ne farkı vardır? Biri ibtidâi cehalet, diğeri medenî cehalet. Fakat netice aynı (AB, s. 106-107).

3.2.2. İnsanlık Cephesinde Yeni Bir Şey Var Mı?

Ayverdi, *Ateş Ağacı*'nda insanlık tarihi boyunca insanın çok fazla değişmediğini ileri sürmekte; değişenin dış görünüş ile yaşam biçimi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre insan; önceden tırnaklarını taşla keserken şimdi manikür yaptırıyorsa bu durum, şekli tekâmülü gösterir. Ancak yine insanlık tarihi boyunca insanın sergilediği zulümler, hunharlıklar, vahşetler halen devam ettiğine göre insanın içsel yönden tekâmül etmediği ve bu açıdan değişen bir şey olmadığı görülmektedir:

Kırk asır evvelki insana nisbetle bugünkü insan yalnız dış görünüş ve hayat tarzı bakımlarından ilerlemiştir. O, pösteki ile örtünürdü; bu, palto ile ısıyor. O, tırnaklarını taşla keserdi; bu, manikür yaptırıyor. Onun saçı sakalı birbirine karışmıştı; bu, günde iki defa tıraş oluyor; o, gölde yıkanır; bu, duş altında friksiyon yapıyor. Fakat içyapılarına gelince, belki de asırlar onu bir adım ilerletmemiş; hep o zâlim hep o hunhar hep o hilekâr ve gaddar insan olarak kalmakta devam etmiştir. Yalnız tecrübelerin ve göreneğin tesiriyle bu vasıflarını tahakkuk ettiriş şeklini tekâmül ettirmiştir. Hakkın var Sâlih, hakkın var... Biz bahane arayan insanlarız; gözümüz var körüz, kulağımız var sağırız, dilimiz var dilsiziz (AA, s.61).

Batmayan Gün romanında medeni ilerleme ve gelişmelerin insanlığın kusurlarını örtmeye yeterli olmadığına değinilirken insanlık tarihinden örnekler verilmektedir. Varoluşundan bu yana huzur arayan ancak mutlak manada huzuru yakalayamayan insanlığının yaşadıklarında pek bir değişiklik olmamıştır. Barbarlık, vahşetler, katliamlar insanlığın ilk dönemlerinden beri artarak devam etmektedir. Teknik ve medeni

ilerlemelere rağmen değişen tek şey insanlığa kan kusturan araçların daha gelişmiş olmasıdır.

Medeniyetin eli, beşeriyetin kirlerini yıkamak için çok kısıdır. Görüyorsunuz ki insan taş devrinde nasıl kan dökücü idiye, bu asırda da aynen öyledir. Ama o zaman tınakları, sopa ve baltalarıyla yaptığı bu işi, bugün tüfenkleri, mitralyözleri, tayyareleri, tankları, zehirli gazlarıyla yapıyor. Medeniyetin değiştirdiği, geliştirdiği şekildir. Esas ve netice ise aynı... Eskiden insanlar yaprakla, deriyle örtünürler, ağaç kovuklarında, izbelerde otururlardı. Şimdi yünden, ipekten elbise giyiyor, evlerde, kâşânelerde oturuyorlar; fakat hep aynı ihtiraslar, aynı duygular... (BG, s. 259-260)

3.2.3. İnsan Olma Arzusu ve İnsan Sıfatına Lâyık Olma

Batmayan Gün romanında Aliye; ruhen bazı eksiklikler içinde olduğunu hissetmekte, yaşamın yalnızca maddeden ibaret olmadığı düşünmektedir. Aliye; öğrendiği bilgilerin kendisini bir statü sahibi kılacağını ancak “insan” olmasına yetmeyeceği bilincine varmaktadır. Aliye'nin büyükbabasından kalan notları okumaya başlaması; Aliye'nin pozitif ilimlere bakışını sarsmakta, evrene farklı bir bakış açısıyla bakmasına imkân sağlamaktadır. Büyükbabasının düşünce dünyasını, bilinç düzeyini henüz anlayabilecek bir seviyede olmadığını düşünen Aliye, bu notlar vasıtasıyla ruhunun eksik olan yanlarını görmeye başlamaktadır:

Bildiğim bir şey varsa, ne sen, ne de annem, ruh hayatıma bir istikâmet vermediniz. Sen sadece rahatımı ve sıhhatimi düşündün. Disiplinli bir hayat içinde yalnız sistemli ve müspet bir zihnî terbiye verdin. Fakat maddenin mekanik hududunu aşmadın, bu sûretle de rûhî bünyemin teşekkülü hâsıl olmadı. Böylece de yalnız bilginin sathında kaldım. Kazandığım bu sermaye ile hayatta bir mevki sahibi olabilirim, fakat bir insan olamam. Ruhumun şu eksik, çürük çarık sîmâsını, İstanbul'a gelip de büyük babamın dünyası ile karşılaştığım zaman gördüm. Evet onun görüş ve inanışlarındaki olgunluk müspet ilimler kulesini öylesine sarstı ki, bu çatlakların arasından kendi varlığı yüz gösterdi. İşte ben kâinâtı, aralanmış bulunan bu pencereden gözlemek istiyorum. Fakat oraya tırmanıp çıkabilecek miyim? Ne de olsa büyük babamın sözleri benim anlamam için çok kapalı, çok muğlak... Onlardan

istediğim ölçüde istifâde edemiyorum çünkü ne kadar okusam anlayamıyorum
(BG, s.17).

Mutasavvıflara göre insan bedeninde dünyaya gelmek, insan olmak için yeterli değildir. Nefisi arıtma ve ruhu saflaştırma ile beden ve ruh bütünlüğü içinde gerçek manada insan olunabilmektedir. *İnsan ve Şeytan*'da da bu çerçevede insan olmanın ölçüsü verilmektedir. Bu ölçü uyarınca insan, nefsinin haz ve zevklerini kontrol altına alabildiği ölçüde insan olabilmektedir. “İnsanlar, nefislerinin hazlarına hâkim olabildikleri nispette insan olurlar. Ben böyle düşünürüm; fakat başka türlü düşünenlerin de fikirlerine hürmet ederim.” (İŞ, s. 68-69)

Tasavvufî anlayışta, insan görünümündeki bir varlığın insan sayılabilmesi için belirli niteliklere sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla şekilitibarıyla insana benzemek insan olmanın tüm şartlarını karşılayamamaktadır. *Yaşayan Ölüromanında* Çelebi'ye göre görünüşe aldanmamak gerekmektedir. Şekil, dış görünüş insanı yanıltabilmektedir. Söz gelimi her yuvarlak nesne ceviz olmadığı gibi, her insan görünümünde olan da insan değildir: “(...) her ceviz yuvarlaktır; fakat her yuvarlak, ceviz değildir. Herkes insandır, fakat her gördüğün insan, insan değildir” (YÖ, s. 31)

Ateş Ağacı'nda insanla birlikte anılan çeşitli ünvanların olabileceği ancak bunların “insan olma” ya yetmeyeceği söylenmektedir. “insan” sıfatına layık olabilmek için ise insandaki hayvanî duyguların dizginlenmesi gerektiği ifade edilirken bunu başarmanın yani “insan” olmanın kolay olmadığı belirtilmektedir:

Bir kimse ilim sahibi olur, âlim deriz; beldeler keşfeder kâşif deriz; fen hârikaları îcât eder, mûcîc deriz; sanat hassasiyetini dile getirir sanatkâr deriz, deriz, deriz... Fakat kolay kolay insan diyemeyiz. Zira insanlık sıfatına liyâkat kazanmak için hayvanlık duygularını dizginlemiş olmak lâzımdır (AA, s. 60).

Esere göre; insan ile hayvanın yaradılıştan gelen ortak bazı hususiyetleri bulunmaktadır. Akıl ve irade, varoluşla birlikte yalnızca insana armağan edilmiştir. Bu nedenle hayvanlar yaptıklarından sorumlu değildir ancak insan, eğilimlerini kontrol altına alamazsa bunun olumsuz sonuçlarını mutlaka görecektir. Maymundaki alaycılık, tilkideki hilekârlık, kaplandaki kan dökücülük gibi hayvanî huylar insanda olduğu sürece bilgin, sanatçı, kâşif olsa dahi “insan” olamamaktadır:

Gerçi hayvanla müşterek olan duygularımızı da bize hilkat vermiştir; fakat onlara hükmedecek endişe, akıl ve irâdeyi de hayvana değil yalnız insana gene hilkat bahşetmiştir. Şu halde, hayvan, hayvanca fiillerinden mes'ûl olamaz; ancak biz bu temâyülleri zapturapt altına almadığımız için kötü görülür hatta sırasında mahkûm oluruz. Maymundaki istihzâ, tilkideki hud'a, kaplandaki hunharlık bizde oldukça, mûcic, kâşif, âlim, sanatkâr olsak da insan olamayız (AA, s. 60).

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da ailesinden yakınlık göremeyen, özellikle de annesinin sevgisinden mahrum kalan Adli; on yavrusu olan bir hayvanın bir yavrusuna süt vermek istemeyişinin insanlarda da bulunabileceğini düşünmektedir. Adli, insana yakışmayan bu tarz tavır ve davranışların nedenini sorgulamakta ve akıl yürütmesi yapmaktadır. Adli bu durumun insanın, hayvanlık âleminden geçerken hislerinin üzerindeki bu âleme (hayvanlık âlemine) ait hususiyetleri gerektiği gibi silkip atamadığı ve ara sıra kendini hissettiren geçmişin (hayvanat tabakasında bulunulan dönem) esiri olmasındankaynaklandığını düşünmektedir. Adli, nihayetindegeçmişin kirlerinden arınabilmenin yolunun "tam insan" olmaktan geçtiğini idrak etmiştir:

Geçen sene tam on tane birden yavrulayan bu hayvanın, o kalabalık yavru sürüsü içinde yalnız bir tanesine süt vermek istemeyişi, herkesin hayretini uyandırmıştı. Halbuki bu işe başkaları şarıp dururken, ben hayvanlarda olan şu seçme hissinin insanlarda da bulunabildiğini düşünüyordum. Acaba biz insanlar, hayvanlık âleminden geçerken, hislerimizin üstünden bu tesirleri lâyıkiyle silkip atamadığımız için mi, bazı bazı nükseden, o geçmişin esîri oluyorduk? Yoksa mâzînin kirlerini temizlemekte mahâret göstermek için, tam insan mı olmak lâzımdı? (YNG, s. 189)

Ateş Ağacı'nda Cemil'e göre insan; sadece biyolojik buyruklara göre hareket eden bir varlık ise onun hayvandan bir farkı bulunmamaktadır. İçgüdülerin, menfaatlerin tutsaklığının kopmaz bir bağ olduğunu düşünen Cemil, insanın her zorluğun üstesinden gelebilecek bir yapısının olmasına rağmen hayvanla ortak olduğu duyguların boyunduruğundan kurtulamamasının güçlüğüne ifade etmektedir. Cemil; müspet ilimlerden alınan ve istediği makama gelmesini sağlayan diploma yerine, "arınmış gönülle ulu kişiler" den olduğunu bildiren mânevî fetvayı tercih etmektedir. Bununla beraber romanda bir hastanın doktora hasta olduğunu beyan etmedikçe ilacının

verilememesi gibi, insanın içte saklı kalan problemlerine de çözüm aramadıkça bulunamayacağı belirtilmektedir:

Görüydüm ki yaşamak ne bankadan evine gidip gelmek, ne şeflikten müdürlüğe sıçramak ne bir vekâlet koltuğuna oturmak, ne salonların, kadınların göz bebeği olmak ne de bir zenginin kızıyla evlenmekti. Şu halde insan, yalnız fizyolojik buyrukların emrinde olan bir mahlûk ise, ağzındaki cevizi damın üstüne fırlatarak kıran kargadan, tavukları için dövüşen horozdan, geviş getiren inekten, çirkef deliğinde fare bekleyen kediden ne farkı kalıyordu? İçgüdülerin ve menfaatleri esâreti, bence en zâlim, en kopmaz bir kementti. İnsan için her zorluğu yenmek, her bağı koparmak belki mümkün, fakat hayvanla müşterek olduğu duyguların boyunduruğundan çıkmak müşkül, pek müşküldü. Biz insanlar, her şeyi bildiğimizi zan ve iddia ettiğimiz için hiçbir şey bilemiyorduk. Amcamın mensup olduğu aydınlar sınıfı: İki doktorası olan adamın başka bilgilere ne ihtiyâcı olur? diyordu. Ben ise: Hayır, asıl icâzet, sen bu kâğıtla istediğin mevkiye çıkabilirsin... diye ruha verilen diploma değil, sen bu arınmış gönülle ulu kişilerden oldun... diye ruha verilen mânevî fetvâdir diyordum. Fakat bu fetvâyı verecek olan ağız, kendisine karşı bilgiçlik gösterenler için dilsizdir. Hasta olan kimse, hekime: Muztaribim, beni tedavi et, demedikçe, hekimin ondan ilacını sakladığı gibi, yüze çıkmamış, derinlerimizde kalmış dertlerimiz için merhem ve şifa aramadıkça, müzmin ve müz'ic illetimize derman bulamamaktayız diyordum (AA, s. 23).

3.2.4. İnsan ve İstidat

Sûfî anlayışa göre; herbir insan, Yaradan'ın isimlerinin farklı kombinasyonlarının tecelli ettiği başlı başına bir âlemdir. Gelebileceği, tekâmül edebileceği en uygun konuma ait potansiyeli diğer bir söylemle ism-i âzamı yaradılışı gereği özünde taşımaktadır. Mevlânâ, sözü edilen potansiyeli bir kayanın içinde gizli kalmış “yakut”a benzetmektedir. Bazı insanların derununda yakut, bazılarında zümrüt, bazılarında ise inci bulunmaktadır. İnsan, ruhunda gizli bu potansiyel itibarıyla bir hazinenin üzerinde bulunmaktadır. Bu yönüyle tasavvuftan manen beslenen benötesi psikoloji yaklaşımı da insanın kendisini tanımasına yardımcı olarak bu gizli potansiyelin ortaya çıkmasını ümit etmektedir.²¹⁴ Ayverdi'nin romanlarında her insanın

²¹⁴ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 307.

tasavvufî anlamda düşünölebilecek bir kabiliyetinin olduğundan söz edilmektedir. *Yaşayan Ölü* romanında Ekmel Haydar'a göre taştan mücevher olmasını istemek, gerçekleşmesi imkânsız bir temennidir. Cevheriyet kabiliyeti olanların ise taş olarak kalmaları acınacak bir durumdur. Ayrıca dünyayı dünya yapan, çokluğun çeşitli biçim ve suretlerde görünüşüyen; insanı insan yapan da zıtlıkların cem edilmesiyle beraber gönölde meydana gelen birliğin sağladığı mutlak huzurdur:

Taştan mücevher olmasını istemek, hem manasız hem de câhilâne bir temennidir; ancak aslında cevheriyet kâbiliyeti olanların taş kalmalarına acınır. Bana itiraz edenlerin de hakları vardır: dünyayı dünya yapan, çokluğun çeşit çeşit görüntüşleri ve hislerin cezir ve meddidir. Fakat insanı insan yapan, birliğin mutlak sükûnu ve âsâyişi değil midir? O insan ki zamana, hadiselere, hislerine ve içgüdülerine râm olarak, kâh acı sarı, kâh gül pembe, kâh yeşil olur. İşte bunlar, devranın esiri olmakla, yazın giyinen kışın soyunan bir ağaç gibi, ancak hâricî tesirlerden ilham alırlar. Halbuki diğer zümre, bütün renklerin bir araya gelmesinden hâsıl olan beyaz renk gibidir ki, ne kederin şiddetinden sararır ve neşesinin kemâlinden kızarır. ... Bu zümreyi düz ve hareketsiz bulanlar pek çok... Fakat düşünmüyorlar ki, tek renk sahipleri, çeşitli istidatların sarısına da siyahına da mâliktirler. Zira onlar bu beyazlığı, bu mutlak sükûnu, ancak bütün renklerin birleşmesiyle elde etmişlerdir. Onlar kendi cihanları içinde öyle geniş bir zevk bulurlar ki dünyanın hiçbir kaydında o meretebe haz yoktur (YÖ, s. 105-106).

Aşk Budur romanında akıl, idrak, his, insan ve hayvan kavramları üzerinden Ömer, Hamza'ya nasihat etmektedir. Buna göre; kendisini akıllı zanneden insanlara, gün gibi aydınlık gerçekleri anlatmak zordur. Hatta bunlar, yalnız kendi akıllarına güvendiklerinden ve görüş kısırlıklarından dolayı kendilerine izah edilen apaçık gerçeklikleri dahi kabullenememektedirler. Yazar, kahramanını bu durumda olanlara yine de hoşgöröyle yaklaştırmakta ve onların bundan dolayı “mazur” görölmeleri gerektiğini ifade ettirmektedir. Bu durumu haklı göstermek için “kişi, bilmediğinin inkârcısıdır ve gerçekleri anlamak da bir kabiliyet meselesidir.” ifadelerini kullanmaktadır. Kısacası, cehaleti ve kabiliyetsizliği hakikatleri idrak etmemede “özür” olarak göstermiştir:

(...) öyle akıllı geçinen kimseler vardır ki, onlara hakikatin parlak yüzünü ne kadar göstersen, ne kadar anlatsan, anlar gibi dururlar. Belki, görüşlerinin kısalığından, en şaşaalı bedahati bile tekzibe kalkışırılar. Fakat sen bunları mazur bil Hamza!.. Zira kişi, cahili olduğu şeyin münkiri olmakla beraber, hakikati işitmek ve anlamak da bir istidat meselesidir. Ruhları küçük olanlar kendileri büyük de olsalar bir şey anlayamazlar.

(...)

Yani demek istiyorum ki hayvanlık derecesinde olan kimselerin hisleri ve idrakleri kendilerine mahsus dairenin dışarısına çıkamaz. Bunlar hayvaniyet hududundan ilerisini görmeye muktedir olamazlar. Binaenaleyh, havas ve idrakleri mahsusat basamağından yukarı çıkmadığı için kalpleri cehil karanlığı ve şuursuzluk damgasıyla mühürlenmiştir de ondan... (AB, s. 107)

Aynı zamanda Ayverdi, romanında her insanın yeteneğine göre verilmiş rollerin bulunduğu ve bu rollerin gerektirdiği şekilde hareket ettiğinden söz etmektedir. Ayverdi'ye göre komediyi üzerinde taşıyan bir artistin dram oynamasını beklemek zor görünmektedir. Aynı şekilde kötü bir insanın daima iyi olmaması gibi temiz ruhlu bir insanın da daima kötü olması mümkün değildir. Ancak bazen temiz ruhlu bir insan, bir takım etkiler altında kalarak kendi asli vazifesinin dışında davranabilir. Ayverdi'ye göre temiz ruhlu bir insanın fena işler içinde olması, gelip geçici bir durumdur. Romanda, tasavvuf sistematiği doğrultusunda verilen mânevî talim ve terbiyenin hakikatte iyi olduğu halde kaderin bir cilvesi olarak ve geçici bir süre fenalığa bulaşmış kimseleri uyarma ve uyandırma işlevi gördüğü işlenmiştir:

İnsanlar, bu dünya sahnesinde, tıpkı bir tiyatro rejisörü tarafından, istidatlarına göre, rol verilmiş aktörlere benzerler. Bir taraftan, dünyanın nizâmını korumak bakımından, bu kötü rol sâhiplerine îcap eden cezâî muâmele yapılırken, diğer taraftan da âlem sahnesinde herkesin çeşit çeşit rollerle mükellef olduğunu bilmek lâzımdır. Bir komikten dram artistliği bekleyemeyiz. Bir dram artisti de komiklik yapamaz. Bu halde, herkesin kendi rolünün îcâbına göre hareket etmesi bir bakıma istîdâdının îcâbı demektir. Şu da var ki mesela bu sanatkârların biri hasta. O zaman rejisör, aktörlerden birine idâreten, karakterine uymayan bir rol verir. İşte rûhu temiz bir kimse de, bazı tesir ve baskılar dolayısıyla bazen kendi aslî vazîfesinin dışında bir rol alabilir. Keza fenâ işler

için yaratılmış bir kimse de bazen iyi bir harekette bulunabilir. Fakat bu gelip geçici rol, her ikisinin de üstünde dâimî kalamaz; bir fırsat zuhurunda bunlar asıllarına dönerler. İşte mânevî tâlim ve terbiye de, aslında iyi olup da geçici olarak fenâlığa bulaşmış kimseleri uyarmak ve uyandırmak yolunun ışığıdır, rehberidir. Dünyayı da bir sahneden farklı bilmeyince, sanatkârlara da Cevat Bey gibi öfkelenmeye lüzum kalır mı? Onun için, bir zıddımızın şerrinden korunurken, hiddet ve nefretle değil, sâkin bir muhâkeme ile hareket etmeliyiz (BG, s. 270).

Yazar, dünya hayatını bir tiyatro oyununa, dünyayı da sahneye benzetmektedir. Burada sergilenen oyunda her şey bulunmakta ve her mahlûk bilfiil bu oyuna katılmaktadır. İnsanlar, bu oyunda muhtelif rollere bürünmüş oyuncular olmakla birlikte basitliklere ve gülünç durumlara düşmemek için kabiliyet ve hünerlerini ortaya koymak zorundadırlar:

Halbuki bîçârenin sözleri, kanadı kırılmış bir değirmen gibi bir avuç buğday bile öğütmeden, neticesiz bir gürültü ile âvâre âvâre çırpınıyor. Eğer mutlaka bir oyun seyretmek istiyorsan, dünyadan güzel sahne mi olur? Orada her aradığın, her istediğin var. Esasen sen de bir mahlûk olmak itibarıyla bu büyük oyuna bilfiil iştirak etmiş sanatkârlardan birisin; elverir ki gülünç ve âmiyâne bir rol almamak istidatını hâsıl edesin (AA, s.75).

Ateş Ağacı'nda her varlığın kendi kabiliyeti ölçüsünden bir işlevi olabileceği ve kabiliyetinin üstünde bir görev üstlenemeyeceği anlatılmaktadır. Buna göre varlıklardan imkân ve kabiliyeti ölçüsünde bir iş görmesi beklenilmelidir. Çünkü "Her istidat ancak kendi kabiliyeti çevresinde olgunlaşabilir" (AA, s. 81). Kabiliyet ve kapasitesinin üstündeki beklentilerin karşılanamaması bir kınanma nedeni olamaz. Çünkü kabiliyet, çalışılarak artırılmayan bir olgudur. Bununla birlikte çalışmayla ancak kabiliyetin kapasitesi doldurulabilmektedir:

İsterim ki büyük küçük her istidat, kendi kabiliyeti derecesini tamamlamış olsun... Bir fincan, bir bardak kadar su almaz; bir bardağın aldığı su da şüphesiz maşrapanın alacağı sudan azdır. Fakat bir fincanı, bir bardak kadar su almadığı için kimse ayıplamaz; zira kabiliyeti bu kadardır. Elverir ki dolmuş, kendi istiaab haddini bulmuş olsun. İnsan da çalışmakla, istidatını ziyadeleştiremez, ancak istidatının derecesini tamamlayabilir (AA, s.84).

Ateş Ağacı romanında, varlıkların kabiliyetlerinin ve İlâhî isimleri temsil etme yeteneklerinin onlardaki itaatin boyutunu gösterdiği belirtilmektedir. Su, bir akışkan olarak bulunduğu kabın şeklini alan bir nesnedir. Yuvarlak kaptaki yuvarlak, dörtgen kaptaki dörtgen şeklini alır. İnsanlar da suyun tabiatındaki duruma benzer bir şekilde, kendilerinde tecelli eden manayı yine kendi kabiliyetleri çerçevesinde güzel ya da çirkin bir biçime sokmaktadırlar:

Mevcûdatta her varlık, mazhar olduğu isim ve istidat dolayısıyla kendini yaratana itâat edip boyun bükmekte. Her ne kadar başka istidat ve isme göre âsi ve tâğî görünürse de... Birbirine bağlı kaplar kânununda olduğu gibi, her kaptaki aynı su, nasıl ki o kabın şekline göre düz kaptaki düz, yuvarlakta yuvarlak, dört köşede dört köşe olarak şekillenirse, işte insanlar da kendilerine vaz' olan manayı, istidatları şekliyle kalıplandırıyorlar. Onu kendi istidatlarının kalıbına göre güzel veya çirkin yapan kendi kâbiliyetleri... (AA, s.103-104)

3.2.5. Yaradılışı Birbirine Uygun Olanlar Bir Arada Olur

Yaradılış; bir özdür, bir cevherdir. Onu dışarıdan müdahale ederek değiştirmek de mümkün değildir. Bir yerde kaynayan tatlı suyun yanında bulunan tuzlu suyla karışmaması gibi yaradılışları farklı olanlar da bir araya gelmez, birlikte bulunamazlar. Yazara göre, ancak yaradılışları birbirine yakın olanlar bir arada olabilmekte; mânevî birliktelik ve bilişiklikleri olmayanlar ise aynı zürriyetten olsalar dahi bir araya gelememektedirler:

Acaba bir heykeltıraş gibi senin yumuşak rûhunu kendi ellerimle işlesem, göze yorgunluk verecek kadar düz ve ârızasız ruhuna girinti çıkıntı koyabilir miyim? Hayır, bin kere hayır... Deniz ortasındaki bir adanın içinde tatlı su çıkıyor, denizin tuzlu suyu ile karışmıyor ve bu iki su birbirinin evsâfını değiştirmiyor. İki ayrı terkipten olan kimsenin de aralarında öyle aşılmaz bir berzah vardır ki ne kadar yaklaşırsalar birleşemez, ne kadar söyleşseler anlaşamazlar (AA, s. 67).

İnsan ve Şeytan romanında ruhların dünyaya gelmeden önce bir arada bulunduğu yer olarak rivayet edilen “ezel bezmi”ne bir telmih yapıldığı görülmektedir. Buna göre; insanların, dünya hayatında birbirlerine dost olmaları, ruhlar âlemindeki bilişiklik ve tanışıklıkları nedeniyledir. Diğer taraftan, dünya hayatında insanlar arasındaki anlaşmazlık ve düşmanlıkların sebebi de yine ezel meclisinde birbirine zıt ve aykırı

düşmeleridir. Buradaki kurala göre; ruhlar âleminde bilişik olan ve birbirine yakın olan ruhlar; herhangi bir soy bağı ile birbirlerine bağlı olmasalar dahi dünya hayatında birlikte olabilir, bir araya gelebilir ve karşılıklı sevgi hisleriyle dolu olabilirler. Ancak ruhlar âleminde bilişik olmayan ve karşılıklı muhabbet duymayan ruhlar, birbirinin akrabası olsalar da dünyada yakın ve sevgili olamazlar. Yazar üstü kapalı olarak *Kur'an*'da da geçen bazı kıssalara gönderme yapmaktadır. Sözelimi bu kıssalardan biri olan ve Nuh Tufanının anlatıldığı kıssada; Nuh Peygamber'in oğullarından biri, peygamber olduğu halde babasıyla zıt düşmüş, Nuh'un gemisine binmemiş ve tufanda boğulup gitmiştir.²¹⁵

Vakit vakit içinizde: “ Ben kızımı niçin sevmiyorum?” diyen bir sual dolaşiyor, bunu kendi kendinize soruyor, fakat cevabını alamıyorsunuz. İşte o cevabı size ben vereyim doktor: Bunu biliniz ki, dünya hayatından evvelki âlemde birbirlerinin manasıyla çift olmuş ruhlar, burada da çift oldukları kimselerle anlaşabilirler. Orada yekdiğerine aykırı ve zıt olanlar ise burada da ihtilafta kalırlar. Ama isterse bu ruh sizin zürriyetinizden olsun (İŞ, s.93).

Yaşayan Ölü'de Seniye, eşi Ekmel Haydar'ın çevresi tarafında çok sevildiğini, herkesin “onda kendi varlığından bir parça bul[duğunu]” (YÖ, s. 11) söylemektedir. Ekmel Haydar, çoğu kez beşeri ihtiyaçlarını da bir kenara bırakarak “semâvâtı aşan bir vecd hamlesiyle, akıl kademelerinin üstüne çık[aran]” (YÖ, s. 12) iç âlemlere dalmaktadır. Seniye ise “dünyanın hangi kıt'asına gitsek her tarafta karşımıza çıkan güneş gibi, onu her adımda takip etmek, ışıktandırmak iste[mektedir]” (YÖ, s. 12). İstemenin olmak olmayacağını düşünen Seniye, Ekmel Haydar'ın çevresindeki bazı insanlarla yakınlığının büyük ruhların birbirine benzer ruhlar aramasından kaynaklandığını, Eflatun'un ruhunun fısıldadığı şu sözlerle bağdaştırmaktadır:“Büyük ruhlar, göze görülmez ve fenâ bulmaz râbitalarla birleşmek için kendilerine benzer ruhlar ararlar” (YÖ, s. 122). Eserde “ruhların ve manaların birliği ve benzerliği kalıpların karşı karşıya gelmesine nasıl bağlı olabilir ki, aynı aşığı yemiş gül ağacı, yedi günlük yolda da, yetmiş günlük yolda da aynı evsâfi haizdir” (YÖ, s. 33) denilmekte, insanların birbirleriyle anlaşması için görüşmeye veya tanışıklığa ihtiyaç olmadığı,

²¹⁵ Allah, "Ey Nûh! O asla senin âlenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O halde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim" dedi. (Hûd, 11/46)

sadece ruh ve mana birliğinin olması gerektiği üzerinde durulmaktadır. *Yaşayan Ölü* romanında Çelebi, ismine uygun bir şekilde bilgece sözler söylemektedir. Ona göre; her şey kendi yaratılışına uygun olanı kendine çekmektedir. Bu gerçeklikten yola çıkarak, tanınması mümkün olmayan bir kişiyi arkadaşlarına bakarak tanımak, bilmek mümkündür. Nefis de dünyaya ve kendi arzularına yönelmiştir. Bu nedenle nefsi yöneldiği şeyler üzerinden tanımak gerekmektedir. Kabir ve kefen ölünün kokuşmuşluğunu örttüğü gibi dünya ve beden de nefsin kokuşmuşluğunu örtmektedir:

Cihanda her şey kendi yaratılışına münâsip olan bir şeyi cezp eder. Eğer karşısına düşen kimsenin nasıl bir adam olduğunu bilmiyorsan, bak ki, o ne türlü kimseleri kendine dost, arkadaş kılmıştır. Zira her yavru, anasının ardınca gider ve ona tâbi olur, tâ ki bu hareketiyle, ceddine olan cinsiyeti zuhura gelir. Bil ki nefsin teveccühü dünyaya ve kendi isteklerinedir. Halbuki bir şeyin kıblegâhı soysuz ise o şey dahi soysuz olmuş olur. Nefse, bu dünya meclisi lâyıktır, nitekim ölüye kefen ve kabir lâyıksa. Kabir ve kefen, ölünün cîfeliğini örttüğü gibi, nefsin dahi cîfeliğini dünya ile beden örter (YÖ, s. 49-50).

İnsan ve Şeytan'da roman kişilerinden Güzin, babasını kokusundan tanıdığını ifade ederek her insanın kendine mahsus ve onun alameti olan bir kokusu olduğu gerçeğine dikkat çekmektedir. Söz konusu savını, Schopenhauer'in sözünü alıntılıyarak ve bilimsel gerçekliklerden de örnekler vererek bilimi aşan sabit bir hakikat olarak kabul ettirmeye çalışmaktadır. Güzin'e göre insanların kokusunu sevmediği nesnelere tiksilmesi, kaçınması gibi mânevî kokuları birbirine ters olan insanlar da bu nedenle birbirlerinden uzaklaşırlar.

Babamın da kokusunu tanırdım, fakat o zaman bu davamla kimseyi alakadar edemedim; fakat sonradan anladım ki benim bu çocuk teşhisimi ilim de teyit ediyor ve "Her insanın kendine mahsus bir kokusu vardır" diyor. Hatta Schopenhauer "Yabancı ülkelere serpilmiş Yahudiler birbirlerini kokularından tanırlar" der. Eğer herkeste kendine mahsus bir koku olmamış olsa, köpekler, sahiplerini koklayarak nasıl bulurlardı? Yaşım onla on dört arasında iken de, insanların bazı kokulara düşkün bazılarından ise âdeta nefret edişlerinin sebebini düşünürdüm. İhtirasla kokladığımız bir çiçeğin mânevî davetine icabet ederken, bir leşin burnumuzu tıkatan taaffünündeki ikrahın sebebini tayin edemezdim. Halbuki gene bir çok hayat meçhulünü aydınlatan ilim, bunu da izah ettiği halde

ben gene tatmin olamamıştım. Zira biz insanlar kokulara karşı gösterdiğimiz istek veya isteksizliği daha birçok şeylere, bhusus birbirimize karşı da gösteriyorduk ki işte ilim bunu izahtan âcizdi. Cemiyet içinde sevdiğimiz de vardı. Fakat ben insanları birbirine yakın ve dost kılanın da gene mânevî kokuları olduğunu, o zaman çocuk idrakimle nasıl bilebilirdim? (İŞ, s. 176-177)

Aşk Budur'da güzellik kavramından hareketle benzerlerin birlikteliği, benzer olanların bir arada olması düşüncesi açıklanmaktadır. Bu düşünce ekseninde güzelliği arzulamak, istemek mutlak manada güzelliğe kanıt teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle mutlak güzellik, güzeli istemeyi gerektirir. Bu durum, sözkonusu kavramın zıttı olan çirkinlik için de geçerli bir kuraldır ki, bu kurala göre insan kendine benzeyenleri arzular, kendi manasını yansıtanın hayranı ve dostu olur. Bu nedenle herkesin kendi (ruh) cinsine meyiletmesi doğal bir durumdur. Zira hayvanlar dahi kendi cinsleriyle birlik olup birlikte hareket etmektedirler:

Güzelliği isteyen mutlak güzeldir; zira insan kendi benzerine meclûb olur ve kendi manasını bulduğu şeyin hayran ve müsahibi olur; ülfet ve ünsiyeti de onunla eder. Binaenaleyh herkesin kendi cinsine meyiletmesi tabiidir. Aşikâr ki bülbül bülbülle, karga da karga ile uçar (AB, s. 262).

3.2.6. İnsan Âciz Bir Varlıktır

Ayverdi; *Batmayan Gün*'de kendini güçlü olarak gören insana, çeşitli misaller üzerinden gerçekte âciz bir varlık olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Buna göre insan, uygar dünyada pek çok keşif, icat ve sanat harikası eserler meydana getirme kudretine sahiptir. Ancak ne kendi fizyolojisine hâkimdir ne de üzerine gelmekte olan olaylara engel olabilmektedir. Bu nedenle insan çok büyük bir acziyet içerisinde. O halde insana düşen kendi âcizliğinin bilincine varmak olmalıdır. Böylece insan ruhunun üzerini örten kesafeti dağıtabilir ve mânevî bünyesinin gerçekleriyle yüzleşme imkânı yakalayabilir Ancak bu ruh haliyle iç âleminde yeri olmaması gereken kötülükleri çekip atabilir ve her yerde birliğin kuvvetini, kudretini görebilir:

Medeniyet hârikalarını vücûda getiren insanın aczden kurtulmuş olduğunu zannetmeyelim Hüsni Bey. İşte siz de medeniyet dünyasının yetiştirdiği bir kimsesiniz. Cemiyet sizi terbiye etmiş ve elinize bir de vesîka vermiş: “Bu adam bir hekimdir” demek sûretiyle avam sınıfının üstünde bir bilgi imtiyâzının sahibi

olduğunuzu tasdik etmiş. Siz ki bir doktorsunuz, yani insan vücûdunda mevzû olan fizyolojik hârikayı yakından görüp tanımış bir insansınız. Fakat bu bilgilerinize rağmen değil yalnız siz, o medeniyet harikalarını vücûda getiren hiçbir insan var mıdır ki bir dakika sonra hayatının devam edeceğine, fizyolojisini teşkil eden kuvvetlerin kendisine itaat edeceğine senet verebilsin? On dakika evvel konuştuğunuz, istikbal için projeler yaptığınız bir adamın ölüm haberini alıyorsunuz. İşte acz! Büyük keşifler yapmış bir kimse, yolda giderken başına bir kiremit düşüp kendisini öldürmesine yahut bir damarının patlamasıyla ateh getirmesine mâni olamaz. Her kuvvetin mat olacağı bir an vardır. Hiçbir kuvvet kendini evirip çevirip küllî kudrete karşı: Benim! Diyemez. İnsan, güzelliğine bile hükmedemez Hüsnü Bey. Üç beş yıl, bir güzelin tarâvetini kasırğa gibi söküp götürür. Hatta bir çıban, bir bıçak yarası, bir yanık bile dünya güzeli denen âfeti, tiksiniyecek hâle getirir. Hele bir zamanlar kavisli kaşları, düzgün ve çâlâk endâmıyla gönüller çelen bir dilberin, on beş-yirmi sene sonra nefretle karşılanması da bir acz değil midir? Mademki insanoğlu âciz değildir, o halde güzelliğini olsun kaçarken niçin yakalayamıyor? Sokakları tırmalayarak temizleyen çalı süpürgeleri bile birkaç ay evvel dağlara mor kaftan giydiren birer çiçektir. Sobalarımıza gelişigüzel sürdüğümüz odunların da bir zamanlar yeşil yaprakları, dalları, budaklarıyla ormanları bezediğine şüphe edebilir miyiz? Hiçbir kuru dal, kuru olarak topraktan başkaldırmamıştır. Zamanın hükmü veyahut gaybın iradesi, istediği zaman istediği şeyi kırar, koparır, soldurur, soyar ve hiç kimse, hiçbir şey de bu akıbete karşı koyamaz, nâçar bir aczle boynunu eğer. Biz doktorlar herkesten ziyade insan denen hilkat şaheserini bilmemiz ve onun varlığından çok şey öğrenmemiz lazımdır. İnsanın kendi vücudu, kendisine en yakın ve en mükemmel hocadır. Bütün kâinat, şu aslı bir noktadan ibaret olan vücuda sığdırılmıştır. Onun maddî yapısı bile hayrete şâyan bir intizamla tertip ve tanzim edilmiştir. Mânevî bünyesine akıl erdirebilmek için ise, ruhunun yüzünü örten kesâfeti ortadan kaldırmak, tek çaredir. Yani iç yüzümüze yakışmayan kötülükleri çekip atmak ve her yerde birliğin kuvvetini görmek gerektir (BG, s. 283-285).

3.2.7. İnsan, Evren ve İlim İlişkisi

İnsanlığın bilinen tarihinin başlangıcından bu yana; insan, dünya ve evren arasında bir ilgi olduğu ileri sürülmüştür. Mutasavvıflar insanı, evrenin özü ve gözbebeği olarak nitelendirdiği gibi bazen de evrenin gizlerinin sırlandığı küçük bir

âlem²¹⁶ olarak görmüşlerdir. Bu nedenle dünyada genel anlamda yaşananların insanda da gözlemlenmesi tabii bir durumdur. Bu nedenle *Ateş Ağacı* romanında dünyanın büyük başa benzeyen yapısıyla insanın küçükbaşı arasında duygu ve mana bağının olduğu tespiti yapılmaktadır:

Bugünün dünyası bir intikal devresi geçiriyor. O, kendisini kavuran sosyolojik bir hastalığın nöbetlerini yaşıyor. Fakat hiç kimse, bu hastalığın bir can çekişme veya nekâhatle neticeleneceğini kestiremez. Dünya hasta olunca, tabiatıyla aynı maraz, insanlarda da müşâhede olunur. Zira dünyanın muazzam başı ile insanların küçücük kafaları arasında duygu ve mâna birliği vardır (AA, s.87).

Son Menzil'de dünya bazen facianın bazen komedyanın canlandırıldığı bir tiyatro sahnesine ve meydana benzetilmekte; tiyatrodaki herkes ise hayattan lezzet almak için uğraşan hakiki piyes kahramanı olarak tasavvur edilmektedir. Fakat insanların pekçoğu bu inceliği sezmemektedir. Sözü edilen incelik sezilemediği gibi bu konu üzerinde düşünüp fikir söyleyenler garipsenmekte hatta delilikle itham edilebilmektedir. Roman kahramanı Senîha, Sîret'in bu konudaki endişelerini gidermek için delilik kavramına bir açıklık getirmeye çalışmaktadır. Ona göre delilik; çok düşünmekten meydana gelmemekte, düşünecek şeyi bilememekten ileri gelmektedir. Bu çerçevede deliliğin bir akli dengesizlik olarak tanımlanmasının yanında ruhsal bozukluğun da aynı kategoride değerlendirilmesi gerekmektedir. Senîha, arayış psikolojisiyle yaşadığı ruhsal buhranı bir iç düzen eksikliği olarak görüp kendisinin ve kendisi gibi olanların dabu nedenle deli olduğunu ifade etmektedir.

- Peki ama Sîret, sırasında sen de sahnede ağlıyor, muztarip oluyorsun.
- O sahne!
- Ya dünya nedir?
- İnsanların hayattan kâm alacakları bir meydan!
- Hayır, Sîret dünyada bir sahnedir. Kâh fâcia kâh komedi oynanan bir sahne. Ancak bu sahne o kadar büyük ve o kadar geniş ki, işte bu yüzden biz

²¹⁶ Mehmet Âkif'in şiirinde de bu tasavvufî bakışın bir yansıması görülmektedir: Senin mâhiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir / Avâlîm sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir. Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, Hece Yayınları, İstanbul, 2009, s. 80.

hepimiz birer hakiki piyes kahramanı olduğumuzu seçemiyoruz. Demin Hâşim'in dediği gibi mikyas meselesi. Göremiyoruz, çünkü ölçümüz dar.

- Neyse canım yeter artık, uzatma bu masalı, deli olacaksınız.

- Deliler çok düşündükleri için değil, düşünecek şeyi bilmedikleri için delidirler. Deli diye aklî melekesi bozuk olan derler; ben bu tasnife ruhları bozuk olanları da katıyorum. Biz de deliyiz Sîret... Mademki iç düzeninden mahrûmuz, biz de deliyiz (SM, s. 174).

Ateş Ağacı romanında yaradılış ile zaman kavramı arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Yaradılmış her varlığın doğal olarak bir ömrü vardır. İnsanın, ülkenin, gezegenlerin kendi zaman ölçütü içinde değerlendirilebilecek çocukluk, gençlik, ihtiyarlık gibi dönemleri, ömür aşamaları bulunmaktadır. Bununla birlikte yaratılmışlar için zaman göreceli bir kavramdır. Sözelimi bir insanın çocukluk dönemi ile bir gezegenin çocukluk dönemi arasında milyonlarca yıl zaman farkı bulunmaktadır. Bu nedenle zaman kavramının pek fazla önemi bulunmamaktadır ancak varlıkları zamanın kuşatıcılığından ayrı düşünmek de mümkün değildir. Bu düzlemde insana düşen görev, varlığın birbirine zincirle bağlı sırlarını ilim aracılığı ile çözmeye çalışmak olmalıdır:

Fakat bir memleketin sınırlarının bozulması, yerini değiştirmesi, bir gün meselesidir. Karaların deniz, denizlerin kara olması gibi uzun zamanlar istemez. Hilkat için zaman mefhûmunun ne kıymeti var? Bizim binlerce senemiz onun bir sâniyesi... dedim. Her ülkenin, hatta her gezegenin çocukluğu, gençliği, ihtiyarlığı ve ölümü var. Belki gün gelecek bir seyyâh, Roma, Viyana ve Newyork'u bugün bir arkeoloğun Ninova'yı Sidon'u Menfis'i aradığı gibi arayacaktır. Arzda hayat zuhur edeli milyonlarca sene geçmiştir. Biz ise ilmimizle, onun sırları zincirini hâlâ ele geçiremedik; her mikroskobik hücrenin üstüne bu zincirin bir parçası sarılmıştır (AA, s.108-109).

3.2.8. İnsan ve Otokritik Mekanizma

Kendini kritik eden, eleştirip değerlendiren insan; tekâmül kabiliyeti (istidat) ve potansiyeli taşıyan insandır. Benlik ve kozmik değerlendirme eylemleriyle insan, bilinç düzeyini yükseltmekle birlikte farkındalık seviyesini de artırmaktadır. *Son Menzil*'de Senîha, insanların bir kısmının hastalıklı bir anlayış içerisinde olduklarını düşünmekte ve onlara acımaktadır. Yazar, burada bir çelişkiyi de hissettirmekte ve insanı

sorgulamaktadır. Bedensel zevkler içinde bulunup yine de iç darlığı yaşayan ve derin elem çekenlerin dolu olduğu bir dünyayı gözlemleyen Senîha; bir takım insanların bazen bir hayvandan daha akılsız mahlûklar olabildiğini düşünmektedir:

Senîha, her gece yatmadan evvel günün bilançosunu yapmak âdeti iken, aynı İtiyâdı bu akşam yerine getiremeyeceği için teessüf etti; Zira Sîret'in misâfirleri hâlâ gitmemişler ve o gün, onun için daha bitmemişti. Şimdiye kadar hâdisesiz devam eden eğlence, durmadan boşalan kadehlerin tahrîki ile bir rezâlet şekline girebilirdi. Senîha, bu gülüp söylemekle eğlendiğini zanneden insanlara acırdı; hem cidden acırdı. Çünkü beşer denen hasta şuur, hareketini, kendini aldatmak esâsı üzerine tanzim etmişti. Zevk meclislerinde iç darlığı ile kıvrananlar, şöhret tûfânı içinde azap ve sıkıntıdan dudaklarını ısırınlar, servet ve gınâ dalgaları arasında fakrın saâdetine imrenenlerle dolu bir dünya... Hep hoşnutsuzluk, hep zan, hep ümit ve tırmanış. Esasen hayat da her gün şekil değiştiren bir zandan ve hülyâdan ibaret değil miydi? Bugün bir hakikat zannedilen şey, yarın tamamen kıymetten düşüyor ve yerini bir başka zanna bırakıyordu. İnsanlar, sırasında çiftçiyi takip eden leylekten de akılsız mahlûklardı. Çünkü bu hayvancıklar, hiç değilse nafakalarını yer altından çıkaran adamın ardı sıra gitmesini biliyorlar; insanoğlu ise mânevî gıdasını ağzına kadar getiren eli itiyor ve ondan uzaklaşıyordu. Bir hakikat nafakası yakalayamadan, kuru bir zan peşinde koşan zavallı, zavallı insan... (SM, s. 162-163)

3.2.9. Karşıtlıkların Maharetli Tezahürü İnsan

Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*'da insanın mahiyetini ve ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için roman kurgusu içine felsefî sorular yerleştirerek insan kavramı üzerinde düşünülmesinin yolunu açmaktadır. İnsanı varlık ve işlevi yönünden sorgulayan sorular şunlardır: “İnsan, salt bilgiyle donanmış ve topluma yararlı olan bir varlık mıdır?”, “İnsan iki ayaklı bir hayvan mıdır?”, “İnsan, başkaları hesabına mı bu dünyaya gelmiştir?” Yazar, oluşturduğu bağlam içerisinde ilgili soruların insanı tanımlamaya yetmeyeceği düşüncesini uyarırken kendi insan anlayışını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayverdi'nin dünyasındaki insan, yaratıcının ince hesaplarının eseri olarak dünyaya gönderilmiş bir varlıktır. Bu varlık, oluşumunda iki zıt akımın hünerli bir şekilde birleştirilmiş karışımından meydana gelmiştir. İyilik ve kötülük ekseninde

salınan insan, sonunda galip gelen hangisi ise o gücün etkisi altına girmektedir. İnsanın buradaki görevi ise iki zıt kuvveti birbirinden ayırmak ve sürekli uyanık olmaktır:

Kendi kendime soruyorum: “İnsan nedir?” Bu, yaştan yaşa geçen, dimâğını bilgi ile bezeyen, cemiyete faydalı işler temin eden mahlûka mı insan deniyor? Yâhut bir filozofun dediği gibi insan, iki ayağıyla gezen hayvandan mı ibaret? O, dünyaya yalnız başkalarının hesabına mı gönderilmiş? Yoksa yaptığı işler, başardığı kârlar yüzünden kabına sığmayacak bir gururla şişmesi için mi ömrünün sürükleyicisi olmuş? Şüphe yok ki çok ince çok dakik hesaplardan sonra hilkat tezgâhı onu, en mükemmel bir eser olarak dünyaya salarken, mayasına iki zıt ve muhalif cereyanın hükmünü birden yerleştirmiş. Evet, insanın hamuru iyilik ve kötülüklerin maharetle birbirine karıştırılmış malzemesinden meydana gelmiş. Bu yüzdendir ki kâh o tarafa kâh bu tarafa çekiliyor ve daima galip gelen kuvvetin esiri oluyor. İşte insana düşen, belki de bu iki zıt unsuru tefrik ve daimi bir teftişe tabi tutmak. Fakat bu, söylendiği kadar kolay bir şey mi sanki? Bâhusus iş işten geçtikten sonra? (İŞ, s. 212-213)

3.2.10. Filozof ile Kâmil İnsan

Batmayan Gün romanında felsefe ile hakikat, filozof ile kâmil insan arasındaki ayırım ortaya konmaktadır. Esere göre; felsefe hakikate giden yolda sadece bir basamaktır, hakikatin kendisi değildir. Filozof ise hakikat çeşmesinden bir yudum tatmış kimsedir, kâmil insan gibi hakikatin menbaı, kaynağı değildir. Bu nedenle filozofun akli “cüz’i”; kâmil insanın akli “külli” akıl olarak nitelendirilmektedir:

(...) Felsefe, hakikate doğru bir basamak bir merhaledir. Feylesof, hakikat çeşmesinden bir yudum tatmış olan kimsedir. Fakat hakikat, kâmil insanda olduğu gibi, onun kendinden fişkırılmaz, fark bu... Mesela bazı vahşî kabileler vardır ki deri ile yaprakla örtünürler, barınmak için de ağaç kovuklarına, mağaralara girerler. Halbuki, medeni kimseler için mevsimine göre elbiseler, kunduralar, mesken olarak da köşkler, konaklar, şatolar vardır. Aradaki bu yaşayış farkına rağmen, insan hep o insan... Fakat bir elbise ile bir yaprak, bir ağaç kovuğu ile bir kâşâne bir midir? İşte feylesofun cüz’î olan akli ile kâmil insanın külli akli arasındaki huzur farkı da bunun gibidir (BG, s. 192-193).

3.2.11. Her İyi İnsan Kâmil İnsan Mıdır?

Yazar, *Batmayan Gün*'de Kerim Bey'in lisaniyla öteden beri üzerinde durulan "topluma yararlı insan kâmil/mükemmel insan mıdır?" sorusuna da yanıt olabilecek malumatı işlemektedir. Buna göre; insan her alanda topluma yararlı olabilir. Ancak topluma yarar sağlayan kişi her zaman mükemmel bir birey olmayabilir. Diğer taraftan mükemmel insan konumunda bulunan bir birey, toplumu kendisinden ayrı görmediği için etrafına daima yararlı olmaktadır:

Evet, insan her sahada cemiyete faydalı olabilir. Fakat her cemiyete yardımı dokunan kimsenin her zaman mükemmel bir insan olması icap etmez. Ancak lâzım olan, hem cemiyete, hem de kendini bilmekle, kendine faydalı olmaktır. Esasen kendini bilen kimse hiç şüphe yok ki, cemiyeti de, kendinden hariç saymadığı için etrafına da faydalı olur. Faraza, beşeriyete hizmet etmek için sabahlara kadar mikroskop başında çalışan adam, herhangi şahsî bir öfke sebebiyle, sırasında tabancasını çekip karşısındaki kimseyi öldürebiliyor; öyle değil mi Hüsnü Bey? O halde herhangi bir âlimin yani beşeriyete hizmet edenler sınıfından olan bir kimsenin de olgun ve kemalli bir insan olduğunu kabul edebilir miyiz? Bu misâli istediğiniz gibi genişletebilirsiniz. İnsan odur ki, insanlığın gerektirdiği gibi yaşayabilsin (BG, s. 261).

İyilik yapmak; erdemli bir davranıştır ve çoğu zaman bu davranışa muhatap ve şahit olanlarca takdir edilebilmektedir. İnsana mahsus bir hususiyet olan iyilik yapma; bazen bir karakter veya bir alışkanlık eseri olabilmektedir. Bazı insanlar saf ve halisane duygular taşımadan, arınmış bir kalbin eseri olmayan duygularla birtakım iyilikler yapabilmektedir. Ancak tamamen kötü hislerden arınmamış, içi tımar olmamış insanların yaptığı iyilikler, zaman içinde herhangi bir sebeple yine o iyiliği yapan el tarafından yok edilebilmektedir. Bu durum yapılan ve sureten erdemli bir davranış olarak görülen eylemlerin nefsi bazı nedenlerle yapıyor olması anlamını işaret etmektedir. Bu bağlamda *Son Menzil*'de asıl iyi kimselerin iyilik yapan ancak egolarını balon gibi şişirmeyen ve bir iğneyle (iğne gibi söz ve davranışlarla) yaptıklarını heder etmeyen temkin sahibi insanlar olduğu belirtilmektedir. Netice itibarıyla iyilik yapma herhangi bir nedenle olabilmektedir ve iyilik yapma tek başına kâmil insanın bir niteliği olamamaktadır. Diğer taraftan kâmil insan iyi bir insandır ve tüm söz ve davranışlarında iyilik hali bulunmaktadır.

İnsanlık, iyilik yapmaktan ibaret değildir; zira bazı kimsede bu iyilik yapmak hali, bir îtiyat, bir mizaç icabıdır. İyilik yapar, fakat kendisinde kötülüklerden yıkanmış bir kalp yoktur. İçi tımar olmamış kimsenin yaptığı iyilik, nihayet herhangi bir sebeple ona kurduğu âbideyi kendi eliyle yıktırabilir. Şu halde iyi denebilen kimseler nefislerinin yalancı balonu bir iğne temasıyla sönüp yok olmayan temkin sahipleridir (SM, s. 112).



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÂMİHA AYVERDİ’NİN KURGU EVRENİNDE İNSANIN İÇSEL GELİŞİMİ VE DÖNÜŞÜMÜ

4.1. ARAYIŞ, UYANIŞ VE YÖNELİŞ

4.1.1. Arayış

İnsanın İlâhî hakikati arayış (talep) ve buluş (vecd) yolculuğu, mana yolunun özünü oluşturmaktadır. Yaratılışın sırrı da orada bulunmaktadır. İnsanda bulunan irâde cüz’i de olsa insan, iradesini tekâmül için kullanmaya gayret etmelidir. Bu yolculukta insanın başarılı olması için büyük bir çaba sarf etmesi gerekmektedir. “Yol, menzilin kendisidir” şeklinde tanımlanan hakikat yolunu takip etmedeki sıkıntılar, engeller, zorluklar yolun önemli parçalarını teşkil etmektedir.²¹⁷ Arayıcı da “bilinmeyen ve bilinmeyen bölgelerde bir şeyler bulabilmek için sınırları geçen ve tekrar geçen kişi”²¹⁸ olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda arayıcı; olgunlaşma yolunda nefsini, hayvanî eğilimlerini tümüyle denetim altında tutmayı bilemediği için mânevî hastalıklara kapılmış hasta olarak görülmektedir.²¹⁹ Ancak içsel ve dışsal gözlemlerde bulunmak, düşünmek ve idrak etmek arayıcının aradığını bulmasına yardımcı olabilmektedir. *Batmayan Gün*’de yaşamın tümüyle maddeden ibaret olmadığından, yalnızca maddi bilgilerle donatılmış insanların yarım insanlar olduğundan söz edilmektedir. Ruhta hissedilen bu eksikliğin tamamlanma isteğinin Aliye’de bulunduğu ve bu isteğin Aliye’yi arayışa yönlendirdiği görülmektedir:

Maddi bilgilerim bana yeter; artık vicdânî bilgiye muhtacım. Zira hâyatın, maddeden ibaret olmadığı muhakkak. Bizim gibiler yarım insanlarız. Bunu hissediyor ve tamamlamak istiyorum. Ben, rûhumdaki bu eksikliği duyuyorum da başkaları neden hissetmiyorlar? Neden bu isteyicilik büyük babamdan bana sıçramış? Söyle bana... Bunu olsun söyle... Bana büyük babamdan bahset, bizi birbirimize yaklaştır... (BG, s. 19).

²¹⁷ Robert Frager, *Sûfî Terapistinin Sohbet Günlüğü*, Çev. Ömer Çolakoğlu, Sûfî Kitap, İstanbul, 2015, s. 17-18.

²¹⁸ Bill Plotkin, *Nefs Yolu*, Çev. Elif Berkan, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2014, s. 113.

²¹⁹ Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, s. 348.

Grof'a göre arayıcı, “macera çağrısını duyabilen ve bu çağrıya uyan” kişidir. Bu kişi, genellikle içinde bulunduğu ortama uyum sağlasa da içinden gelen bir sese, davete veya tavsiyeye kulak verdiğinde “Hayatta şu anda yaşadıklarından çok daha fazlası var” çağrısına uymakla²²⁰ bir arayışa yönelmektedir. *Son Menzil*'de Okçu, Hâşim'i tanımlarken; “... bu adam neyi aradığını, niçin aradığını bilemeyen bir ruh serserisidir. Fakat şüphe yok ki bir arayıcıdır” (SM, 189-190) demektedir aynı zamanda arayıcının “... eğer hızlı gidici olsun, eğer yavaş gidici olsun, Allah takdir etmiş ise elbette bul[acağımı]” (SM, s. 190) belirtmektedir. Okçu'ya göre “bulma” Yaratıcı'nın takdirine bağlıdır. Yaratıcı'nın kudretinin her şeyin üstünde olduğu bilinciyle hareket etmeye çalışan Okçu; münâkaşaları, heyecanları kaldıracak bir yaşa ve sağlığa sahip olmamasına rağmen, potansiyel olarak varlığını bir üst noktaya taşıyabileceğine inandığı Hâşim'in içsel yolculuğunda ona yardımcı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

(...) Ben Hâşim'in bitmez tükenmez ıztıraplarını, rûhî mücâdelelerini karşılamaya hazırım. Gitmek istemeyişim, çok sevdiğim bu adamla yüzleştiğim zamanlar, şifasız bir hastanın karşısında hissedilen eleme duyuşumdandır. Ben de ihtiyarladım artık Aziz, vücûdum heyecan, münâkaşa sarsıntılarına tahammül etmiyor. Ağaçların gizli damarlarındaki kurdu bir ağaç kakana, yerin altındaki karıncayı upuzun dilli bir hayvana, serçeyi atmacaya, kuzuyu kurda, insanları da gene insanlara musalla eden kuvvet, yalnız tahripkâr, haşin ve abus olarak tezâhür etmez. Çoğalan, üreyen, tâmir ve ıslâh eden hamlelerle yaratılıştâ dâimî bir muvâzene temin eder. Dünya gibi güzel bir meydan nerede? Ben bu güzellik demetinden bir çiçeği bile çıkarıp atmam. Ressam Hâşim de bu cihan demetinin bir çiçeğidir; dikenli ve kokusuz olsa bile! Dünya, ıztırâbı, velvelesi, kederi, zevki, sevinci ve kahkahasıyla bir küldür. Eğer bütünü ile insanlık âlemi çok derin çok yüksek bir görüşe sâhip olsaydı, dünyanın manası kalmazdı. Hilkat, cehâleti ve ahmaklığı o kadar gönül alıcı süsler ve zevklerle bezemiştir ki, insanlar bu ziynetli varlıklara gösterdikleri düşkünlükle dünyayı dünya yaparlar. Bu îtibarla ben de kuşu bırakıp gölgesinin peşinden koşan bir Hâşim'in arkasından yıllarca koştum. “O gölgedir, kuşu görmek için başını göklere kaldır” dedim. Bana ukâla dedi, inanmadı. Kâh sustum kâh söyledim. Sustuğum zaman, söyle, diye yalvardı. Söylediğim zaman susturmak için tepinip bağırdı. Ne de olsa ihtiyarladım, yoruldum artık (SM, s. 58-59).

²²⁰ Grof- Grof, *Mânevî Kriz*, s. 316-317.

Benötesi psikolojinin hedeflerinden biri; insanı, kişisel tercihleriyle birlikte ruhsal, duygusal, fiziksel ve zihinsel potansiyellerini olması gereken şekliyle kullanmaya yetkili kılmaktır. Bu psikolojide insanın ruhi gelişimine yönelik arayış ve çabalar, mükemmel bir insan olabilmenin başat şartı olarak görülmektedir.²²¹ Ayverdi de *Aşk Budur*'da insan olarak dünyaya gelmenin öneminden bahsetmektedir. Ayverdi'ye göre (gerçek anlamda) insan olmanın yolu insanlığa faydalı bireyler olmaktan geçmektedir. İnsanlığın en yüksek merteye olduğunu söyleyen yazar; bu mertebenin kıymetini bilmek ve buna uygun davranışlar geliştirmek gerektiğini belirtmektedir:

Mademki insan olarak yaratılmışız, o halde insanîyetin icâbâtı ile hareket etmek ve etrafımıza faydalı olmak, bizim için bir hilkat ve limanlık taahhüdüdür. Beşeriyet basamağı yüksek bir merhaledir; büyük nimet ve fırsattır. İnsan, elinden gelen her iyiliği, bu fırsatı bulmuşken yapmalıdır. Bu basamağa yükselmişken mevkiinin kadrini bilmemek, ruhun nurânî çehresini çamurlu örtülerle perdelemek yazık değil midir? (AB, s. 184-185).

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da Adli, duygu yoğunluğu ile birlikte bir arayış içindedir. Bu ruh haliyle, uzun zamandır görmek istediği bir ağacın karşısına geçer. Ağaca bakarken onun, mevsimlere göre değişen halleri gözünde canlanır. Her yıl, her mevsim sürekli olarak aynı şekilde değişen ve yinelenen ağacın hayalindeki görüntülerinden etkilenen Adli, bu çağrışımın etkisiyle evrende bulunan her şeyin bir devir içinde olduğunu düşünür. Öte yandan aklına gelen, “doğadaki her şeyin yenildiği, bu yenilenme esnasında kaybedilenlerin yerine bulunanlar, asıllarının aynısı mıdır yoksa bir benzerlerimizdir?” sorusuna cevap aramaktadır. Doğada gözlemledikleri üzerinden varoluşun neden-sonuç sorunsalını irdelemeye devam eden Adli; “insanların da bu dünyadaki vazifelerinin bir ağacın yaprakları gibi mevsimleri yaşayıp sonra da oradan kopup gitmesi midir?” şeklindeki başka bir soruya cevap aramaktadır. Kendini bildiğinden beri bir yolcu/arayıcı olduğunu düşünen Adli, çamura karışarak yok olan yapraklar gibi zorunlu şüursuzluk içinde olma kaygısı taşımaktadır:

²²¹ Vaughan, *Transpersonal Psikoterapi: Bağlam, İçerik ve Süreç*, (Ego Ötesi içinde), 246-247; Anthony J. Sutich, “Transpersonal Therapy”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1973, 5 (I), s. 1-6.

(...) çoktan beri görmediğim kestane ağacına bakmak için pencerenin önüne gittim. Fakat iyi günlerini görmeye alıştığımız sevdiklerimizi, âşinâlarımızı, mahzun, kederli ve hasta bulduğumuz zaman nasıl bir kahra düşersek, ben de aynı ezici hisse kapıldım. Ağacın son kalan kavruk yapraklarını rüzgâr o kadar birden koparıyordu ki, ilk bakışta bunları, dalların arasından ürküp havalanırken kuş kabileleri zannettim. Demek ki yazın o fısıldaşan, birbirine sokulan yapraklar bunlardı. Ve ben istesem de artık onları bulamayacaktım. Fakat gelecek bahar, ağaç tekrar giyinecek, yapraklar dallara tekrar doluşacak ve bu yeni mevsim bana geçmişin hüznünü unutturacaktı. Acaba teceddüt kanunu bu muydu? Dün kaybettiğimizi bulurken elimize geçen, dünkünün aynı mı, yoksa benzeri miydi? Belki de ne aynı ne de ayrı denebilirdi. Ve biz aynı cevherden gelen yaradılmışları hem ayrı hem de aynı olarak kabul etmeye mecburduk. Belki insanların da dünya ağacındaki vazifeleri buydu. Bir kâfile giderken, gelen kâfilede de gidenin evsâfını görmekten teselli buluyorduk. Başta kendim, biz bu dâimî devrin çemberinde esir olduğça, çok acınacak mahlûklardık. İşte buna isyan ediyor, bunu bilmek istiyordum ki, beni de şu dünya ağacının bir yaprağı sanmış olan kudret, diğer hemcinslerim gibi oradan kopup düşmem için bir güz mevsiminin sillesine mi bırakacaktı? O yapraklar raks ve hareketi, ancak rüzgârdan beklerler; halbuki ben içimin bir nefes durulmayan şevki ile dâimî cûşişteyim. Âlem halkı kahkahadan yastıklara yaslanıp gaflet içkisiyle mest uyurken, ben durmadan feryat eder ve beni bu ağaca bağlayan eli merak ederim. Ben o yapraklar gibi çamurlara karışıp yok olmak istemiyorum. Hayatta tek korkum bu. Bu mecbûrî şuursuzluk. Kendimi bildim bileli seferde olan bir yolcuym. Her aşk rüzgârı ile bir başka semte sürüklendim, bir başka kapı çaldım. Bilmiyorum, içimde esen hava beni daha nerelere götürececek bilemiyorum (YNG, s. 175-176).

Ayverdi, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da Cem Bey'in ağzından bazı tanımlamalar yaptırmaktadır. Buna göre; yol, yolcu, gerçekte ulaşılması gereken nokta ve amaca ulaşmanın önündeki engelin ne olduğu kısa ve açık ifadelerle belirtilmektedir:

Yol gönüldür, yolcu sensin. Bu yolu geçmek için nefis ferâgatından başka ne çâre? Geç... Fakat cennete varmak için değil, kopup geldiğin noktaya ulaşmak, asıl benliğini bulmak için geç (YNG, s. 468).

Aşk Budur'da Yusuf, Hamza'ya insanı kıymetli kılan şeyin, isteğinin değerinin ölçüsüyle belirlenebileceğinden söz etmektedir. Bu bağlamda bulunmak istenenin, dışarıda aranmasından ziyade insanın mânevî kimliğinde olduğunun fark edilmesi gerektiği işaret edilmektedir:

Kişinin kıymeti, talebinin manasıyla ölçülür. Bir kimsenin talebi süflî ise, kendi de öyledir. Ulvî ise kendi de ulvidir. Esasen mahsûs olan varlıkların üstünde durmak ve onlara bel bağlamak boş bir emektir; zira mahsûs olan her şey zevâle ayak basmıştır. İnsanın kendinden, kendi benliğini, kendi aslını tecessüsten vazgeçip göklerdeki yıldızları, denizin ve yerin altındaki meçhulleri araştırması ne gariptir. Halbuki ilk araştırılacak mevzu, kendi yönlü, manevî hüviyeti, ardıdır. Eğer insan dikkatini bu noktada teksif ederse çok şeyler öğrenebilir. Fakat insanın, Yaradan'ın varlığına temas etmesi için, akli kâfi değildir. İnsan, ancak aşk nuruyla Yaradan'ı görebilir. Yoksa aklın cüzî nuru, küllü görmeye kâdir değildir. (AB, s. 144).

Ateş Ağacı'nda dünyanın aydınlanmasıyla insan kalbinin aydınlanması arasında bir benzerlik ilgisi kurulmuştur. Dünyanın bir yarısı karanlıkken diğer yarısı aydınlıktır ve bu devinim sürekli olarak tekrar edip durmaktadır. İnsanın kalbi de aynı şekilde bir devinimle sürekli olarak gidip gelmektedir. Kalbi de dünya gibi değişken olan insanın elinde “fener” var ise karanlıklardan korkmasına gerek yoktur. Burada sözü edilen fener, arayıcının inancıdır. Elest meclisinde verdiği sözü unutmayanlar ve kaybettiği topun gerçek arayıcıları olanlar fenerin ışığı sayesinde aradıklarını sonunda mutlaka bulmaktadırlar. Ve yazara göre en sonunda buldukları da “kendilerinden” başkası değildir:

Dünya kâh gece ile karanlık, kâh gündüz ile aydınlık olduğu gibi, kalp de gece ve gün gibi iki arada gidip gelmede... Ancak elinde feneri olan kimse için gece karanlığı, yolunu görmesine mâni olmadığı gibi kendini aydınlatanlar için de zulmet yok. Kaybettiği topunun arayıcısı olanlar da zâten güneşini kendinde taşıyanlar, güneş olanlar işte onlar unutmuyorlar; arıyor ve nihayet buluyorlar... Bu, demir asâ, demir çarık, gezip arayıp buldukları da kendilerinden başka bir şey mi sanki? (AA, s. 44)

Mesihpaşa İmamı'nda yaşamın önemine dikkat çekilmekte ve onun bir “ganimet” olduğu ifade edilmektedir. Ancak yaşamı asıl anlamlandıran ve güzel kılan,

“mutlak güzelliğe” layık olmak ve bu güzelliği müşahede edebilmektir. İnsanlık tarihi modası geçmiş, tükenmiş düşünce akımlarıyla doludur. Diğer taraftan insan, hayvanî duygular çerçevesindeyaşanacak bir hayatı da kabullenememektedir. Bu bağlamda insanı gerçek manada rahatsız eden de tam olarak insan olamayışıdır. Tam olarak insan olamamanın nedeni ise insanın “ne”yi aradığını “bilememesi” ve bundan ötürü “bulamamasıdır”:

Hayat; ızdırabına, çilesine, kahrına rağmen ifnâ edilmesi değil, dört elle sarılınması gereken bir ganimettir. Ve göz, onun güzelliğini görecektir liyâkati kazandıktan sonra ondan güzel bir şey yoktur. Dünyada ayak seslerini duyduğu her zihniyet, ne kadar uzun ömürlü de olsa, âkıbet geçip gider ve biz onları kabirlerinin taşları kaymış, eğrilmiş, yahut kaybolmuş bir eski mezar kadar soğuk ve kayıtsız seyrederek. Şu halde beşeriyeti imhâ etmek isteyen ve insanlık cevherinin kıymetini bilmeyecek kadar delâlete düşen fikrin de modası geçecektir. Mademki insan tamamıyla bir hayvan hayatını kabul edemiyor, şu halde onu rahatsız eden, ona tasa ve huzursuzluk veren, tam insan olmayışıdır. Akıl ve idraki mücehhez olan bu mahlûkun rûhî ve hissî bütün hoşnutsuzlukları, aradığını bilememesinden ve bulamamasındandır. Halbuki her geçen devirde o, maddesine daha elverişli, daha yatkın ve uygun şartlar bulup hazırlamaktadır. Bir zamanlar ağaç kovuklarında, sazlıklarda ve bataklıklarda yaşamış olan insan, bugün teni içindeki mazrufa, ağaç kovuğunda yaşadığı devirlerden daha geniş ölçüde ihtimam göstermemektedir (Mİ, s. 151).

4.1.2. Uyanış

İnsanın kendini tanıma sürecinde belirli adımları takip etmesi gerekmektedir. Bu adımların ilki, insanın bir bilinç ve farkındalık durumu elde ederek tüm duygu, düşünce ve eylemlerinin bilinciyle bir uyanış halini yaşamasıdır. Bu uyanışla birlikte insan, değişim ve dönüşüme hazır hale gelmeye başlamaktadır.²²² Uyanış, bir arayışla ortaya çıkmaktadır. Arayan ya da tâlip, vuslat yoluna girmişse arzulanana ulaşmaktan başka bir şey düşünememe konumuna gelmektedir. Bu sürece âşık ve maşuk ilişkisi açısından bakılmakta, sonuçta arzulanana yakınlık kurma amacı güdülmektedir. Yol boyunca tuzakların olduğu, sûfiler tarafından bilinmektedir. Bu tuzakların en önemlisi, “Ben-

²²² Zafer Erginli, *İç Dünyadan Toplum: Tasavvuf, Günümüz İnsanına Ne Söylüyor?(Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* içinde), Haz. Nahit Kayabaşı, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 92.

Sen” ilişkisinde “Ben”in, farkında olarak veya olmayarak arzulananın hatırı için değil, kendi menfaati için vuslata ulaşmak istemesidir. Böyle bir durumda “Ben-Sen” ilişkisi ilerlemez. İlerleme için mutlaka samimiyet ve teslimiyet gereklidir. Bunun yanında sûfiler, arınmak ve öze dönmek için düşünce kadar uygulamanın da gerekliliğine inanmaktadır.²²³ Ayverdi, *Aşk Budur*’da Hamza’nın da zamanla tıpkı Meryem gibi bir arayış içerisinde girdiğini belirtmektedir. Hamza; Yusuf’a kendisinin hiç bilmediği bir âlemde yaşadığını, ancak henüz istenilen veya beklenen anlamda bir Hamza olmadığını söylemektedir. Yusuf ise “hakiki bir arayıcı[nın], elbette istediğini bul[abileceğini]” (AB, s.202) belirtmektedir. Ayverdi, Hamza’nın Yusuf’tan öğrendiği bilgileri iç dünyasında yerli yerine oturtmaya çalışırken aynı zamanda Hamza’nın çektiği sıkıntıların üzerinde durmaktadır. Ancak arzulananın bulunabilmesi için doğruluk, samimiyet ve teslimiyetin olması gerektiğine dikkat çeken yazar, bu durumu Yusuf’a: “muvaffak olmak için yalnız isteme[nin] kâfi gelmediğini düşünüyorum. Elbette talebde sıdk ve hulûs şarttır Hamza” (AB, s. 229) şeklinde söylemektedir. Yazar, Meryem’in benliğini, ruhunu ve yaratılışın sırrını öğrenmek istediğini, bu konular hakkında bilgisi olmayanın da kendine ve Yaratıcısına yabancı olacağını şöyle dile getirmektedir:

Meryem, bu hayat muammalarının menşesini bilmek, öğrenmek istiyor. Zira bunlar bilinmedikçe, insan kendini gurbete düşmüş bir yabancı hissediyor. Benliğine, rûhuna, hâsılı hilkatın sırrına bigâne olan kimsenin bir diyâr garibinden, bir yabancından ne farkı olabilir? Meçhûller içinde yaşamak, kendine ve kendini Yaradana yabancı olmak kadar azaplı bir şey olur mu? (AB, s. 47)

Aliye’nin büyükbabasının notlarında bulunan, “Düşün. Zira en geniş hazîne insanın kendi varlığıdır. Bu, öyle bir sonsuzluktur ki, şu koskaca dünya onun köşesinde toz zerresi gibi kalır” (BG, s.18) cümleleri, Aliye’nin anlayamadığı türdendir. Notlardaki benzeri ifadeler de Aliye’yi şaşırtmakta ve buradaki manalara bağlanmasını sağlamaktadır. Yazar, İrfan Paşa’nın notlarında insanın varlığını sonsuz bir hazine olarak göstermektedir. Böylece mutasavvıflarca çokça ifade edilen “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim.” sözüne de bir telmih yapılmaktadır. Ayrıca bu ifadelerle “vahdet-i vücut” nazariyesi de kastedilmekte, varlığın mutlak varlıktan gayri olmadığı

²²³ Arasteh- Sheikh, *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol, (Sûfi Psikolojisi içinde)*, s. 47.

sezinletilmektedir. İrfan Paşa'nın gizemli notları tam olarak anlaşılmasa da Aliye; bu notları okuyup yavaş yavaş buradaki manaların etkisine girmesiyle, kendisinin önceki durumu için "eski Aliye" tabirini kullanmaya başlamıştır. Bu "eski", "yeni" nitelendirmeleri, Aliye'nin bir farkındalık eşiğinde olduğu ve mânevî uyanışın başlangıcında bulunduğunu göstermektedir:

(...) ben daha bunun gibi, anlamakla anlamamak arasında bocaladığım muammâların ortasındayım ve örümcek ağına düşmüş bir böcek gibi de, her hareketimle bu sözlerin delâlet ettiği manalara biraz daha sarılıyor, dolanıyor, bağlanıyorum. Büyük babamın notları, diyalogları eski Aliye'nin düşüncelerini şaşırttı (BG, s. 18).

İçsel gelişim sürecinde "uyanış", yeni bir yaşam işaretinin başlangıcının "farkında olunması"yla ortaya çıkmaktadır. Uyanış, bir anda olabildiği gibi zaman içerisinde de merhalelere bağlı olarak da gelişebilmektedir. Ancak uyanış, tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Arayıcının öncelikle geçmişteki yanlışlarını gözden geçirmesi, pişmanlık hissetmesi ve değişmeye karar vermesi gerekmektedir.²²⁴ Ayverdi; insanın arayışının, arzulanana yönelik için bir zemin oluşturacağını, bunun için de arayanın öncelikle kendini ve benliğini sorgulaması gerektiğini belirtmektedir. *Son Menzil*'de bir uyanış hâli yaşayan Hâşim, içsel gelişim sürecinde bulunduğu konuma uygun davranmaktadır. Henüz kendini gerçekleştirmeden uzak bir konumda bulunan ve "gerçek" insan karşısında kendini bir karınca olarak gören Hâşim, tekâmülü için sahip olduğu özelliklerin farkına varmakla birlikte henüz elinde olmayana ulaşabilme gayreti gütmektedir:

(...) bugüne kadar sanatımın zevkiyle dolmaya çalıştım; halbuki onu ayaklarımın altına alıp, yüksekliklere uzanacak bir basamak, bir merdiven olarak kullanmalıydım. Ben ise bu merdiveni şimdiye kadar sırtımda taşıdım; o bana hizmet edeceğine ben onun yükü altında ezildim. Bizim hayat kıymetlerini tarttığımız ölçülerimiz çok küçük, çok basit, çok mahdut. Bir karınca için buğday tanesi ne ağır bir yükür; fakat biz aynı buğdayı, iki dişimizin arasında, hissetmeden ezabiliriz. Her görüşün bir makyası var; bizi yanıltan işte bu makyalar. İnsanlık ölçüsünde ben bir karincayım, babam ise hakiki bir insan.

²²⁴ Arasteh- Sheikh, *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol, (Sûfî Psikolojisi içinde)*, s. 52-53.

Belki benim diğerkarınca lara nisbetle yuvam, dehlizlerim çok muhkem, çok mükemmel. Müdâfaa ve hücum sistemim hepsinden iyi... Fakat ben ancak karınca larla boy ölçüşür, onlarla muhârebe eder, zafer kazanabilirim. Halbukine kadar kuvvetli ne kadar cesur da olsam, ne kadar başım havada, göğsüm gergin de bulunsa bir insan ayağının üstümden geçivermesiyle biter, ezilir, mahvolurum. Söyle Senîha, niçin şeklim insan da içim karınca? Ben ne zaman insan olacağım? Kim bilir; belki de hiç olmayacağım. Sonra da cemiyet bana, kâmil insan diyecek kadar affolmaz bir hatâyaya düşüyor (SM, s. 170).

Ateş Ağacı 'nda iki doktora sahibi olan Cemil, yaşadığı çevrenin tekdüze ve kısır fikrî yapısından usanarak bulunduğu ortamdan kaçmıştır. Eğlenceye, zevke, gezmeye ve bedenî hazlara doymuş biri olarak Cemil, bu zevklerin üzerinde başka bir şey bulamayınca çeşitli ruhi dalgalanışlara maruz kalmış, buhranlar geçirmiştir. Yaşadıklarını hem kendi üzerinden hem de genellemeler yaparak anlatan Cemil; yaşamdan kâ m almış kimselerin nihayetinde seçtikleri yolun şaşaalı yaşamdan basite dönüş olduğunu, kendisinin de Avrupa'daki yaşamdan sonra Bursa'ya sığınışının nedeninin de aynı düşünce olduğunu belirtmektedir. Her yerde her şeyde çokluğun birliğe dönüşünü gözlemleyen Cemil, genelde insanları, özelde ise kendini şaşırtan şeyin mananın keşfedilmesiyle ortaya çıkan mânevî zenginleşme olduğunu ifade etmektedir:

Dünyanın beş kıtasını karış karış gezip de usanmış bir insan, daha ileri bir zevk çeşidi bulabilmek için bir başka küreye, faraza Merih'e, Zuhal'e kadar uzanıp kendine daha geniş, daha hudutsuz bir yolculuk sahası açamadığı gibi, aynı çaresizliği, hislerimizde bulduğumuz da vâki değil midir? Eğlenceye, zevke, gençlik ihtiraslarına doymuş, bunları kanıksamış bir kimse, onlardan üstün bir zevk âlemi bulamayınca, muhtelif his buhranlarının rûhî dalgalanışların cezr ve meddinde âvâre bir çöp gibi çalkalanıp duruyor. Onun için de hayattan ziyâde kâ m almış kimselerin sonunda seçtikleri yol, gürültülü ve dağdağalı bir yaşayıştan basite dönmek eğil midir? Benim evvelâ Avrupa'nın, sonra da İstanbul'un salonlarından kaçıp, Bursa'nın bir köşesine sığınışım gibi. Evet, her şeyde, her yerde çokluk birliğe geri dönmekte. İşte umûmî âhengi meydana getiren de bu olmuş. Okun kavsinde olduğu gibi, her düz hat da kendi azîmet noktasına dönmek için kavis hâline geçmeye meyletmektedir. Fakat çokluğu vücûda getiren de gene o birlik. Faraza, ressamın kafasında bir nokta olan mana,

inkişaf ediverince, bin bir renkli bir sanat eseri heyetinde meydana çıkıyor. Esasen insanları şaşkırtan, tezat ve ihtilâfa düşüren de manadaki bu zuhur, bu uyanış ve çoğalış değil midir? (AA, s. 17-18)

Son Menzil'de Hâşim'in tam anlamıyla mânevî uyanış halinde olamasa da uyanışın eşiğinde bulunanlardan biri olduğu sezdirilmektedir. Yazar'a göre Hâşim; insanın biyolojik buyruklara göre hareket eden bir varlık olduğuna inananlar zümresinden olmadığı gibi, insan bedenindeki yaşam unsurlarının ortadan kalkmasıyla ruhun sönerek şuarsuzluk içinde kaybolacağını düşünen insanlar sınıfından da değildir. Her iki sınıfa da dâhil edilemeyen Hâşim, izzetin şerefî, şöretin, zenginliğin yaşam için yeterli olmadığını düşünerek ruhunda bazı değişimler hissetmeye başlayan, ancak aradığının da tam olarak ne olduğunu bilemeyen bir kararsızlık içerisinde. Diğer taraftan şöretinin sağladıklarıyla rahat bir yaşam süren Hâşim; zevklerini ve bağlandığı tüm kıymetleri terk ettiğinde bunların yerini ne ile dolduracağını da tam olarak bilememektedir. Okçu, gâfil sınıftan değildir. Ancak tam anlamıyla aşka uyanmışlardan da değildir. Klasik edebiyat dairesinde sıkça işlenen zâhid tipini temsil eden Okçu, her ne kadar aşktan söz etse de onun temsil ettiği aşk, lafızda kalan aşktır. Bu nedenle Okçu'nun klişe sözleri, Hâşim'de uyarılma emareleri gösterse de yeterli etkiyi meydana getirmemektedir:

Ressam Hâşim, Okçu gibi sakin, kararlı bir uyanıklığa yetmiş olmamakla beraber, dünyaya tam gâfil olarak gelmişlerden değildi. O gâfiller ki ruhu biyolojik ve fizyolojik terkiplerin vücuttaki letâfet ve imtizâcından hâsil olmuş bir hayvânî canlanma kabul ederlerdi. Hâşim'in öyle dostları vardı ki, ruhu, bedendeki bu imtizaç ve akordun ölümle bozulduğu an kaybolup gideceğini ve yağı biten kandil nasıl sönmeye mahkûmsa, bedendeki hayat unsurları da bozulup dağılınca, ruhun sönüp şuarsuzluk içinde kaybolacağını farz ederlerdi. Hattâ belki bu kadarcık bir düşüncüyü bile idrakleri içinde fazla ve lüzumsuz addederlerdi. Ressam Hâşim, ne Okçu'nun ne de tam gâfillerin zümresindendi. Ondaki şekvâ ve kararsızlık bir nevi araştırma mâhiyetindeydi. Fakat aradığı neydi? İşte bunu bilmiyordu. Ecdâdından yürüyen bir servete, sanatından kol salan bir şörete mâlikti. Fakat bir hayat için refâhın, şeref ve izzetin kâfi olmadığını ona zaman ve hâdiseler öğretmişti. Çok defa kendisi gibi bir sanatkâr olan Okçu'ya imrenir, onun hür ve müstakil ruhunun haz ve zevkle taşıp kabarmış olan dalgalarına kendini kapıp koyvermek isterdi. Fakat bu denizi

de dalgalı, sert ve yorucu bulurdu, çok defa mekanik ve sathî bir tekrarlama ile ihtiraslarını terk eden insanın, usâresini kaybetmiş bir cisim gibi kuru, zevksiz ve yavanlaşmış olacağını düşünürdü. O ki, şöhreti en ücra köşelere yayılmış bir ressamdı. O ki şerefli bir mevkinin hâsıl etmiş olduğu sıkı bir tâzim çemberi içinde yaşamaya alışmış bir adamdı. Farzımuhal bu zevklerini ve bağlandığı bütün kıymetleri terk etse, bunların yerini ne ile dolduracaktı? Bu düşüncesine Okçu'nun sert ve kalın sesinin verdiği mûtat cevâbı gene duyar gibi oldu “Aşk, kemal haddine varan bir ruhun en yüksek hazzıdır; o, her kaybı telâfi eder, her eksileni ikmal eder. Her şeyi bir eder, ağıyarı yâr eder.” (SM, s. 34-35)

Sûfîler, insanların hakikatte kim olduklarını ve durumlarının ne olduğunu idrak edemedikleri için psikolojik yönden hasta gibi oldukları kanısındadırlar. Bu bağlamda insanların, bayağı duygularının etkisi nedeniyle insanî kapasitelerini geliştiremedikleri için “kör” ya da “uyku” halinde oldukları düşünülmektedir. Sûfîler; insanın kendini, yaşamı, evreni olması gerektiği gibi idrak etme düzeyine ulaşmasını sağlamaya “uyanış” hâli demektirler. Bu idrak etme düzeyi ise ilimdir.²²⁵ Ayverdi, romanlarının pek çok yerinde hayatın içinden somut örnekler vererek soyut konuların ve kavramların anlaşılır hâle gelmesine çalışmaktadır. *Batmayan Gün*'de de narkoz etkisinde bilinci iptal olan ve bilinçaltındakileri söyleyen bir kişi örneği verilmektedir. Romanın akışında bu örnek bir basamak daha ileri götürülmekte ve yoğun düşünceler yaşayan bir insanın da uyanırken dış dünyaya kapalı olabileceği anlatılmaktadır. Son aşamada ise asıl anlatılmak istenen soyut konu, önceki örnekler üzerinden somutlaştırılarak anlaşılır hale getirilmektedir. Buna göre; ruhu hırslarla, hoş olmayan bağımlılıklarla, hayvani haz ve zaafarla kuşatılmış bir vücudun mânevî ses ve uyrıları algılamasının zor olduğu ifade edilmektedir. Gerçekte insandan beklenen şey, onun kendini tanımasıdır. Buna karşın insan zaaflarının ve bayağı huylarının ruha yaptığı baskılar, insanın kendini tanımasının, uyanmasının önündeki engeller olarak görülmektedir.

Anlatımın akışında yine somut olan üzerinden soyut olanın açıklanmasına devam edilmiştir. Burada, baygın bir insanın kendine gelmesi için bir süre gerektiği gerçeği üzerinden hareketle ruhun uyanışını sağlayabilecek etkenlerle ilgi kurulmaktadır. Buradaki ifadelerle göre; ruhun uyanması için bir işaret yeterlidir. Fakat bu işaretin gelmesi ya da algılanması için bir de zamana ihtiyaç duyulmaktadır:

²²⁵ Arthur J. Deikman, *Sûfizm ve Psikiyatri*, (*Sûfî Psikolojisi* içinde) s. 129.

Bir operatör arkadaşım anlatmıştı: Ciğerci Arnavut'un birine narkoz vererek ameliyat yapmış. Hasta ameliyattan sonra narkozun tesiri geçmeye başladığı zaman "ciyelo, ciyelo" diye bağırarak ayılmış. İşte, insanın da manası, yüzünden o uyuşturucu maske kalktığı zaman, zamirinde gizli olan manayı yâd ederek uyanır. İnsan, değil baygınlık hâlinde, hatta dimâğında bir düşüncenin tazyik ve hâkimiyeti varken bile işittiği bir sözü bir mûsikîyi duyamaz; duysa da anlayamaz. O halde bir vücut ki ihtiraslar, iptilalar, zaaflar ve bin türlü süflî kayıtlarla dopdolu ve onların gürültüleriyle meşbûdur, nasıl olur da mânevî sesleri, hâtıraları duyar ve canlandırır? İşte bütün bu beşeri ve süflî tazyik, manasını tanımamak hastalığına yakalanmış kimsenin yüzündeki narkoz maskesine, mütemadiyen damlayan ve hastayı ayılmaya bırakmayan narkoz damlaları gibidir.

(...)

Fakat bayılmış kimsenin ayılması için az çok bir müddetin geçmesini beklemek lâzım. Halbuki ruhun uyanması için bazen bir işaret kâfi! Bir elektrik dalgasının dünyayı saniyede üç kere dolaştığı kabul edildikten sonra, bir ebediyet hâtırasının, ruhta ânî bir uyanıklık yapması neden tabii görülmesin? Şu var ki her olacak şey için bir mukadder zaman gerek. Hiçbir kuvvet, mukadder olan şeyi geciktiremiyor veya evvele alamıyor. Sizi niçin evvelce görmedim de, en hatıra gelmez bir şekilde karşıma çıktınız? "Aşk ve Bakış" portresinin sâhibini ümitsiz bir tecessüsle merak etmeme rağmen, onu, arkadaşımın babası olarak tanıdığım güne kadar niçin görmedim?

(...)

Kanın süt olması için nasıl bir zaman lâzımsa, her mukadder olan şeyin vâki olması için de bir vâde gerektir Aliye... Martel buna canlı bir misâl işte... Yıllarca bocaladıktan sonra yüzünden narkoz maskesi düşüp hakikati sayıklayarak uyanışı gibi (BG. s.167-168).

4.1.3. Yöneliş

Tevbe, "dönme, pişmanlık" ²²⁶ anlamlarına gelen Arapça bir kelimedir. Tasavvufî anlayışa göre Yaratıcı ile insan arasında bir perde teşkil eden günah, kalbin

²²⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 273. Bu tasavvufi kavramlarla ilgili *Kur'an*'da geçen pek çok ayet bulunmaktadır. Örneğin, "Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra

meylettiği olumsuz olarak değerlendirilen şeylerdir. Tevbe ise insanın isteğiyle, iradesiyle Yaratıcıya yönelmesidir.²²⁷ Günahlardan pişmanlık duyularak Yaratıcıdan bağışlanma talebi olan tevbe, arayıcının arayışı neticesinde ulaştığı bir aşamadır. Arayıcıyı tevbeye götüren çeşitli etmenler bulunmaktadır. Bunlar, nefse ve bilince ait içsel nedenler, dışsal ve sosyal nedenlerdir.²²⁸ Mesihpaşa İmamı'nda Hâlis Efendi, gördüğü rüyasında bilinçaltına ittikleriyle yüz yüze gelir. Bu rüyada bir taraftan oğlunu rakibi olarak görerek öldürmeye çalışır, bir taraftan çaresizlik içine düşerek intihara yönelir. Kâbusa dönüşen rüyasından uyanan Hâlis Efendi, bilinçaltında biriktirdiklerinin farkına vararak Yaratıcı'dan af dilemektedir:

Ben neymişim... İçimde patlamak için fırsat gözleyen ne hırslar, ne isyanlar, ne küfürler varmış, sana sığınırım Allahım beni affet... (Mİ, s. 246)

Yaratıcı'dan af dilemenin diğer bir aracı olan dua, Yaratıcı'ya duyulan isteğin dili ve O'nunla doğrudan iletişim kurma vasıtasıdır.²²⁹ Ayverdi'nin romanlarda Yaratıcı'ya doğrudan bir yakarışın yanında arayıcının halini Yaratıcı'ya bildirme çabası da görülmektedir. Ayverdi'nin romanlarında dua, içsel gelişim yolculuğunda Yaratıcıya yakınlaşma ve yönelme aracı olarak düşünülmektedir. *Son Menzil*'de bir tiyatro sanatçısı olan Senîha, kendinden geçercesine dua etmektedir. Senîha, bu dua sahnesinde Yaratıcı'ya gönülden yönelmekte, benliğinden tümüyle sıyrılarak büyük kudretle birleşircesine bir deneyim yaşamaktadır:

Bilmem neden ben dün gece bir sanatkâr değil, kendimdim. Öyle zannediyorum ki en muvaffak olduğum sahne de dua sahnesi idi. Seccade üzerinde olmak, içime o kadar derin bir zevk vermişti ki, yüzlerce seyircinin bakışlarını asla hissetmiyorum, yalnız büyük bir kuvvetten istimdat eden, şifa dileyen bir insan olduğumu düşünüyordum. Hayır, bunu bile düşünenecek halde değildim. Sanki o büyük kuvvetle birleşmişim ve sanki hakikaten cenge giden oğlu için ellerini kaldırıp dua eden kadın bendim. Rolüm icabı bir şeyler

da O'na tövbe edin ki sizi belirlenmiş bir süreye (ömrünüzün sonuna) kadar güzel bir şekilde yararlandırınsın ve her fazilet sahibine faziletinin karşılığını versin. Eğer yüz çevirirseniz, ben sizin adınıza büyük bir günün azabından korkuyorum” (Hud, 11/3).

²²⁷ Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 45-46.

²²⁸ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998, s. 293-311; Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 523.

²²⁹ Kuşeyrî, *Er-Risâle*, s. 373-381; Selâhattin Parlador, *Dua Maddesi*, TDVİA, C. 9, 1994, s. 534.

söyleyecek, dua edecektim, fakat o kadar zevke batmışım ki ağzımdan, piyesle alakası olmayan, bilmediğim, tasarlamadığım sözler dökülüyordu. İlk temsil olduğu için suflör, cümleleri bana işittiremediğini zannederek adeta bağıırıyordu. Halbuki bu ikaz edici ses, kulaklarımdan içeri girmeden akıp gidiyordu. Bir zaman da sustum, söylemek kudretim silinmişti (SM, s. 92).

Batmayan Gün'de Aliye ile Kerim Bey'in arasında dua konulu bir diyalog geçmektedir. Genel olarak insanların gerçekleşmesini istedikleri dilekleri için çeşitli ritüellerle Yaratıcı'ya yönelmeleri ve istekte bulunmaları anlamına gelen dua, Kerim Bey'in üstadı İrfan Paşa'nın dünyasında farklı bir anlayışla ele alınmaktadır. İrfan Paşa'ya göre; Allah'tan istekte bulunmak ondan uzak olma anlamı taşımaktadır. Âşık, Yaratıcı'sından ayrı gayrı değildir ki ona seslenme ihtiyacı duysun. Seslenerek dua etmek arada bir mesafe olduğu manasına gelmektedir. Burada üst düzey bir bilince sahip olan İrfan Paşa'nın Yaratıcı'ya yönelme anlayışı açısından normal bilinç düzeyindeki insanlarla arasındaki fark görülmektedir. Bununla birlikte arayış içinde olan ve sıradan bilinç düzeyinde bulunan insanın dua aracılığıyla Yaratıcı'ya yönelme ihtiyacı olduğu ifade edilmektedir:

Büyük babamın bir sözü vardır. Der ki: “Ben de herkes gibi Allah’ımdan bir şeyler istemeye özenirim. Fakat tam dua için ellerimi açarım, ne garip ki isteyecek bir şey bulamam. Bir zaman elim açık, fakat dudaklarım kapalı durur, dururum. Bu zamanlarımda Allah’ım bana der ki: “Ayrılığa mı özeniyorsun İrfan? Sen ayrı, ben ayrı mıyız ki isteyicilikte bulunuyorsun? Sen isteme ben vereyim!” Dua etmek, bir şeyin kendi tasavvuruna göre gerçekleşmesini istemek, yani cihanı idare eden buyruğa akıl öğretmek gibi bir şey... Onun her yaptığına razı olmalı, zira her hükmünde, görünen veya görünmeyen bir güzellik, bir sebep gizli. Halbuki bizim isteklerimiz, muhayyilemizin doğurduğu şeyler, her vakit güzel bir yüz meydana getirmiyor. Bu arzulardan, çok defa, ebedî bir utanca düşeceğimiz şeyler doğuyor.

Fakat Aliye, üstadım burada çok üstün kabiliyetlere hitap etmiş. Halbuki ikinci derecede istidatlara göre talep lazımdır. Bu talep o kimseyi gayesine sürükleyici bir kementtir; ondan baş çevrilemez (BG, s. 217).

4.2. YÜZLEŞME

4.2.1. Kötülük Arzulayan Benlik ve Gölgedeki Cevher

İnsanın yaşamına özgün bir bütünlük içinde başlaması, kendini potansiyel olarak oluşturabileceğinin bir belirtisi sayılabilmektedir. İnsan hayatının ilk zamanları gelişmiş bir bütünlüğü değil arkaik bir bütünlüğü içermektedir. Arkaik bütünlüğün ise insan hayatı boyunca bozulmadan korunması olanaksızdır. Çünkü insanın çocukluğundan itibaren yaşadıkları, arkaik bütünlüğün değişmesine sebep olmaktadır. Bireyleşmede insanın arkaik bütünlüğünün korunması değil, arkaik bütünlüğün aşılarak yeni bir kişilik bütünlüğüne ulaşma gayesi güdülmektedir. Buradan hareketle Jung'a göre bireyleşme; insanın orijinal bütünlüğün temelinde kişiliğinin maksimal seviyede bütün yönlerinin değişmesi, gelişmesi, ölçülü ve verimli bir bütünlüğe ulaşma süreçlerini içermektedir.²³⁰ Aynı zamanda insanın bütünlüğe ulaşması; kişiliğinde üzerinde durmadığı, önemsemediği yönleriyle uzlaşmaya varmasıdır.²³¹ Jung'a göre olgunlaşma aşamasında kişilikte hoş gitmeyen yönler, kişiliğinin bilinçdışına itilmesiyle kişiliğin bir başka yönü oluşabilmektedir. Buna "gölge" adını veren Jung, gölgeyi sahipsiz bir alt kişilik olarak görmekte ve gölgenin karanlık bir tarafı olduğunu düşünmektedir. Kişide var olan içsel güç, gölgede kuşatılmış ve kişiliğin bütünleşmesine engel olmuştur. Ancak kişi gölgesini sahiplendiğinde daha bilinçli bir birey olabilmektedir. Bununla birlikte gölgenin farkına varmak, kişinin hem ahlakî hem etik seçimler yapmasına olanak sağladığı gibi sadece kişisel anlamda değil toplumsal uyumun gelişimine de katkı sağlamaktadır.²³² Ayverdi romanında; arketipsel olarak "gölge" terimiyle aynı işlevde değerlendirilebilecek "perde" kelimesini kullanmaktadır. Sözü edilen perdenin de insan ile Allah arasında, Ona ulaşmaya engel olan her şey olduğu söylenmektedir. Ayverdi, insanın Allah ile arasındaki perdenin insanın kendisi olabileceğini, insanın içte bulunan hayvanî hislerden kurtuldukça iyi ahlak sahibi olarak özgürleşebileceğini vurgulamaktadır:

İnsan ile Yaradan'ın arasındaki perde, zemin ve âsuman değil, kendi varlığıdır. Binaenaleyh bu birliği hâsıl etmek, yani Allah'a yaklaşmak için insanın varlığından, yani hayvanî hisleri kayıtlarının esâretinden kurtulup hür

²³⁰ Sambur, *a.g.e.*, s. 175.

²³¹ Fordham, *a.g.e.*, s. 98.

²³² Stevens, *a.g.e.*, s. 92-96.

olması lâzımdır ki, bu da ancak, kötü ahlaktan kurtulup yerine iyisini getirmekle olur. Kötü ahlak da nedir bilir misin Meryem? Yaradandan seni az çok alıkoyan her şey! (AB, s. 210).

4.2.2. Arketip Hazinesini Bekleyen Ejder: Nefis

Jung'un teorik kurgusunun temeli, tekilliğe dayalı bireyleşme süreci aynı zamanda bir bütünleşme sürecidir. Bu süreç, teolojik bir ihtimal olarak ruhun ruha doğru *gelişme- büyüme- açılma* yolculuğudur.²³³ Jung'un üzerinde durduğu psikanaliz de ruh gelişimi yolculuğunun ortaya çıkarılması, hayatta karşılaşılabilecek zorlukların aşılması, özellikle de kişiliğin karanlıkta kalan yönü olan 'gölge'siyle birlikte yaşamının öğrenilmesidir. Bireysel bilinçlenmenin elde edilmesiyle tüm insanlığın ortak bilincine katkı sağlanmasıdır.²³⁴ Jung'un arketipleri bir bütün olarak ele alındığında söz konusu arketipler, insanın ruhunun potansiyelinin tamamını canlandırdıkları gibi Tanrı, insan ve kozmos arasındaki ilişkiler açısından ataların bıraktığı bilgi hazineleridir. Bu hazinenin açılması, insanı tek başına olmaktan kurtarması, onu sonsuzluğa, kozmik sürece katması, yeni hayata uyandırması ve bilinçli bütünleştirmesidir. İşte arketip, bütün insan yaşamının ilk kaynağıdır. İnsanın bilinçdışıında bulunmakta, yaşamına oradan uzanmakta ve bilincin yüzeyine çıkmayı beklemektedir.²³⁵ Jung, bilincin yüzeyine çıkamayan bastırılan eğilimleri gölge olarak adlandırmaktadır. İnsan üzerinde taşıdığı gölgesini –örneğin aşağılık duygusu- her zaman düzeltme imkânına sahiptir. Ancak olumsuz olarak görülebilen bu duygular, bilinçdışına atılıp bilinçten uzaklaşırsa düzeltilme ihtimali ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla insan isteklerini, arzularını daha doğrusu düşük nitelikli insanı içinde taşımak zorunda kalmakta, ancak büyük bir çaba neticesinde bu ağırlıktan kurtulabilmektedir. Bu nedenle insanın bilinçli kişiliği ile gölgesi, bir arada yaşamının yolunu bulmak zorundadır.²³⁶ Ayverdi, *Aşk Budur* romanında insanda pek çok arzunun bulunduğunu belirtmekte, dünyanın aldatıcılığı üzerinde durmaktadır. Ayverdi'ye göre dünyanın türlü zevklerine aldanmış insan, hamuru şeker zanneden çocuğa benzemektedir.

²³³ Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 13.

²³⁴ Bahadır, *a.g.e.*, s. 160-161; Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 13; Fordham, *a.g.e.*, s. 99.

²³⁵ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 52.

²³⁶ Jung, *Psikoloji ve Din*, s. 69-70.

Yazar, çocukluktan kurtulduğu takdirde insanın dünyaya kanmayacağını ifade etmektedir:

(...) Dünya bir işvebaz kadın gibi, insanı en ummadığı bir zamanda aldatır. Bin bir güzellikleri, cilveleriyle seni kendine râm eder. Halbuki o, varlık gösteren bir yokluktur. Arzularına ermemek üzere bu aldanışlar insan için ne acıdır. Hani hamurdan devecikler, oyuncaklar, beşikler, bebekler yaparak şekere benzetirler; çocuklar da bunlara bayılır ve alıp yemek için çırpınırlar. Halbuki onun tadı şeker değil, hamurdur; fakat bunu sen bilirsin, çocuğa anlatamazsın ki... Çocuk şekerden deve, beşik yiyeceğim diye onları ister. Her ne kadar: bunlar hamurdur, şeker değildir, desen de ikna edemezsin. Ancak ısırınca işi anlar ve atar. Eğer sen de büyüüp çocukluktan çıkarsan, bu dünya zevklerinin bir aldatıştan ve bir avuç çamurdan ibaret olduğunu anlar ve onları kendiliğinden atarsın! (AB, s. 169).

4.2.3. Gölge -Asıl ya da Nefis-Ruh

Jung; simyasal düşünceye göre gölgenin ışıkla birbirinden ayrılmaz birer değer olduğunu, diğer taraftan da gölgenin ışığın eksikliği olarak görüldüğünü belirtmektedir. Jung, Hermes'in "Ey oğul, ışıktan gölgesini çıkar çünkü etrafına toplanan buhardan yükselen bozulma onu kirletir ve ışığını perdeler; zira o ihtiyaç kızıllığı tarafından tüketilir" sözünden yararlanarak gölgenin yalnızca ışığı belirsizleştirmedeğini, ışığı kirleten bir sis olduğunu söylemektedir.²³⁷ Jung'a göre bölünmez bir bütün durumuna gelme, aslına dönme sürecinin birbirine zıt ve birbirini tamamlayıcı özellik taşıyan iki bağımsız evresi bulunmaktadır. Yaşamı birinci ve ikinci evre olarak ayıran Jung, ilk yarının görevinin personanın gelişmesiyle ben'in güçlendirilmesi yani "dış gerçeğe alışma" olduğundan söz etmektedir. İlk evre, insanın karanlık yanını temsil eden, ruhsal bütünlüğün ayrılmaz parçası olarak görülen gölgedir ve insan yaşamının ilk yarısında gölge yanlarıyla uğraşmaktadır. İnsanın Jung'a göre ikinci evresinin görevi, insanın bilinçdışında kalan yönlerini bilinç yüzeyine çıkarmaya çalışarak "iç gerçeğe alışma" dolayısıyla da içe ve dışa doğru bir bağ kurarak insanın kendini, insanlığı, kozmik düzeni bilmesidir. Jung, ikinci aşama üzerinde daha fazla durmakta bu sürecin orta yaşlı

²³⁷ Carl Gustav Jung, *Maskülen*, Çev. Didem Gamze Erdinç, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 115.

insanlara ölüme hazırlık olanağı sunduğunu düşünmektedir.²³⁸ Ayverdi'ye göre insanın sûret varlığı her geçen gün ihtiyarlamakta, harap olmaktadır. Halbuki insanın hiç tükenmeyecek bir canlılıkta bulunacağı düşüncesiyle hareket ettiğini belirten Ayverdi; gerçekte insan ruhunun bir cisme girmekle beşeriyet çilehanesinde hapsoldüğünü söylemektedir. Bununla birlikte *Son Menzil*'de insanın gereksiz avuntular ve gaflet perdeleriyle hakikati gözleyebileceği tüm açıklıkları kapattığından söz edilmektedir. Dünya sahnesinde yer alanların alacağı tavra göre kiminin kâinatın aslı, kiminin de gölgesi olabildiğini söyleyen Ayverdi; arayıcının istikbaldeki tasvirini şimdiden tahayyül edip gerçeklerle yüzleşmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır:

Ne kadar yaşlanmış, ne kadar bitmiş... diye, esefle, hüznle yâdettiğimiz çehre, bilmeyiz ki bizim çehremiz, pek yakın istikbaldeki tasvîrimizdir... Devrânın üç beş günlük mühletiyle tarâvetli oluşumuzu, bir ebediyet imtiyâzı farzederek tesellilenmekte ne kadar mahâretimiz, hünerimiz vardır. Esasen beşeriyet çilehânesine hapsolan cisme bürünmüş ruh, hakikati gözleyeceği bütün delikleri lüzumsuz teselliler ve gaflet perdeleriyle sıkı sıkı kapatagelmış olduğu için değil midir ki insanoğlu, akla sarılıp, aşk eliyle vücûdu çilehânesinin duvarını çatısını sökmeyi hatırına getirmeden, ebedî zindânî, ebedî mahkûm kalmıştır? Onun için bu dünyada, feryadı evvelden eden âkilerin sesi, sonunda başlarına vurup haykıran gâfillerin sesleri arasında kaybolup gider. Belki beşer bu tasnife güler, Zira gülmek de bir nevi tesellisidir. Der ki âkil diye bir köşeye ayırdığımız adamda olan idrak, gâfil damgası vurduğunuz adamda da vardır. Fakat bunu söylerken bilmez ki çamurda da su vardır; fakat bu suda, yıkanmak gerekmez. Gene bilmez ki âkil, kâinatın aslı, gâfil de gölgesidir (SM, s. 140).

İnsan ve Şeytan'da, insanın başkalarına yararlı olabilecek işlerle meşgul olması, gerçekte Yaratıcının insana verdiği bir vazife olarak görülmektedir. Bununla beraber romanda insanın kendini bilmesi ve manasını idrak etmesi vurgulanmaktadır. Şevket'in iyileştirmek için çabaladığı hastası; "Beşeriyete hizmet ettiğiniz için yere göğe sığmayan siz, ne olur biraz da kendinize hizmet edin, kendi kendinize yarayın, kendinizi kurtarmaya çalışın. Ne garip... Testiniz var, fakat maksut suyundan haberiniz yok. Aklınız başınıza gelip: Eyvah maksut nerede? Dediğiniz zaman da testiniz kırılmış bulunacak!.." (İŞ, s. 91) uyarısında bulunmaktadır. Bu uyarıları uzun bir süre

²³⁸ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 68-70.

önemsemeyen Şevket, yaşadıkları neticesinde kendini sorgulayan bir benlik bilincine ulaşmaktadır. Şevket'e göre bir köylü, ekip topladıklarını başkalarına yedirdiği gibi kendi ambarına da bir şeyler ayırmaktadır. Bir bilim adamı olarak insanlara yardımcı olmak için yıllarca çabalayan, ancak ambarında biriktirdiği şöhretin gurur ve benlik kurtları tarafından yendiğini gören Şevket; yaptığı işlerin gerçek fâilinden habersiz olarak gölgeyi asıldan seçemediğinin farkına varmaktadır:

Köylü, sürüp, ekip, toplayıp başkalarına yediriyor; fakat ambarına da kendi için bir şeyler doldurup saklıyor. Ben ise bugüne kadar beşeriyet denen insan kâfileleri için çalıştım, didindim ve ambarıma şeref, şöhretten başka bir şey saklamadım. Lâkin gün gün olup bu ambarın kapağını açtığım zaman, bütün ömrümce beni doyuracağımı zannettiğim zad ve zâhirenin, benlik ve gurur kurtları tarafından yenip bitirilmiş olduğunu gördüm. Halbuki kış soğuklarının cefâlı sillesi başladığı zaman biriktirdiği erzâkını yiyen köylü gibi, ben de ömrümün şu sert ve abus günleri içinde, ambarımda beslenecek bir şeyler bulmalı değil miydim? Evet, beşeriyete hizmetler ettim, yararlıklar gösterdim; fakat her ne kadar dağlar, iyilik ve kötülükten kendilerine bağrılan sesleri bize işittirici iseler de, kendileri bunun ikisinden habersizdirler. Belki onlardan bize gelen sadâ ve nidâ, bağırıcı bir dudağın sesidir. Ben de hilkatini beni vâzifeli seçtiği iyiliklere, dağlar kadar habersiz olarak vâsıta oldum, sonra da dağın, sesi kendinden zannetmesi nevinden ben de yaptığım işlerin hakiki fâilinden habersiz, gurur ve benlik içkisiyle mest, bir an ayrılıp gölgeyi asıldan seçemedim. Yazık bana, hem de ne yazık, ne yazık! (İŞ, s. 196)

Nefis kavramı, “ruh, can, ceset”²³⁹ anlamlarında kullanılmakla beraber *Kur'an*'da “ruh”,²⁴⁰ “kalp, sadır”²⁴¹ “zat ve öz varlık”²⁴², gibi anlamlarda da

²³⁹ Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, C. IV, 1995, 532.

²⁴⁰ Süleyman Uludağ, *Nefis Maddesi*, TDVİA, C. 32, 2006, s. 526; En'am, 6/93:Allah'a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, “Bana vahyolundu” diyen, ya da “Allah'ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim” diye laf eden kimseden daha zalim kimdir? Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, “Haydi canlarınızı kurtarın! Allah'a karşı doğru olmayı söyledığınız ve O'nun ayetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız” diyecekleri zaman hâllerini bir görsen! (En'am, 6/93)

²⁴¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul, 2005, s.198; Tirmizî'ye göre sadr, kalbe giriş yeri ya da kalbin başlangıç noktasıdır. Kalp ise sadrın içidir. Kalp bilginin esaslarının kaynağı olarak görülmektedir. Örneğin kalp, kök ise sadr ise daldır ve kökle birlikte güçlenebilir. Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, Çev. Ekrem Demirli, Hayykitap, İstanbul, 2013, s. 18-19.

kullanılmıştır. İnsan, beden ve bedenine hayatiyet katan nefsin birlikteliğinden meydana gelen bir varlıktır. İnsanda maddî, nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört nefsin bulunduğunu belirten bazı mutasavvıflar bulunmakla beraber nefsin bölünmez bir bütün olduğu düşüncesi genellikle benimsenmiştir.²⁴³ İbn Arabî, nefse nefis yoluyla karşı çıkılabileceğini ve insanın hiçbir zaman ondan ayrılamayacağını belirtmiştir.²⁴⁴ Aynı zamanda nefis, insanda bulunan bir güçtür ki insanı kötülük yapmak için cesaretlendirir. Bundan dolayı İslam dininde de nefis kötülener de bir şeydir. Hz. Peygamber, nefisle savaşmanın büyük bir mücadele olduğundan söz etmiştir.²⁴⁵ Ayverdi de nefse maddiyatın hâkim olduğunu Mevlânâ'nın "Eğer Firavun'un eline geçen fırsat sana da verilmiş olsa idi ondan daha zâlim olurdu." sözünü hatırlatarak nefisleri çok çeşitli yönlerden beslemenin insanın azgınlaşmasına neden olabileceğini şöyle açıklamaktadır: "Bizim de cismânî yapımıza ikram ettiğimiz ölçsüz hazların ve çeşit çeşit nefsânî beslemenin bizi azdırmaması nasıl mümkün olur? Varlık ve dirlik şımarıklığının meydana getirdiği gururlar, küstahlıklar, şirretlikler, haksızlıklar hep gemi azıya almış bir nefsin azgınlıkları, benlik ve şımarıklıkları değil de nedir? Arpası çok gelen hayvanın çılgınlığı ve hayâlî varlıklara bile çifte sallaması yadırganmazsa da, bedenî ve rûhî kuvvetlerinin dizginlerini elinde tutması gereken insanoğlunun, esir etmesi îcap eden nefsânî kuvvetlerinin esîri olması yazık değil mi?"²⁴⁶ Bununla birlikte Hz. Peygamberin bazı hadislerinde²⁴⁷ nefsin düşman olarak görüldüğü ve onunla savaşmak için uğraşılması gerektiği bilinci verilmiştir. *Kur'an* insanın iki kutupluluğunu

²⁴² Uludağ, *Nefis Maddesi*, s. 526; "Mü'minler, mü'minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişkisi kalmaz. Ancak onlardan (gelebilecek tehlikeden) korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır. (...) Herkesin yaptığı iyiliği ve yaptığı kötülüğü hazır bulacağı günde kişi, kötülükleri ile kendi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Yine Allah, sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Allah, kullarını çok esirgeyicidir." (Âl-i İmrân, 3/28-30)

²⁴³ Uludağ, *Nefis Maddesi*, s. 526-527.

²⁴⁴ İbn Arabî, *Nefis Terbiyesinin Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 139.

²⁴⁵ Altıntaş, *a.g.e.*, s. 55-56.

²⁴⁶ Sâmiha Ayverdi, *Hey Gidi Günler Hey*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2008, s. 168-169.

²⁴⁷ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yayınları, İstanbul, Cihadın Faziletleri Babı, Hadis No. 1671, III, 182; İsa Çelik, "Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 40, Erzurum, 2009, s. 13; İsmail Hakkı Bursevî, nerede olursa olsun, yapılacak hizmete tembellik engel olmazsa buna mücahede dendiğini, en iyisi ve tamamıyla iç ferahlığıyla yapılanın ise nefisle yapılan mücahede olduğunu belirtmiştir. İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, Çev. Abdülkadir Akçipek, Kitsan Yayınları, 1997, 141.

vurgulamaktadır. İnsan; Yaratıcının bir halifesi olabildiği gibi yaptıklarından dolayı “aşağuların aşağısına” düşebilecek bir konumda da bulunabilmektedir. Yatay istekleri (kibir, şehvet, hırs) üzere bir yaşam içinde bulunan insanın içsel olarak yükselebilmesi mümkün değildir. Ancak varoluş ekolojisine zarar verilmediği, Yaratıcı tarafından insana bildirilen kullanım kılavuzu kaidelerine uyulduğu takdirde insanın levvâme mertebesine çıkması kolaylaşmaktadır.²⁴⁸ *Son Menzil*'de toplumun insanı dış görünüşüne göre değerlendirdiği, buna göre de bir insanın kemâline karar verdiği belirtilmektedir. Yazar; toplumun insanın iç dünyasında barındırdığı cevherler yerine sanatına, ilmine bakarak bir hükümde bulduklarını göstermektedir. İçini temizleyemeyen bir insanın hangi makamda bulunursa bulunsun, mükemmel insan olamayacağı, görünüşe göre kanaatte bulunanlar için yılanın da serçenin de yumurtasını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı, vicdanının sorgulamasını yapan Hâşim tarafından dile getirilmektedir:

İçi tımar olamamış kimse ister âlim, ister hâkim, ister sanatkâr ne kıyafette olursa olsun kâmil değildir Okçu... Kâmil insan, kendi kendinin âmiri, iç düzenin nâzımı ve irâdesinin sâhibi olandır, babam gibi. İfrâta düşmemiş olsan senin gibi de derim. Halbuki maalesef cemiyet, benim fasîlemden olan herhangi yarım insana kâmil sıfatını bağışlamak için çok cömert davranıyor. Mamâfih cemiyet de görünüşe göre hüküm vermekte mâzur. Fakat bu alkışların yerinde olmadığını bile bile kabul eden ben ve benim gibiler mâzur değiliz. İnsan bu hükümleri kendi içinden aldığı fetvâya göre benimsemeli veya reddetmeli. Cemiyet bizim gibi kafalarında kütüphanelerin binlerce eseri istiflenmiş olanlara kâmil diyor, ruhlarımızın boşluğuna bakmıyor; çünkü görmekten âciz. Görünüşe göre hüküm verenler için yılan yumurtası ile serçe yumurtasını birbirinden seçmek mümkün değildir. Biliyor musunuz Okçu kendimi çok defa Fransız şairi Villon'a benzetirim. Ben de onun gibi berbat bir adamım; fazla olarak o kâtildi, hırsızdı, fakat bütün bu kötülükleri büyük sanatkâr olmasına mâni olmuyor. Ben de mütereddidim, bedbînin, âsîyim, fakat bütün bu ters vasıflarım şöhretime mâni olmuyor. Çünkü fenâlıklarım öz malım, içime, kendime âit olan şeyler... Halbuki sanatım başkalarının. Onun mîrasçıları var; öldüğüm zaman sanatımın hâsılı onlara, vicdânımın hâsılı bana kalacak (SM, s. 36-37).

²⁴⁸ Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2014, s. 141-142.

Kuşeyrî; nefis ile ruhu birbirinden ayırarak kötü huyların nefse, iyi huyların da ruha verildiği bir sır olduğunu belirtmekte, nefis ve ruhun insanda var olan özelliklerin birer parçası olarak görmektedir: “Nefis, muhtemelen şu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife (sır) dir. Nitekim ruh da şu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife (sır ve manevî cevher) dir. (Nefs, ruh, akıl gibi kuvvetlerin) bazısı diğer bazısını hükmü altına alır. (İçinde bu gibi muhtelif kuvvetler bulunmasına rağmen) insan bunların toplamı olan tek bir varlıktır. Şekil ve sûret itibariyle nefis ve ruhun latif cisimlerden oluşu, melek ve şeytanın letafet sıfatına benzer. İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insan olduğu hâlde, işitme mahallinin kulak, görme uzvunun göz, koku alma organının burun, tat alma yerinin dil olması mümkün olduğu gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin ve ruhun, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefs bu bütünün parçasıdır. Aynı şekilde bu bütünün diğer parçası da kalptir. Hüküm ve isim (insan denen) bu bütüne aittir.”²⁴⁹ *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da “Allah’ın rahmeti eserlerine ve kudreti şanına bir küçük yaprak da delildir; fakat bu dünyada nişandan ve onu görmekten şu kimse nasiplidir ki, ahd gününde Hakk’ı görmüş ve tasdik etmiştir. İşte o günde aslı ile âşinâ olan ruh, ondan ilim ve hikmet aldı, sonra bu dünyaya gelmek şaşkınlığı içinde onu kaybetti. Şimdi biz onu arayıcılarız” (YNG, s. 116) denmektedir. Romanda Cem Bey’e göre ruh; ezelde aslı ile bilişik haldedir ve Yaratıcıyı tasdik etmiştir. Bu âlemde ruhun tahsil ettiği ilim ve hikmet; dünyaya gelme şaşkınlığıyla kaybedildiğinden insanlar onu aramaktadır. *Ateş Ağacı*’ndaruhların toplu olarak bulunduğu Elest Meclisinden bir sahne anlatılmaktadır. Burada ruhların vücut elbisesi giymeden önce her birinin eline birer top verilmiş ve daha sonra bu topu veren kudret tarafından top, ellerinden alınarak uzaklara fırlatılmıştır. Nihayetinde ruh, kaybettiği ve kendisini cezb eden topu ararken kendisini dünyada bulmuştur. Hikâyedeki “top”, bir “armağandır” ve bu armağan kendisinden daha çok “armağan edene” delil teşkil eder. Topu ararken dünyaya düşüp vücut elbisesi giyen ruh, bu durumun şaşkınlığı içerisinde topu da topu arama emrini vereni de unutarak başka uğraşlar içine girmiştir. Bu hengâme içinde yitirilen topu bulmak hayli zor görülmektedir:

Güyâ ki ruhlar vücut elbisesi giymeden evvel, her birinin eline cilâlî, gönül alıcı birer top verilmiş. Sonra bu topları veren, onları birdenbire ellerinden

²⁴⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 181-182.

kaparak fırlatıp atmış ve: Haydi arayın bulun! demiş. Her ruh, bir görüp bir kaybettiği o güzel şeyin telaşıyla yola düşünce, kendini dünyada bulmuş. Fakat dünyada topu unutturacak neler neler var... Amcamın oynadığı kumardan, yengemin takip takıştırdığı mücevherler, giyip salındığı ipek elbiselere kadar her şey, her şey dünyada... Fakat o elmas ki yandığı zaman külü bile kalmayan, o kumaşlar ki bir böcek kusuntusudur. Fakat insanlar hangi şeyin aslı kıymetini araştırırlar? Gururumuzu, kinimizi, hiddet ve hasedimizi, yahut tamah ve neşemizi tahrik eden şeylere, değil aklımız dürbünü ile bakmak, hatta teleskopik bir görüşle de tetkik etsek, onlar gene hiç, gene gülünçten aşağı bir hiçtir. Güneşi örten bir bulut parçası gibi, yazık bunların da bayağı ve küçük cirmi, görmemiz ve bulmamız lazım olan şeyle aramızda engel teşkil etmekte. İnsandan beklenen, dünyaya, kaybettiği topunu aramaya gelmiş olmasını unutmamaktır. – İşte amcama bahsettiğim kaybım!- Fakat topu fırlatan, oyununu o kadar sanatkârâne tertip etmiş ve araya o kadar muhtelif göz bağları koymuş ki, birine olmasa bile bir başkasına yakalanmamak pek müşkil! Günün yarısı aydınlık, yarısı karanlık olan bu dünyada o topu bulmak kolay mı sanki? (AA, s. 43- 44)

4.2.4. İnsanlığın Yitimi ya da Şeytanlaşma

Jung, arketiplerin yansıtma yoluyla daha belirgin hâle geldiklerini belirtmektedir. Bilinçdışı olan yansıtma; ya olumlu ya olumsuz şekilde görülmektedir. Arketiplerin dikkat isteyen bir boyutu olduğunu, güçlü yanı olduğunu belirten Jung; yansıtmanın da ulu orta yapılmaması gerektiğinden söz etmektedir. Örneğin bir insanın bir başkasına şeytanını yansıtması, o kimsenin kendisinde böyle bir imajı mümkün kılabilen bir tarafının olduğunu göstermektedir. Yansıtılan kimsenin mutlak bir şekilde şeytan olması gerekmez. Aksine iyi bir insan olabilir, yalnızca yansıtma sahibi için antipatik/itici gelebilir. Yansıtmayı yapanın da mutlaka şeytan olması gerekmez. Ancak şeytansı bir yönü olduğunun ve bu yönünü de yansıtmakta olduğunu kabul etmesi gerekir. Jung'a göre bu durumun ortaya çıkması insanı şeytanlaştırmaz, belki karşısında bulunan kimsenin görgülü, efendi biri de olması mümkündür. Bu yönüyle şeytanın farkına varılması, yalnızca söz konusu iki tarafın da anlayamadığını göstermektedir. Jung'a göre şeytan ise gölge tipinin daha bir farklı şekli olmakla beraber kişiliğin onaylanmayan, gölgede gizli kalan tehlikeli yönünü temsil etmektedir. Bazen gölgeden ayrılması dahi güç olan şeytan simgesi; büyücü, tehlikeli bir görünüm sergileyen bir figür olarak görülmektedir. Jung'a göre bu figürün yaşlı

bilge kişiye benzer önemli bir tarafı da bulunabilir.²⁵⁰ Bununla birlikte bilinçdışının derinliklerinden bilince çıkma imkânını yitiren, daima baskılanan gölge, bir zaman sonra başkalarına yansıtma yoluyla ego-savunma mekanizması geliştirmektedir. Gölgesini baskılayan insan, kendini rahatsız eden duyguları sahiplenmeyerek çevresindekilere yansıtmakta, onlardan nefret ederek, onları düşman olarak görmekte, gölge yansıtmaktadır.²⁵¹ Jung; psikolojide insanın ne olduğu, ne yapabileceği veya kişinin yaradılışının sınırlılığının ne ölçüde olduğu gibi tanımlama ve açıklamalarla insan ile şeytanı birbirinden ayırmaktadır. Jung'a göre arketipin potansiyeli iyi ve kötü için çoğunlukla insan kapasitesini aşmakta, insan; gücünü ancak şeytanla özdeşleşerek veya kendini ona bırakarak sahiplenebilmekte ve bu şekilde de insanlığını kaybedebilmektedir.²⁵² *Kur'ân*'da şeytana atfedilen özellikler, onun kötülüğün temsilcisi olduğunu gözler önüne sermektedir. İnsanın zihnini ve kalbini rahata erdirmeyip daima çatışma içerisinde tutan şeytan, insanın iç dünyasında ikinci biri gibi bulunmakta çeşitli vehimlerle insanı istila etmektedir. Şeytan, istila ettiğini daima kötülükle kodlaması ve şeytanî yönün egemenliği insanı şeytanlaştırabilmektedir. *Kur'ân*'da "İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileyseydi bunu yapamazlardı. O halde onları iftiralarıyla baş başa bırak."²⁵³ ayetiyle "insan şeytanlar" olarak açıklanmaktadır. Zayıf irade, umutsuzluk, kararsızlık gibi haller; insanın şeytanını etkin kılmaktadır.²⁵⁴ *İnsan ve Şeytan*'da yazar, iki roman kahramanını öne çıkarmaktadır. Romanda Leylâ, kötü ruhlu bir kadın olarak tasvir edilmekte, insanları istediği şekilde ve kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebilmektedir. Yardımsever bir insan olarak resmedilen Şevket'in yaşamı boyunca tek isteği bir mevki edinmek, iş hayatında ün sahibi olmak ve bu ünü daha ileri seviyelere taşımaktır. Mevki şehvetini içinde taşıyan Şevket; Leylâ'nın tamamen etkisi altına girdikten sonra onun üzerinde etkili olan cinsellik şehveti; mevki, ün, şöhret gibi duygularının ötesine geçmiştir. Leylâ karşısında kendini çok âciz gören Şevket; Leylâ ile yaşadıkları ilişki neticesinde bir

²⁵⁰ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 170-171.

²⁵¹ Stevens, *a.g.e.*, s. 94-95.

²⁵² Jung, *Maskülen: Erilliğin Farklı Yüzleri*, s. 88.

²⁵³ En'âm, 6/112.

²⁵⁴ Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları*, 10: 2, 2012, s. 25.

değişime uğradığını kabul etmektedir. Şevket, kendisini Leylâ'ya (şeytana) teslim etmekle insanlıktan uzaklaşan, başını kargaların gagaladığı, vücudu lime lime olmuş bir leşe benzetmektedir. Romanda; Şevket'in mânevî bünyesinin zayıflığı ile birlikte Leylâ'yla (şeytanla) özdeşleşmesi neticesinde gizli kalmış ve o zamana kadar fark edilmemiş şeytânî sıfatlarının ortaya çıktığı gözler önüne serilmektedir:

Benim içim “şeytana uydu zavallı adam...” diyorlar. Doğru, fakat eksik bir söz. Eğer bende ondan bir cinsiyet olmasaydı, nasıl uyabilirdim? Demek ki ben de biraz şeytanmışım; yâhut asıl şeytan benmişim. Bu kadın bana taarruz etti, beni istilâ etti, fakat dünyaya en şerefli nam salmış olan ihtiyar doktor, ne kadar kof, ne kadar zayıfmış ki şu küçücük pençelerin, mukaddesâtını boğazlamasına mâni olamadı. Onu ikrâhına, nefretine rağmen sevdi ve seviyor. Meğerse âfet, yalnız etimize, derimize ve kemiğimize musallat olan hastalıklar değilmiş. Biz insanlar, asıl içimizden, içimizin bilinmeyen, görülmeyen mânevî varlığından mâlûl olmaya daha müsait zavallıarmışız. Hele biz hekimlerin usta, hünnerli elleri, bu derde sürülecek merhemi tertip etmekte çok hünersizmiş!

Fakat hâlim ne ise, şüphesiz ona kendim müşteri olmuşum. Karımın dediği gibi, noksanı ve taksîri, hilkatın zulmünde aramak beyhûde ve abes bir külfet. Ben, ziraat vaktinde sürüp ekmeyen çiftçi gibi, hasat vaktinde eli boş kalmış bir adamım. Mamâfih hayat, şunun bunun eliyle tarlama sağdan soldan, avuç avuç tohum saçtı; lâkin ben onlara da gelişmek için fırsat vermedim, ezip çiğnedim. Sonra da oraya, teselli ve şifa devşirmek için koştüğüm gün, karşımda; benlik, gurur, hırs ve hasetle çoraklaşmış bir dikenlik buldum.

(...) Şimdi kendimi, çöplüğe atılmış bir leşe benzetiyorum ve etrafımda başımı, vücûdumu didiklemek için uçuşan kargaların, çakalların insafsız gagalarıyla her gün biraz daha harap ve lîme lîme olduğumu hissediyorum (İŞ, s. 186-187).

4.2.5. İrade, Eylem ve Tekâmül İlişkisi

İnsanın yaradılış amacı, *Kur'an*'da genel olarak “ahsen-i amel”²⁵⁵ olarak ifade edilmekte Allah'ın razı olduğu ve sevdiği şeyleri yapmak olarak bildirilmektedir.

²⁵⁵ Hûd, 11/7: “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. Böyle iken “ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz” desen, inkârcılar “Mutlaka bu, apaçık bir büyüdür” derler.”

İnsanın güzel işler yapma konusunda tecrübe edilmesini anlamlı hale getiren ve imtihan sırrının temel unsurunu oluşturan nefis, dünya ve şeytan üçgeninde göstereceği çabalarla derecesini ortaya koymaktadır.²⁵⁶ Benötesi psikolojinin amaçlarından biri de insanın kişiliğinin sınırlamalarından kurtulmasına yardımcı olabilmektir. Sınırlamalardan kurtarma adına yapılan benötesi çalışmalarında; insanların kendilerini değiştirmeyi pek fazla istemedikleri, bunun yerine yaşamlarındaki acılardan, sıkıntılardan, bilinmezliklerden kurtulmak istedikleri gözlemlenmiştir. Benötesi bakışa göre kişiliğin değişime gösterdiği direnç normal kabul edilebilir. Hiçbir davranış ortadan kalkmaz. Yalnız muvakkaten terk edilir. Çocukluk dönemine ait saplantılar, tamamen ortadan kalkamaz. Sadece etkisi bir miktar hafifletilebilir. Saint Augustine de insanın değişime gösterdiği direnci şöyle ifade eder: “Tanrım! Beni iffetli, temiz kıl, ama hemen değil!”²⁵⁷ *İnsan ve Şeytan*’da Şevket, elinde zannettiği itibar, şan ve şöhretin²⁵⁸ geçici olduğunun ve elinden bir anda gidebildiğinin farkına varır. Şevket, içsel uyanışla birlikte o zamana kadar itibar ettiği şeylerle bir yüzleşme içine girer. Ancak esiri olduklarından kurtulmaya karşı direnç gösterir. Şevket, Âdem peygamberin cennetten çıkarıldıktan sonra pişmanlıkla beraber suçunu kabullenerek bir daha bu suçu işlemediğini düşünür. Âdem peygamberin yaşadığı bu olayla kendi durumunu kıyaslayan Şevket; Âdem peygamberin Yaratıcının rahmetine kavuşana kadar ağlayıp feryat ettiğini, kendisinin ise değişime direnç göstererek şeytanın (Leylâ) esaretinden kurtulmayı henüz istemediğini anlar. Şevket, yalnızca Âdem peygamber gibi Yaratıcıya sığınmaya eğilimli ve istekli olduğunu vurgular:

Karımın dediği gibi, mal, ikbal, alkış ve muvaffakiyet, hep hilkatın tebensümleri, senin bize gülümsemenmiş. Allah’ım! Ben ise günün birinde bu gülümseyen yüzün acı acı buruşacağını hiç düşünmedim. Şimdi o izzet ve ikbalden elimde ne kaldı? Bir gölge, kuru ve hazin bir hatıra!... İnsanın himmet eli, gök kapısını vuracak kadar yüksek ve uzun da olsa, kendisinin bir hiç olduğunu bilmezse olmuyormuş, olmuyormuş işte. Olmuş görünse de gene tepe

²⁵⁶ Yasin Pişgin, *Kur’an ve Sünnette Olumlu Şahsiyet Özellikleri, (Elmalı’da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi içinde)*, Ed. Ahmet Ögke, Yazar Ofset Matbaacılık, Antalya, 2013, s. 17.

²⁵⁷ Fadiman, *Bireyötesi Durum, (Ego Ötesi içinde)* s. 241-244.

²⁵⁸ Ayverdi, şan, şöhret ve ikbal şehvetinin insan için bir afet olabileceğini düşünmektedir. Yazar; ismini zikretmediği yalnızca “gönül ehli” olarak tanımladığı şairin “Murassa’ tâc-ı şâhî olsa da ger serfûrû etme /Mezletet hâki içre bir kafâdan arta kalmıştır” beyitiyle şöhretin özenilecek kıymette olmadığını belirtmektedir. Ayverdi, *Hey Gidi Günler Hey*, s. 175.

aşağı düşebiliyormuş... Eskiden Âdem'in cennetten kovulduğuna inanmazdım. Fakat bugün ben de cennetten atılmış bir Âdemzâdeyim işte! Hani bir zamanlar etrafımda eğilen başlar nerede? Hani iltifâtımı minnet, sevgimi nîmet sayanlara ne oldu? Nereye gittiler, niçin tek başıma, kimsesiz, yapayalnız kaldım? Hani etrafımı kuşatan, sevgi ve senâ gösteren lutfunun dilencileri nerede? Onların medih ve alkışları, benim cennetimdi; fakat bugün o cennet ehli benimle gülüp alay ediyor. Neden kovdular, niçin kolumdan tutup kök salmış olduğum o diyardan taşra attılar? Yok yok... şu âciz hâlimde olsun hakikati olduğu gibi kabul etmeliyim. Akıbetimden tek mesul benim. Evet hâlîme yalnız kendim müşteri oldum. Hiç olmazsa Âdem, cennetten çıktıktan sonra cehil ve zulmünün şiddetini kabul ve îtiraf etti ve bir daha suçuna dönmedi. Ağladı, feryat eyledi, tâ Allah'ın rahmetine erişinceye kadar. Ben ise sûret cihetiyle ona benziyorsam da mana yüzünden tamamen başkayım. Zira hâlâ şeytanın esîri, hâlâ onun pençesinin zebûnuyum ve bu esâretten, bu iptilâdan kurtulmak da istemiyorum. Nereye çekerse gidiyor, ne isterse yapıyor, ne söylerse dinliyorum. Hayır, günâhımdan kurtulmayı istemiyorum, belki sana sığınmaya müş tâkım Allah'ım... Fakat ondan kaçamıyorum (İŞ, s. 199-200).

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da Adli, bir kendi kendine kalış hâlinde insanın her uzvunun kendisine verilmiş görevlerini büyük bir sadakatle yerine getirdiğini ve her uzvun tehlikelere karşı kendini nasıl koruduğunu düşünmektedir. Adli'ye göre tüm organlar, her türlü tehlikeye karşı kendini korumakta, gerektiğinde savaşmaktadır. Diğer taraftan Adli, insanın mânevî hayatını tehdit eden tehlikelere karşı nasıl önlem alınabileceğinin sorgulamasını yapmaktadır:

Her uzuv, kendisine verilmiş olan vâzifeyi ne derece sadâkatle işlemekte idi. İşte mesela göz kapaklarım, muhâfazasına mecbur tutulduğu gözlere bir yaprağı tehlike sayarak sıkı sıkı yumulmuştu. Yalnız bunlar mı? Aynı müdâfaayı, vücûdun hangi kısmı, hangi noktası ihmal ediyordu? Ateşten kaçan bir parmakta, dikenini atlayıp geçen bir ayakta da aynı korunma insiyâkını görmüyor muyduk? Hatta esnemelerimiz, gerinmelerimiz, aksırıklarımız bile vücûdun müdâfaa reaksiyonlarından başka neydi? Uzviyet, içten dıştan, böylece düşmanlarına karşı silahlı ve tetik, savaşır dururken, mânevî tehlikelere ne gibi bir karşı ordumuz olduğunu düşündüm. Kibirlerimiz, kinlerimiz, haset ve riyalarımıza karşı bizi kim koruyordu? Öyle kimseler tanıyordum ki bütün bu tutulup yakalanmaz iç hastalıklarının tahrîbine, mânevî bünyelerini açık

bırakmışlardı. Hatta biz hepimiz, az çok aynı derdin pençesinde değil miydik? Şu halde bu iç tehlikesine karşı hangi silah, hangi ordu, hangi teçhizatla karşı durabilecektik? Akıl ve irâde ile mi? Evet belki bunlarla. Fakat aklımızı ve irâdemizi de aynı illetlerle mâlûl etmemiş olduğumuz ne mâlûmdu? (YNG, s. 228-229)

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da Adli, dünyanın aldatıcılığının farkına varmasına rağmen dünyanın küçük dertlerinden dahi etkilenmektedir. Cem Bey'in ihtiyatlı duruşu, kendi kendine yetişine yalnızca gıpta etmekle yetinen Adli; kendi kendine yetememe ve iradesizliğin yaşamının en büyük suçu olduğunu belirtmektedir:

Bana: “dünya kahpe bir kadın gibidir, kimse ile karılık kocalık hakkını yerine getirmemiştir” diyen Cem Bey'in felsefesinin tesellisi, çok vartalar atlattı, çok uçurumlarda eteğimden tuttu. Fakat îtiraf mecbûriyetimdeyim ki, diğer insanlar gibi uçurumlara saldırmaktan, tehlikelere atılmaktan zevk duydum. Küçük şeylerden sevindim, basit şeylerden kedere düştüm. Belki Cem Bey'in temkîn ve kıvâmına, kendi kendine yetişişine çok imrendim. Ne yazık ki daima imrenmekte kaldım, daima seyirci ve uzak oldum. Belki de hayatta en büyük suçum, kendi kendime yetememiş olmaktığım, bu irâdesizlik, bu zavallılığım olmuştur (YNG, s. 398).

4.2.6. Nefisle Mücadele ve Tekâmül

Nefs/nefis, sözlük anlamıyla bir şeyin kendine özgü varlığı veya kendisi olarak belirtilmekte; teolojik kabullerde ise kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Kötü huyların ve çirkin eylemlerin meydana gelmesinde nefsin etkisinin olduğu yönünde ittifak edilmektedir. Kibir, kıskançlık ve öfke gibi huylarla beraber işlenen günahların nefisten kaynaklandığını ancak tövbe ile günahların defedilmesi gibi makbul olarak görülmeyen huyların da nefsin terbiye edilmesiyle defedilebildiği bilinmektedir.²⁵⁹ Nitekim Allah *Kur'ân*'da “Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsin arzularından alıkoyarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.” (Naziât, 79/40-41) buyurmakta nefisle mücadele etmek gerektiğini hatırlatmaktadır. Nefis terbiyesi; nefsi amacına ulaşmasına yardımcı olacak davranışlara yönlendirip, amacına ulaşmasına engel olacak davranışlardan onu alıkoymak demektir. Nefis terbiyesi, tasavvufta

²⁵⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, s. 259-260.

“tahliye”²⁶⁰ kelimesiyle iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamı güzel ahlak²⁶¹ ile ahlaklanmak iken ikincisi arındırmaktır.²⁶² Ayverdi, arayıcı olarak gördüğü roman kahramanlarının arzu ve ihtiraslarının bilincine vararak bir yüzleşme yaşadıklarını göstermektedir. Ayverdi’ye göre arayıcı, iç dünyasında yaşattığı zaafı ve kendine düşman olan duyguları tespit ettikçe önlem alabilmekte, mânevi bir gelişim yoluna girebilmektedir. *Son Menzil*’de Hâşim; “İnsan değişiyor Okçu... Uzven, hissen, mânen. Eğer değişmese hiçbir kıymeti olmayacak. Değişmek, bir nevi tekâmül... Fakat bazen bu değişme bir gerileme de olabiliyor. Dünya, muvâzenesi meselesi yüzünden harpler, su baskınları, zelzelelerle bir hayli fire vererek ferahlıyor; acaba ben de içimdeki ihtilâllerden, kıyametlerden sonra sükûna kavuşabilecek miyim? (SM, s. 132-133) şeklindeki sorgulamasıyla bir yüzleşme içine girdiğini anlatmaktadır. Hâşim; iç dünyasında taşıdığı yükleri dünyanın taşıdığı yüklerle karşılaştırmakta, kötü olarak düşünülen bazı doğal ve toplumsal hadiselerin aslında dünyanın ferahlamasını olanak sağladığı gibi kendi içinde kopan fırtınaların da yine kendisinin sükûna ermesine yardımcı olacağı düşüncesini taşımaktadır. Bu yönüyle Hâşim, iç âleminde yaşadığı çalkantıların, meydana gelen ihtilâllerin farkına varması ile birlikte nefsiyle mücadele sürecinin de içine girmektedir. Nefsini tanıyarak onunla mücadele etmenin zorluğu, İslâmî düşüncede pek çok mutasavvıfça kabul görmektedir. İlk dönem sûfilerinden olan, hadis, kelâm, tasavvuf âlimi ve tarihçi olarak adlandırılan Ebû Nuaym el-İsfahânî²⁶³; “Kişinin nefsinin tanıması, düşmanlarını tanımasından çok daha zor ve gizlidir”²⁶⁴ demektedir. *Son Menzil*’de önceleri Ali Feyyaz’a karşı hissettiği mahcubiyetin zamanla nefrete dönen duygularını deneyimleyen Hâşim; bu duyguları aşmanın yollarını aramakta, kendiyi barışmanın evrenle barışmaktan çok daha zor olduğunu vurgulamaktadır:

(...) Ben Ali Feyyaz’la barışmam. Gerçi ona fenalık yaptım, karısını elinden aldım; fakat bugün o bütün sevdiklerime hissen sahip olmakla benden öç

²⁶⁰ Tasavvufta “tahliye” kelimesi nefis terbiyesi için kullanılan bütün yöntemleri kapsayan genel bir terimdir. Kelimenin birinci anlamı noktasız h ile ikinci anlamı da noktalı h iledir. Bkz. İbn Arabî, *Nefs Terbiyesinin Esasları*, s. 21.

²⁶¹ Güzel ahlakın özellikleri için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1939, s. 183.

²⁶² İbn Arabî, *Nefs Terbiyesinin Esasları*, s. 21.

²⁶³ Osman Türer, *Ebû Nuaym el-İsfahânî*, TDVİA, C.10, 1994, s. 201.

²⁶⁴ Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l- Evliyâ ve Tabakâtü'l- Asfiyâ*, I-X, 1407/1987, Kahire. (C. X, s. 201); Küçük, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, s. 373.

almış bulunuyor. Senîha, Aziz, Melek, sen [Okçu], hep onun dostlarıdır ve hepinize de bu yüzden az çok kırgınım. Sonra şunu da îtiraf et ki bu adam evlenmemekte ısrar ederek beni tâzip ediyor. Onu sakın bir bucakta göremediğim için bilmezsin azâbım ne kadar büyük. Ben onunla değil, bütün dünya ile barışsam, kendimle sulh yapmadıktan sonra bu iç darlığından kurtulamam. Kendim, benim en yaman düşmanım, kendim... Onunla barışamıyorum Okçu, onunla anlaşamıyorum (SM, s. 134-135).

Nefis, insanın mâhiyetinde bir cevher, bir potansiyel olmakla birlikte, tekâmül edebilmesi ve insanlık makamına ulaşabilmesi için kendisine eklenilen kötü hasletlerden kurtulması gereken bir varlıktır. Muhâsibî, insanın nefis ve fiillerinin değişip değişmeyeceği noktasını *er-Riâye*'de sorgular ve şu düşüncelere varır: "İnsanın nefsi, kendi varlık-tarzına ait tabii bir fitrattır; bunun için melekî tabiata çevrilmeye ihtiyaç duymaz. Nefis bizâtihi var olan ve insan hayatı için lüzumlu biyolojik ihtiyaçların muhassalasından ibaret eğilim, yöneliş ve taleplerden kurulu bir cevherdir. Nefis, iyilik veya kötülük, ama kötülüğe daha müştak olup bir takım ahlakî marazlar taşır. Riyâzet ve mücâhedeye muhatap bizâtihi nefsin kendisi değil, onun beğenilmeyen ve kötü görülen halleridir. Bu haller, onun yaratılış amacındaki öze zıddır. Özüne dönmesi ve yaratılışındaki yüce amaçlara hizmet edebilmesi için, ahlak sanatını devreye sokmalıdır."²⁶⁵ Mutasavvıfların bazen "hayvan" bazen de "ateş" olarak nitelendirdikleri nefis, *İnsan ve Şeytan* romanında bu sözcüklerin oluşturduğu terkipli "*hayvanlık ateşi*" biçiminde yer almaktadır. Bu tür adlandırmalarda benzetme ve mecazlar aracılığıyla özlü ve etkileyici bir anlatım amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, nefsin "hayvan" olarak adlandırılması onun insani hiçbir kayda riayet etmemesi ve tekâmül gayesi gütmeye taşınamaması nedeniyledir. Ateş olarak adlandırılması ise yine *İnsan ve Şeytan*'da, ateşin etrafını yakması, tahrip etmesi, simsiyah dumanlarıyla etrafı kaplayıp boğucu etki göstermesi benzetmeleriyle açıklanmaya çalışılmaktadır. Nitekim ateş, kontrol edilmesi güç bir afet oluşturabilmekte ve geçtiği her yeri her güzelliği harabeye çevirebilmektedir. Etrafa saldırdığı simsiyah dumanlarla görüğe engel olur ve etkilediği alanda canlıların nefes almasını olabildiğince zorlaştırır. Hatta canlar için büyük tehdittir. Özetle nefis kavramını açıklamak için kullanılan hayvan ve ateş sözcükleri, nefsin kural ve kontrol tanımayan, tahrip edici keyfiyetini ortaya koymak için tercih

²⁶⁵ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, 1998, s. 125.

edilmektedir. Romana göre; nefis yanılıcıdır. Önceden erdemli gördüklerini sonradan aksi bir şekilde kınayabilmektedir. Ayrıca nefis, hesaplaşma ya da modern tabirle yüzleşme yaşaması gereken bir olgudur. Hesaplaşma olmadığı takdirde içsel bir çürüme ve bozulma olması kaçınılmazdır:

İçimi harabeye çeviren ateşin, bu hayvanlık ateşinin etrafımı simsiyah eden kara dumanından boğulacak gibi oluyorum. Her zerremde yanan, her zerremi kuşatan da bu uğursuz, helak edici ve ferman dinlemez buyruk değil mi? Ben artık ihtirasımın kuluyum. Ak saçlarımdan, vücudumun gizli âşikâr her noktasında sârî olan bu öldürücü, ezici hararetle bir cehennem azabı içinde yanıyorum. Evvelce kendinde varlık ve fazîlet bulan ben, şimdi o hükmüme gülüyorum ve bunun ateşte kıpkırmızı olan bir demirin “ben ateş oldum” demesi gibi zavallı bir iddia olduğunu görüyorum. Bir zamanlar iyi adam denen bana, şimdi fenâ adam diyorlar. Belki fenâyım; fakat benim hiç de mi iyilik cephem yoktu? Belki o da vardı; lâkin ben iyilik ve kötülük tohumlarının varlığında aynı zamanda yaşadıklarını bilemedim. Hiç olmazsa bir hekim, insan fizyolojisini tanıyan bir adam olmam imtiyâziyle aynı mücadeleyi, aynı çarpışmayı uzviyetten olsun öğrenemedim. Hatta ben bu iç yoklamasını, daha küçük çaptaki misallerden de öğrenebilirdim. Hiç olmazsa Şekerpâre Kalfa'nın altı aydan altı aya sandıklarını boşaltıp temizlemesi bile benim için mânidar bir ses, düşündürücü bir hareket olabilirdi. O, bana bir zevk, kendisine bir yorgunluk olan bu mevsim faaliyeti esnasında, odasına yığıdığı bir elbise ve eşya kalabalığını teker teker gözden geçirir ve onları haşarâtın tahribine meydan vermemek için temizler, silker ve tekrar yerlerine yerleştirirdi. Bir eski hotozun, bir samur kürkün, bir canfes etekliğin kendi kadirlerine göre mevkileri vardı. Biz insanlar, içimize, bir eşya sandığına gösterilen bu ihtimamı bile çok görüyor, bütün hayat devamınca onun kapağını bir kere bile açıp tasfiyeye, temizliğe tâbi tutmuyoruz. Şayet günün birinde meş'um bir el, onu kurcalamaya kalkacak olursa, mukaddes hatıralarımızın, kıymetli eşyalarımızın yabancı ve zararlı haşarat tarafından didik didik, parça parça edilmiş olduğunu görüyoruz (İŞ, s. 213-214).

4.2.7. Kendini Sorgulayan Benlik

Jungçu analizlerde insanın gölgesiyle yüzleştiği an, en zorlu süreçlerden biri olarak görülmektedir. Çünkü gölgede suçluluk, değersiz hissetme gibi duyguların açığa

çıkmasıyla reddedilme olasılığı bulunmaktadır. Benliğin gücü ile içsel enerji gölgenin kuşatması altında bulunduğu kişiliğin bütünleşmesine mani olmaktadır. Bu nedenle her ne kadar zorlu olsa da insanın bu süreçte azimli olması gerekmektedir. Gölgesini kabullenerek onun mesuliyetini alan insan; bu şekliyle daha bilinçli, dürtülerinin esiri olmaktan mümkün oldukça uzak bir ahlak yapısına ulaşmakta, etik tercihlerde bulunması mümkün olmaktadır.²⁶⁶ *Yaşayan Ölü*'de Ekmel Haydar'ın trene bineceği vakit, gözyaşlarını tutamayan Ayşe'nin gözyaşlarına yalnızca anlık bir bakışla bakan Leylâ; "...bilmemeliydim; şu müşkül dakikaları bilmek istememeliydim. Belki de bu isteyiş de kilim perdenin esrârı meselesi. Ne demeye sanki hislerinin şu çıplak ve müdâfaasız anından istifade ederek, bir baygını soyan yankesici alçaklığı ile ızdırap ve hüsrânlarının üstüne atıldım" (YÖ, s. 163) diyerek kendini sorgulamaktadır. Leylâ; Ayşe'nin gözyaşlarına bakmayı, çaresiz bir insanı soyan bir yankesici alçaklığına benzetmektedir. Bununla birlikte iç dünyasında manevî gelişimine engel olan bir varlığın barındığını fark eden Leylâ "...neden içimdeki ejderhânın zehirli dili böyle vakit vakit kımıldıyor? Kımıldıyor; zîrâ yılan ölmedi, öldüremiyorum." (YÖ, s. 163) demektedir. Sûfî terminolojisinde insanın içinde barınan nefis, kimi zaman "bin başlı ejderha", "yedi başlı ejderha" gibi masalsi figürlerle tarif edilmektedir.²⁶⁷ Aynı zamanda insanın kendi içinde kabullenmediği bu varlık, karanlık yanı olan gölgesini oluşturmaktadır. Sûfilere göre nefis, soyut bir kavramdan ziyade somut bir varlık olarak algılanmıştır. Sûfîler, nefsi tek başına kullandıklarında nefis-i hayvanîyi kastetmişlerdir. Yabani bir at ya da tehlikeli bir yılan sûfilerce nefsin tasvirinde kullandıkları metaforlardır. Diğer taraftan sûfîler, insanın içindeki hayvan olarak nitelendirilen nefsi öldürmekten veya ortadan kaldırmaktan uzak durmuşlardır. Bunun yerine "içteki hayvan" ı terbiye etmek ve onun enerjisini mânevî gelişime yönlendirme gayesi gütmüşlerdir. İçsel gelişim yolculuğunun ilk evrelerinde arayıcı; arzu, heves ve isteklerinin farkında olması gerekmektedir. Arayıcının bunların farkında olması, içteki hayvanın enerjisini yönlendirmesi, hakikat yolunda ileri gitmesine olanak

²⁶⁶ Stevens, *a.g.e.*, s. 96.

²⁶⁷ Dilde hayliden hayâl-i zülfi dilber var imiş
Cânım içinde yatar bin başlı ejder var imiş
(...)

Ey dirigâ hiçe satdım kıymetini bilmedim
Âb u hâkimde benim bir pâk gevher var imiş *Usulî Divanı*, Haz. Mustafa İsen, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 147.

sunmaktadır. ²⁶⁸ Ayverdi'nin romanında Leylâ; bu ejderhayı kendi çabalarıyla, kuvvetiyle öldüremediğini, bu nedenle “Sen öldür, evet bunu senin kudretinden bekliyorum. Aklımdan, mantığımdan, irâdemden değil, senden, aşkından yardım diliyorum”(YÖ, s. 163) diyerek Yaratıcı'dan yardım dilemektedir. Halbuki Leylâ, ejderhayı öldürmek yerine ejderhasını eğitmeye çalışması gerektiğinin henüz farkında değildir.

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da Adli, Mecbure'nin Sinan'a olan aşkını bilmesine rağmen Mecbure'yi Sinan'a bırakmak istememektedir. Adli; Sinan'ı çok sevmesine rağmen Mecbure'nin Sinan'a olan aşkıdan dolayı Sinan'ın İstanbul'dan gitmesine içten içe sevinmektedir. Ancak Adli, şeytânî olan bu sevinçle birlikte bir utanma duygusu içine girerek kendinden iğrenmektedir:

Ben, evvelâ şeytânî bir sevinç, sonra bu kahpece sevincin istihâle ettiği bir utanma ve ikrahla ne yapacağımı, ne düşüneceğimi kestiremiyordum. Öyle ki hissettiğim ağırlık ve azap yüzünden, Sinan'dan uzaklaşabileceğimi, bu ilk ayrılığın acısını bile, düşünmeye vakit bulamamıştım. Sinan gidecek diye sevinmiş olduğum muhakkaktı. Bunu hiç olmazsa kendi kendime tevîl etmek alçaklığımı olsun göstermemeli idim. Evet sevinmiştim. Fakat bu hissimin ne kadar büyük bir vefâsızlık ve nâmertlik olduğunu takdir edebiliyor muydum? Kim bilir belki şu anda o soylu duygudan bile mahrumdum. Arkadaşıma karşı işlediğim şu şâhitsiz ve delilsiz cürmün mânevî tehdidinden kaçmak için ne tarafa dönsen, yolumu kesen bir hançer ucu, göğsüme dayanıyordu. Sevinmiştim. Belki hâlâ da o kahpe sevinçten dolayı, istediğim kadar üzüleliyordum (YNG, s. 371-372).

Son Menzil'de Hâşim, kendisinden “kâmil bir insan” olarak söz edenlere bir yandan acı acı gülüp övgüleri reddeder bir tavır takınırken diğer taraftan bu tarz söz ve yaklaşımlardan haz duymaktadır. Hâşim'in istem dışı duyduğu bu haz, kendisindeki doğruluk kâbiliyetini felce uğratan gururu da öne çıkartmaktadır. Doğruları görmeye engel olan gurur nedeniyle de Hâşim, iç dünyasının gerçek tasvirini çizip ortaya çıkaramadığını belirtmekte ve içinin gerçek manzarasında ihtiraslar, zaafı olduğunu söylemektedir:

²⁶⁸ Sayar (Ed.) *Sûfî Psikolojisi*, s. 16.

Sana bir şey söyleyeceğim Okçu... Geçen gün bir mecliste bazı ileri şahsiyetler konuşuyorlarmış, söz döne dolaşa benim üstümde durmuş. Lafını bol keseden atmayan temkinlilerden biri ne dese beğenirsin: “Ressam Hâşim devrin kâmil insanlarından, cemiyet onunla iftihar etmeli.” Bu söz kulağıma geldiği zaman memnun olacağıma acı acı güldüm. Zira beni benim kemâlime inandırmak isteyenlere, beni bana yanlış resmedenlere içimin derin ve gizli köşelerindeki vehimleri görmeyenlere acıyıp gülmekten başka ne yapabiliyordum. Mamâfih îtiraf edeyim ki bu muhayyel kemal bana bir yandan da zevk verdi; o kadar ki doğruluk kâbiliyetimi felce uğratan bir gurur, içimin hakikî tasvirini çizip ortaya attırmadı. Evet bir ressam olan ben, içimin çirkin manzarasını bunu söyleyen adama göstermekten utandım ve : “Yanıyorsun efendi, ben kâmil değilim, ihtirasları ve zaaflarıyla boğuşan bir zavallıyım!” diyemedim.

Doğru, cemiyet benimle iftihar edebilir; Zira fertler bir kimsenin kemâlüne karar vermek için iç kıymetlerine cevherî yüküne değil, dış tezâhürlerine îtibar ediyorlar. Ölçüleri yanlış, ne yapsınlar!.. Cemiyetin baş üstünde gezdirdiği benim gibi şeref ve mevki sahibi kimselerin mânevî hüviyetlerini tahlil edecek olursak, ikrah ve dehşetten kaçacak yer ararız (SM, s. 35-36).

İnsan egosu; bazı şeylerin farkına vararak ve yaptıklarından dolayı iç dünyasında bir pişmanlık hissederek kendini eleştirmesi, sorgulaması nefsin ikinci mertebesi olan nefs-i levvâme olarak görülmektedir. *Kur'an*'da bu mertebe,“(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz)” (Kıyâmet, 75/2) şeklinde zikredilmekte ve “kendini kınayan nefis” olarak verilmektedir. İnsan egosu, her ne kadar Ben'inin farkına vararak levvâmeye çıksa da tamamıyla benliğin çukurundan kendini kurtaramamaktadır. İnsan; ancak bu safhada bir yanlışlığın, iyi olmayan bir şeylerin esareti altında olduğunun bilincine varmaya başlamaktadır.²⁶⁹ *Son Menzil*'de Hâşim'in kendi noksanlıklarını görmeye, kendini eleştirmeye başladığından hatta bu yönüyle kendini hasta olarak nitelendirmesinden söz edilmektedir. Bununla birlikte bir arayıcı olan Hâşim, levvâmenin insana sağladığı bir üst bakışla olayları değerlendirdiğinde bu hastalığın toplumda yaygın olduğunu belirtmektedir:

His fâciası, fâciaların en yamanı... Bana acıyorsun, bunu da biliyorum.
Doğru... Ben artık herkesin merhamet hissini tahrik eden bir zavallı oldum.

²⁶⁹ Frager, *Sûfî Terapistinin Sohbet Günlüğü*, s. 29

Hastayım Okçu, hasta... Fakat sizin bildiğiniz manada başım, ciğerlerim, kolum, bacağıma hasta değil, içim hasta. Diyeceksin ki neyin eksik? Paran mı, şerefim mi, şöhretim mi? Hayır hiçbirisi değil. Fakat keşke bunların hiçbirisi olmasaydı da içim bana âit olsaydı... Bu hastalık yalnız bende mi sanırsın? Hayır hemen herkes, her gördüğün benim gibi, fakat illetlerinden haberleri yok, dünya bu ruh mâlûlleri, bu yarım, sakat insanlarla dolu. Halbuki onlar da benim gibi şöhret, mevki ve servetlerini bu hastalığın aşısı, muâfiyet tedbiri zannetmekle dert üstüne dert katıyorlar. Doğru... Bugüne kadar şeklin imdâdıyla yaşadım; fakat artık o da beni tatmin etmiyor. Bir inkılâba ihtiyâcım var (SM, s. 132).

Sağduyunun devreye girmesi olarak tanımlanabilen levvâme katından bakış, tiyatro oyununun balkondan seyredilmesi şeklinde tahayyül edilebilir. Oyuncu, rolünü oynarken başka bir göz ve kişilikle olan bitene dışarıdan bir göz gibi ibretle bakabilir. İbretle bakılabilmesi için öncelikle neyin doğru, neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunu anlatan bir referans sistemi gerekmektedir. Bu sistemin görünen, dışsal (zâhiri) yönü, insana din aracılığıyla tebliğlerden oluşmaktadır. Aynı zamanda insanda bir içsel (bâtını) yön vardır ki insan; doğruyu, yanlış, belli bir oranda hezeyanları bir şekilde hissedebilecek bir yapıda yaratılmıştır. Vicdân adı verilen bu hissediş, bazen birden, bazen yaşamın içinde derece derece olabildiği gibi bazen de ölmeden önceki an da olabilir. Vicdan kelimesinin kökü irdelendiğinde ise v-c-d masterlarından oluştuğu görülmektedir. Vücûd kavramı da yoktan olma, varolma gibi anlamlara gelmekte, beş duyu organından biri aracılığıyla “bulma” olarak yorumlanmaktadır. Neml suresinden²⁷⁰ yola çıkıldığında ise bu yorumların dışında “bulma”nın sadece beş duyu organıyla olmadığı, kalp gözü ile de olduğu açıklanmaktadır. Dolayısıyla insan, bir değerlendirmede bulunurken sadece beş duyu organını kullanmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında insanın en optimal müşahedesi; İlâhî referans sistemi, akıl ve kalp gözünün kesiştikleri alan içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla levvâme katından müşahede etmeye başlayan insanın dünya sahnesindeki rolleri belirginleşmeye, aşağı âlemdeki sisleri dağılmaya, bir şeylerden de ders almaya başladıysa da insan; değişmeye, adım

²⁷⁰ “Ben, onlara (Sebe halkına) hükümdarlık eden, kendisine her şeyden bolca verilmiş ve büyük bir tahtı olan bir kadın gördüm.” “Onun ve kavminin, Allah'ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm. Şeytan onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmış. Bu yüzden de onlar doğru yolu bulamıyorlar.” (Neml, 27/23-24) Merter, Râgıp el- İsfahâni'nin bu sûreyi “bulma”nın göz ve kalp ile görme olarak açıkladığını belirtmektedir. Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 143.

adım özgürleşmeye, ölümün sırrını çözmeye başlamaktadır.²⁷¹ Ayverdi, *Son Menzil*'de ünlü bir tiyatro sanatçısı olan Senîha, iç dünyasındaki pişmanlıkları idrâk etmiş bir insan olarak tasvir edilmektedir. Senîha, bir oyuncu olarak oynadığı kişilerin hislerine, fikirlerine ibretle bakabilmekte, seyircinin alkışlarına hürmet etmemektedir. Senîha, yaşadıklarını levvâme katından müşahede etse de prangalarına takıldığından ve mukadderatından kurtulamadığından söz etmektedir:

(...) memleketin şöhretli bir kadınıyım; ismimi bilmeyen, yüzümü tanımayan hemen yok gibidir. Selâmımı şeref, dostluğumu minnet bilenlerin hesâbını kendim de bilmem. Her girdiğim yerde hürmet görürüm; bir salon, bir başka rakip salona, on beş dakikalık misâfîretimle en kuvvetli darbeyi vurmuş olur. Böyle iken alkışlardan, sitâyîşlerden asla haz duymam; Zira bilirim ki bunların hiç biri bana ait değildir. Fakat ıztrâbımın derecesini düşün ki Hâşim, beni sever, beni takdir eder görünen kimselerin iç yüzlerini bildiğim halde aralarından çekilemiyorum. Bağlıyım, fakat ipim görülmüyor. Zindansız, zincirsiz, yaman bir mahkûmiyet bu...

Sakın bütün şu söylediklerimi oynadığım piyeslerden çalınmış sözler zannetme. Demek istiyorum ki hayat, onun esrârının câhili olanlar için bir zindan. Sen de ben de zindandayız; kendini bu ıztırapta tek zannetme. Düşün ki her gün başkalarının fikir, heyecan ve hislerini yaşamak ve her gün benden zevk alan bir seyirci kütesinin bakışları altında ezilmek, tartaklanmak, bu ne güç bir iş! Çok defa kendi kendime söylenirim: Çıkar artık sırtından bu iğreti kaftanı... Kaç, kurtul, biraz da kendi duygularını, kendi öz heyecanlarını oyna! Fakat ben onu bıraksam da o beni bırakmıyor; insan mukadderâtından silkinip kurtulması, zannedildiği gibi kolay değil. Eğer elimde olsa, senin hislerini, düşüncelerini bir araya toplamak isteyişin gibi ben de görünmeyen zincirlerimi çözüp bambaşka bir hüviyetle ortaya çıkacağım. Kendi kendisiyle barışmış, anlaşmış, olgun, derin bir insan olarak gâyem bu. Fakat dediğim gibi, hayat sahnesinin rakipsiz efendisi bana o nasîbi vermemiş (SM, s. 171-172).

²⁷¹ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 141-144.

4.2.8. Bedensel İsteklere Esir Olma ve Yüzleşme

Nefsin cinsellik başta olmak üzere bedensel her şeyi şiddetli bir şekilde arzulanması anlamına gelen şehvet²⁷²; *İnsan ve Şeytan*'da kadın, ün, şöhret, mal, mülk gibi pek çok şeye karşı duyulan iştihâ olarak resmedilmektedir. Ayverdi'nin romanında geçen şehvet, *Kur'ân*'da “Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır.”²⁷³ ayetinde olduğu gibi *İnsan ve Şeytan*'da; şöhret, itibar, şeref gibi şeylere aşırı düşkünlük roman kahramanı Şevket üzerinden gösterilmektedir. Çevresi tarafından saygı görme, ün sahibi olma, kendisinden başka kimselerin beğenilip takdir edilmemesi gibi bir şehveti iç dünyasında barındıran Şevket'in bu şehvetlerine bir de kadın şehveti eklenmektedir. Şevket, “... benim içimin çöküntüsünden, harap oluşundan kimsenin haberi yok. İsmim halkın dudağını süsleyen bir ziynet, dostluğum, iltifâtım şeref sayılmakta. Halbuki, zavallı göreneğe tapıcı insanlar aldaniyor, bunda da yanılıyorlar. Eğer şu yanımdan, karşımdan geçenler, içimi görebilseler, ikrahla, nefretle benden kaçarlardı. Yakın, pek yakın zamana kadar bir şöhret esiriydim. Beni tasarrufu altında tutan efendim, şimdi daha zorlu bir kapıya sattı. Artık şehvetin kuluyum” (İŞ, s. 172) demektedir. Hatta Şevket, şehvetini daha ileri bir aşamaya taşıdığını, sadece bir kadınla değil, kiniyle, kibriyle ve ihtiraslarıyla içten içe zinâ yaptığını itiraf etmekte, bu itirafıyla aslında büyük bir pişmanlık içinde olduğunu, bunlarla yüzleştiği sezinletmektedir:

Bana, bir fâhişenin baştan çıkardığı adam, diyorlar. Ne yanlış söz. Bilmiyorlar ki, ben evvelce de zinâ ediyordum. Gururum, nahvetim, kibrim, haset, kin ve ihtiraslarımın hazlarıyla gizlice zinâ ediyordum. Ve kendimi insan zannederek başım yukarıda, çalımla gezerken de, bu bin bir fâhişenin koynunda mest ve mahrurdum. Zinâ, kendinin olmayan haramdan zevk çeşnisi almaktan başka nedir? Ben de işte bütün ömrümce nefsimin gizli ve âşikâr hazları ile sarhoş oldum. Kulağım, gözüm, düşüncem yolu ile durmadan zinâ ettim. Halbuki gurur da, nahvet, kibir, haset de bir nâmahremmiş. Hatta benliğimizi

²⁷² Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 251; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 491.

²⁷³ Âl-i İmrân, 3/14.

unutarak kapıldığımız, arkasından sürüklendiğimiz dünyevî, uhrevî her zevk yabancımızmış. Helâlimiz, malımız ise ihmal edip bir köşede bıraktığımız mânevî hüviyetimizmiş. İşte ben de bu bâdeyi kendi kendimden içeceğime, bu gönül zevkini koyup, dört elle nâmahreme sarılmışım... Onu her şeyden üst tutacağıma, zaafarıma kulluk etmiş, ihtiraslarıma tapmışım. Lâle bana fenalık etmedi; kendim kendimi yaktım. Gıda ve nafaka savaşında, karga, atmacayı avlayamaz; kendinden küçüklere saldırır. Ben de bu kadından daha zayıf, daha âciz ve bîcâre imişim ki kolayca lokması oldum (İŞ, s. 269).

4.2.9. Maskelerden Kurtulma ve Gerçeklerle Yüzleşme

Sosyal arketip ya da uydumcu arketip anlamlarına da gelen persona, insanın kendi kendine yarattığı ve çevresindekilerin de bunu onaylamasını beklediği bir form olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda Antik Yunan'da tiyatro oyuncularının taktığı maske gibi her kişiliğin bir personası bulunmaktadır. Personanın daima bir suni tarafı vardır, tıpkı bir pazarlamacının satmak istediği ürünün sürekli olarak iyi yönlerini öne çıkarması gibidir. Çocukluk çağının ilk zamanlarında ailenin ve çevrenin beklentilerine cevap verebilme adına ortaya çıkan persona zamanla kendisinin de kabul ettiği bir duruma dönüşmektedir. Toplumun onayladıklarıyla ödüllendirilme, onaylamadıklarıyla ceza almaya başlayan çocuk bir zaman sonra uygun özellikleri personada toplamaya, beğenilmeyenleri bastırmaya başlamaktadır. İnsan olgunlaşmaya başladıkça kişiliğinde istenmeyen yönleri kişisel bilinçdışına itmektir. Bu yönler yığıldıkça kişilikte bir başka yön oluşmaya başlamakta bu da Jung'a göre onun gölgesi olmaktadır.²⁷⁴ Jung'a göre insan, yaşamı boyunca herhangi bir özelliğini sürekli bastırmak ihtiyacı duyduğundan gölgenin bilinç yüzeyine çıkması pek mümkün görünmemektedir. Bu nedenle Jung, en bariz olanları bilince getirerek ben'le ilişki kurmaya ve ben'i güçlendirmeye çalışması gerektiğinden söz etmektedir.²⁷⁵ gerçek ben'ini maskelerle kapatan arayıcı, bağlarından ve kayıtlarından kurtuldukça “tüm bağılıklarımı terk edersem, kim ve ne olurum?”²⁷⁶ sorusunun yanıtını bulmaya başlamaktadır. *İnsan ve Şeytan*'da Şevket, çocukluğundan itibaren bulunduğu ortama uygun davranışlar geliştirmiştir. Çocukken konağa alınan Şevket, “usluluğun, çekingenliğin, pısrıklığın bir meziyet sayıldığını bildiğim için, herhangi can sıkacak bir

²⁷⁴ Stevens, *a.g.e.*, s. 91-92.

²⁷⁵ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 70.

²⁷⁶ Walsh - Vaughan, *Kişi Nedir, (Ego Ötesi içinde)*, s. 70.

yaramazlıktan, içim istese de vazgeçiyordum. O kadar ki, bu boş zamanlarımda hareketsizlikten boynumun gıcırdağını duyarak, işte herkesin beğendiği çocuk oldum, diye gizlice seviniyordum” (İŞ, s. 57) demektedir. Zamanla şöhret sahibi bir doktor olan Şevket, çevresi tarafından “iyi insan” olarak addedilmekte, kendisi de iyi olduğu düşüncesini taşımaktadır. İnsanın farkında olmadığı, içinin derinliklerinde tuttuğu örtülü pek çok kötülüklerinin bulunduğunu, uygun ortam bulduğunda ortaya çıkabileceğini vurgulayan Şevket; çevresinin isteğine göre iyi olduğunun farkına varmakta, iyiliği başkalarının takdirini kazanmak için yapmamak gerektiğinin bilincine varmaktadır. Bununla beraber Şevket; bilinçdışına ittiği, uygun ortam bulunca ortaya çıkan yönleriyle ilgilenmediği için duyduğu pişmanlık, gölgesinin aydınlığa çıkmasına zemin hazırlamaktadır:

Evvelce bana iyi adam derlerdi. Belki iyi idim, daha doğrusu öyle zannediliyordum. Hatta yakın zamana kadar kendim bile bu zannın bir esiri değil miydim? İyi olduğuma nasıl inanmam ki, bütün hayatım boyunca iyilik ettim; fakat bilmedim ki işlenen hayır, değil maddî, hatta mânevî bir karşılık, bir zevk mukâbilinde bile satmamalıymış. Meğer iyilik yapmak, o da bir sanat, bir yaratılış imtiyâzı imiş. Dilerim hiç kimse etrâfını faydalandırdığı için övünmesin; Zira pusuda bekleyen öyle örtülü ve sinsi kötülüklerimiz var ki ilk fırsatta endamını meydana vuruyor. Hem öyle bir dehşet ve azametle ki, bizi, iyiliklerimizle beraber tek lokma yapıp yutuyor. Eğer bugüne kadar halkın gözünde iyi adam olarak yaşadım, bu, kötülüğümü izhar edecek fırsatın karşıma çıkmamış olmasındanmış! Eğer bu vücut baştan başa iyilikle ihyâ ve inşâ olmuş olsa, gene de güneşin hararetine dayanamayan bir buz kütlesi gibi, şehvet ateşiyle bir anda eriyip silinecekmiş. Keşke bütün ömrümce çalışan, muvaffak olan, alkışlanan ben, her şeyden evvel kendini beğenip İblis’e hoca olmaktan vazgeçseymişim. Keşke herkese fayda veren, her dertle uğraşan ben, biraz da kendi faydam için çalışmışım. Keşke önlüğünü beline dolayarak orak biçen aşçı kadar, keşke vecd içinde memleket lakırdısı eden köylü kadar ben de o zaman aslımı düşünseymişim (İŞ, s. 187-188).

İçsel gelişim sürecindeki uygulamalar; arayıcıda aile ve çevre tarafından tesis edilen “kurgu benliğinin” adım adım yok edilmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁷⁷ Yapay olan ve gerçeklikten uzak bir konjonktürde yer alan benliğin bu görünümünün, doğal

²⁷⁷ Lynn Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 33.

yapısına kavuşturulması içsel gelişimin nihâi hedefidir. *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da bir arayıcı olan Adli, insanların çoğu zaman sahte sözler ve davranışlar sergilediklerini düşünmektedir. Adli'ye göre, içinden gülmek gelmediği halde gülümsemek, sevilmeyen bir çocuğu ailesinden dolayı sever görünmek; gerçekte görmekten hoşlanılmayan birinin bir maslahata binaen ziyaret edilmesi sahteciliktir. Bu bağlamda Adli, başkaları gibi kendisinin de çevresine karşı takındığı birtakım maskelerinin olduğunun farkına varmıştır ancak bu maskelerden (henüz) kurtulamadığını da ifade etmektedir. Bununla birlikte kendisinin takındığı maskelerin mânevî rahatsızlığını yaşarken kurgu benliğinden kurtulamama nedenini de sorgulamaktadır:

Gülmek istediğimiz zaman tebessüme, söylemek istemediğimiz zaman uzun uzun bir sohbe mecbur olan biz insanlar, hareketlerimizde, sözlerimizde çok defa sahte, ikiyüzlü ve yalancı idik. Komşunun hiç hoşlanmadığımız arsız çocuğunu babasının hatırı için okşayan elimiz yalancı, aksi yüzlü şefimize yazacağımız mektubun kalemini tutan elimiz yalancı, bizi, olsun bitsin diye yaptığımız ziyâretlere götüren ayaklarımız yalancı, şimdi doktoru dinlediğim gibi, bitmesini sabırla beklediğimiz bir gevezeliği tebessümle dinler görünen yüzümüz yalancı... Sonra şu da var ki, meydana vurduğumuz his ve düşüncelerimiz, gizli kalmasına lüzum gördüklerimizin yanında ne kadar noksan. Şu sahtelikle mayalanmış olan hayatta, yalan olmayan ne var? Acaba bunu bilmediği için mi, içime dâima ezâ veren itham edici bir hissini tâkibinden kurtulamıyorum? Ekseri düşünürüm. Ben kime karşı, olduğum gibi görünmekteyim? Hiç! Evet esefle îtiraf ederim ki, hiç! İşte Sinan, işte Mecbûre. Bana, Sinan'a Mecbûre'yi, Mecbûre'ye kendisini sevdiğimi îtiraf ettirmeyen nedir? Hamurumda olan bir sahtekârlık îcâbı değil mi? (YNG, s. 282)

4.2.10. Benliğin Terbiye Cenderesi: Riyâzet

Grof'a göre arayıcının uyduğu çağrıdan sonra bir direnişle karşılaşma durumu ortaya çıkmaktadır. Arayıcının yaşamındaki sorumluluklarından, ilişkilerinden beslenen mevcut hâli korumaya yönelik her şey bu çağrıya direneneceğinden; arayıcı, yolculuğa başlamadan önce direniş noktalarıyla yüzleşmesi gerekmektedir.²⁷⁸ Ayverdi'nin romanlarında arayıcı konumunda bulunanlar, “aşk” ile tanışmadan önce iç dünyalarında pek çok sıkıntı ve zorluklarla yüzleşmektedir. Sıkıntı ve zorluklarla mücadele evresinde

²⁷⁸ Grof- Grof, *Mânevî Kriz*, s. 317.

arayıcı, iç dünyasında onu rahatsız eden unsurlardan temizlenebilme fırsatı yakalayabilmektedir. Ayverdi'nin romanlarında arayıcının manayı tümüyle idrak edemediği zühd aşaması; “aşk” evresine bir hazırlık olarak düşünülmektedir. Zühd²⁷⁹ dönemi, arayıcının yolculuğunun başlangıcında deneyimlemesi gereken bir aşamadır. Riyazet ve mücahedeye dayanan bu dönem; arayıcı için aşılması zor ve çetin bir aşamadır. İçsel gelişim yolculuğunda zühd, deneyimlenen sürecin bütünü kapsamaz. Bu aşamada arayıcı, bir iç hesaplaşması, kendini sorgulama ve kendiyle çekişme içerisindedir. Seyr ü sülûkta arayıcının geçtiği her bir aşama, sonraki manevî anlamdaki açılımlarla kıyaslandığında öze varmak için açılarak aşılması gereken bir kabuk olarak tasavvur edilmektedir. Bu nedenle arayıcının zühd devresi içindeki hesaplaşmaları ve söyledikleri sözler, bir üst aşamada farklı bir boyuta bürünmektedir.²⁸⁰ Riyâzet; eğitime, terbiye etme, bedensel gereksinimleri asgari seviyeye indirme, nefsin istek ve arzularını terk etme gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁸¹ Nefis terbiyesinin şekli arayıcının yetenek ve hallerine göre farklılık göstermektedir. Bu nedenle sûfiler, riyâzetin bilgili ve samimi bir rehberin denetiminde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerindedurmaktadırlar.²⁸² Riyâzetin gayesi, nefsi istenen hedefe doğru bilinçli bir şekilde yönlendirebilmektir.²⁸³ Ayverdi'ye göre arayıcının kendini bilmesi ve bulmasının zor olduğu bir yolculukta kalp marifetine ulaşabilmesi için ruhunu ruhla görmesi gerekmektedir. Ayverdi'ye göre; kalp marifetinin amacı Yaratıcıyı bilmektir. Bunun gerçekleşmesiyle ruh, kötülüklerden arınma konumuna gelmektedir. Bir başka ifadeyle de Ayverdi'ye göre ruhu tasfiye etmenin amacı, Yaratıcıyı bilmektir.²⁸⁴ *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da Adli, ruhi bir sınıflandırmada hangi tavır içinde konumlandığını bilememektedir. İlk çocukluk çağından itibaren tasavvufun, dış yüzünü boyadığını ancak iç dünyasını renklendirmediğini düşünen Adli; kendinden taşan bir ezel aşkına sahip olmadığı gibi bu yola aklen girmiş kimselerin meslekî sebâtına ve istikâmetine de

²⁷⁹ “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına yarar sağlayamayacağı günden korkun! Şüphesiz Allah'ın va'di gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. O aldatıcı şeytan da Allah hakkında sizi aldatmasın.” (Lokman, 31/33). Kur'an-ı Kerim, <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>. Konuyla ilgili diğer ayetler için bkz. Tekeli, *a.g.e.*, s. 41-54.

²⁸⁰ Cebecioğlu, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım”, s. 42.

²⁸¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 438-439.

²⁸² Süleyman Uludağ, *Riyâzet Maddesi*, TDVİA, C. 35, 2008, s. 143.

²⁸³ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 626.

²⁸⁴ Ayverdi, *Batmayan Gün*, s. 191-192.

sahip değildir. Rehber konumunda bulunan Cem Bey; Adli'ye yıllarca bu kitabın içindeki zorlukları, onu yazan elden sorarak sükûnetle ve zevkle okunmasını öğretmeye çalışmıştır. Bu kitabı okumak (anlamak) için acı çekmek gerektiği düşüncesinde olan Adli, henüz Cem Bey'in ne anlatmak istediğini anlayamamaktadır. Bir müellifin emekle, dikkatle yazdığı ve kıymetinin de yazarından geldiği bir kitaba benzeten Adli; kendini bilmekten ibaret olan bu kitabı zorluklara katlanarak okumak gerektiğini düşünmektedir:

Bazen kendi kendime şunu düşünürüm: Az çok etrafımdakileri tanıyan ben, acaba kendimi de biliyor muyum? Beşer yığınının içinde ben neyim? Rûhî bir tasnife göre şîvem nedir? Şüphe yok ki ilk çocukluk meyillerimin içine bir tasavvuf rengi karışmış ve bu renk, her çağımda bir sûretle kendini göstermiştir. Fakat şunu da itiraf etmeliyim ki o, ancak dış yüzümü boyamış, içimi renklendirmemiştir. Hislerime dokunup geçmiş, fakat onlara hâkim olamamıştır. Çok iyi biliyorum ki ben, az evvel belirttiğim her iki kolun da adamı değilim. Ne içimden, kendimden taşan bir ezel aşkına, ne de bu yola aklen girmiş kimselerin meslekî sebâtına ve istikâmetine sâhibim. Ben tasavvufu, dâima hayatımın arkasında kalmış bir olarak gördüm. Belki bana uzaktan bakanlar, sırtımı bu perdeye yaslanmış sandılar. Fakat güneşle ufuk gibi, her ne kadar iç içe göründükse de birbirimize kaynaşmadık, dâima aramızda bir boşluk kaldı. Vakit vakit kendimi bir müellifin emekle, dikkatle yazdığı, içine hikmetler, nükte ve şiirler koyduğu bir kitaba benzetirim. Evet ben bir kitabım. Hem belki de kıymetli bir kitap. Fakat bu kıymet, benim değil, bu yazıları yazanıdır. Bana düşen, haberim olmaksızın meydana gelmiş olan bu eseri okumakken, ne garip ki sahifelerinin arasında hoşuma gitmeyen fasılları çizip bozmaya kalkıyor, acemi bir öfke ile bu hükümlere karşı gelerek ızdırap ve acı ile kıvraniyorum. Acaba Cem Bey'in yıllardan beri öğretmek istediği şey, bu kitabın içindeki sökülmez müşkülleri ve zorlukları, onu yazan elden sorarak sükûnla, zevkle okumaya çalışmaktan mı ibaretti? Fakat bu öyle bir eser ki okumak için acılara katlanmak, müşküllere sataşmak lâzım... (YNG, s. 361-362)

Son Menzil'de bir camiye giden, “ (...) oraya benim gibi binde bir uğrayanlara değil, bütün gün gidenlere imrendim” (SM, s. 199) diyen Aziz'e; insanın tüm ibadetlerinden riyazetlerinden ve mücahedelerinden maksadın asli hüviyetiyle bilişiklik kurmak olduğu söylenmektedir. Roman kahramanlarından Okçu'ya göre nefsin

arzularından sakınmaya çalışma, nefsi yenmek için mücadele etme; insanın Yaratıcıyla arasında bir bağ oluşturmadıkça bedene eziyet etmekten başka bir şey değildir. Riyazetle temizlenen insanın gönlü, Yaratıcının tecelligâhı ve ârif insanın mescididir. Buraya ne ekilirse o ürün elde edilmektedir. Bununla birlikte cennet ümidi ve cehennem korkusu içerisinde olanların yaptıkları ibadetin geçerli olmadığı düşüncesi, dinin genel kabul görmüş prensipleri içerisinde değerlendirilmemelidir. Çünkü arayıcılar da bir zaman için ödül beklentisi veya ceza korkusuyla Yaratıcıya ibadette bulunmuştur. Aynı zamanda her inançlı insan; arayıcıların içsel yolculuğu esnasında farklı bir dini tutum ve anlayış sergileyecek kabiliyette olmayabilir. Arayıcı; aşk makamına eriştiğinde bu beklentiler, yerini farklı duygu ve düşüncelere bırakır ki arayıcının önceki makamlardan geçerkenki düşüncelerinden tövbe etmesine neden olur. Dolayısıyla cennet isteği ve cehennem korkusu içine girmeme düşüncesi, hakikat arayışı yolculuğunda belirli aşamalardan geçerek bir üst aşamaya geçmiş arayıcıya özgü olduğu söylenebilir.²⁸⁵ Ayverdi'nin romanında Okçu; Aziz'i bilinçli bir riyazete yönlendirerek, onun henüz olgunlaşmadığını belirtmektedir. Diğer taraftan; "(...) ibadetlere ve hayrata, cennet ümidi, cehennem korkusu kaydı karışır, bunlar yine senin nefsin için olmuş olur, sırf Allah için olmaz" (SM, s. 199) diyerek içsel gelişim yolculuğunda katetmesi gereken başka merhaleler de olduğunu sezinletmektedir.

Son Menzil'de alışma, kaynaşma, görüşme anlamlarına gelen "ülfet" sözcüğü; birincil anlamının ötesinde, tasavvufi yorumlamaya uygun bir biçimde ele alınmaktadır. Buradaki yaklaşıma göre; gece gündüz ibadet, riyazet ve nefisle mücadele sonuç itibarıyla insanın asli kimliği ile bilişikliğe yol açmıyorsa tüm yapılanlar; ten bineğine eziyet etmekten başka bir şey değildir. İbadetin mânevî tekâmüle sebep olma yerine, âdet haline gelmesi kişiye bir şey kazandırmaz. Bu durum değişmedikçe yapılan her şey boştur, beyhudedir. İnsanın asli kimliği ile bilişiklik kurması; arayıcının özüyle buluşması, içindeki cevheri keşf etmesi olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda insanın gönlü İlâhî mananın tecelli ettiği yerdir, tüm varlığın secde ettiği kutsal bir secdegahtır. Bu nedenle sözü edilen bilişikliğe engel olabilecek tüm olgularla mücadele etmek gerekmektedir. Bu olgular, yeri geldiğinde kişinin özüyle buluşabilmesi adına yaptığı ibadetlerden alınan haz ve lezzetler de olabilmektedir. Son tahlilde arayıcıdan

²⁸⁵ Cebecioğlu, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım", s. 44.

beklenen, herhangi bir mükâfat beklentisi ya da ceza korkusu olmaksızın mutlak gerçekliğe ulaşmak için sürekli ve bilinçli bir çaba içinde olmasıdır:

Aman Aziz çocuksun sen daha... İstersen gece gündüz ibadette bulun; bu âdet hükmüne girer ve bir vazife katılığı ile donup kalırsa ne fayda? Bütün ömrünü riyâzatlar ve mücâhedelerle geçir, eziyetlere katlan, zorluklara tahammül et; bir ülfet kalıbına dökülmedikten sonra bu hareketlerinin, ten merkebine eziyet etmekten başka ne manası olur? Bütün bunlardan maksat aslı hüviyetinle bilişiklik kurmaktır. Eğer Allah'ı istiyorsan, ona hatta rûhânî hazları bile ortak etme. Şayet nefsin atı ibadet tarlasından da hoşlansa, başını tut ve o taraftan da çek. Mescit, ârif kişinin içindedir; orası cümlelerin secdegâhıdır, çünkü Hudâ'nın tecelli mahalli orasıdır. Buğday ekersen saman kendiliğinden hâsıl olur. Ülfetle âdetin içinde beyhudeye gitme Aziz, beyhudeye gitme.

Bak Mevlânâ Allah'ın sözünü nazma getirmiş diyor ki: “Ben sana bir gönül sahibinin gönlünden nazar ederim; zannetme ki ibadetlerinden ve hayırlarından...” Çünkü o ibadetlere ve hayrata, cennet ümidi, cehennem korkusu kaydı karışır, bunlar yine senin nefsin için olmuş olur, sırf Allah için olmaz (SM, s. 199).

4.2.11. Mânevî Med-Cezir: Korku ve Ümit Arasındalık

Arayıcı; uyanıştan sonra arzularının düşüncelerinin ve fiillerinin farkına varmaktadır. Ancak bu farkındalık; toplumsal ya da dini değerlerle bir arada düşünüldüğünde bir içsel karmaşaya da neden olabilmektedir. Sûfî terminolojisinde verâ denilen bu aşamada arayıcı, korku (hafv) ile ümidi (recâ) bir arada yaşantılamaktadır.²⁸⁶ Olgunlaşma yolunda olan arayıcı, nefsinin tümüyle kontrol edebilecek bir noktada bulunmadığı için birbirinin zıddı olarak görülebilecek hâllere geçebilmektedir. Arayıcının içsel gelişim yolculuğunda karşılaştığı birbirinin zıddı olarak görülen “hâl”ler, arayıcının karşıtlıklar arasında kararsız bir gidiş geliş iç içeliğini ortaya koymaktadır. İlk zamanlar, meşakkatli bir karşıtlık olarak görülen bu hâller, arayıcının bütüne doğru ilerlemesinde ve iki şeyin arasında uyum oluşturması noktasında arayıcıda hâsıl olması yönüyle önemli psikolojik dinamiklerdir ve aralarında

²⁸⁶ Sayar (Ed.), *Sûfî Psikolojisi*, s. 21.

karşıtlıktan çok bir uyum bulunmaktadır.²⁸⁷ Karşıtlıklar ve karşıtlıkların anlamlı uyumu doğrultusunda tekâmül yolculuğu yapan arayıcının psikolojik ve mânevî durumuyla yakın ilgisi olan nefis mertebelerinin isimleri mutasavıflarca *Kur'an*'daki ayetlerden yola çıkılarak verilmiştir.²⁸⁸ “Üzeri nûr-zulmet karışımı perdelerle kaplı nefis”²⁸⁹ olarak tanımlanan “nefs-i mülhime”²⁹⁰; nefsin İlâhî ilhama uygun duruma gelerek kendisi hakkında iyi ve kötü şeyleri öğrendikten sonra, arzulardan arınıp temizlenmeye başlama aşamasıdır. Bu aşama, *Kur'an*'da “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir.” (Şems, 91/7-9) ayetinden esinlenilerek nefis-i mülhime denilmiştir.²⁹¹ Bu mertebenin gereği olarak arayıcının bir hâlden bir hâle intikal edişiyile birlikte ümidin şevk verici ışıklarının yanında karamsarlığa dair emarelerin somut bir örneğinin görüldüğü *Yaşayan Ölü*'de Leylâ; hastalıktan kurtulduğunu düşünen bir kişinin hastalığının yeniden nüksetmesi gibi, kurtulduğunu zannettiği zaafının tekrar esiri olma korkusunu yaşamaktadır. Ancak diğer taraftan içinde olduğu endişeli duruma rağmen bir saflık, arınmışlık hâli içinde olabileceğini de düşünmektedir:

Şimdi bir intikal devresi geçirmekte olduğumu hissediyorum. O, bir ay süren hârikulâde günlerin kâh lehime, kâh aleyhime birikmiş hadiselerini tahlil ediyorum. Çelebi'nin varlığından aldığım tarafsızlık ve menfaatsizlik düstûru, ne yazık ki bana, henüz bu felsefeye hakkıyla sahip olamadığımı her vesile ile yüzüme vurdu. Çelebi'den, Ayşe'den belki pek çok şey kazandım ve pek çok kimselerin mâlik olmadıkları bir varlığa, bir tasarrufa sahip oldum. Fakat bir insan için bu kadarı kâfi değil ki. Şükriye Hanım'ın “dökme su ile değirmen

²⁸⁷ J. Marvin Spiegelman vd., *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, Çev. Ramazan Yazıcı –Ramazan Kutlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 136-137; Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 333.

²⁸⁸ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1995, s. 135.

²⁸⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 406.

²⁹⁰ Bu aşamanın özellikleri ise küçük şeylerden dahi mutlu olabilme, cömertlik, Allah'a karşı teslimiyet içinde olmak ve tevbe etmektir. Ancak nefis-i mülhime kritik bir eşik sayılmaktadır. Çünkü negatif ego henüz gücünü yitirmedikinden kişiyi yanlış yola da yönlendirebilir. Bu nedenle bu aşama nefsin en tehlikeli aşaması olabilir. Aşamanın bir diğer tehlikeli noktası da bu aşamada kendilerini eğiten kişinin daha fazla eğitime ihtiyacının kalmadığını düşünmeleridir. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 91-94.

²⁹¹ Abdurrahman Dodurgalı, “Nefs ve Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 79; Nefsin *Kur'an*'da geçen anlamları ile ilgili ayetler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 23-37.

dönmez” diyen bir atasözü vardır. Doğru... Çelebi de benim kupkuru değirmenimin kanatlarını hikmet ve hakikat sularıyla bir hayli çevirdi. Fakat suyu kesince değirmen işlemedi ve ben kendi kendime kaldığım o bir aylık savaşım esnasında tek buğday öğütemedim. Lâkin şimdi içimde coşkun bir nehrin durmadan aktığını hissediyorum. Değirmenin kanatlarını baş döndürücü bir süratle hareket ettiren de bu akarsu. Fakat gene de içimde bir korku var. Zira tam iyileşeceği zaman hastalığı nükseden bir mariz gibi kaç defa, ama kaç defa, kurtulduğumu zannettiğim zaafplarımın pençesinden o kadar acı günler, muvaffakiyetsiz imtihanlar geçirdim ki...

Bunun için utancımдан, aynı sefil zaafpların kulu olmaktan kurtulmuş olduğumu emniyet ve salâhiyetle söyleyemiyorum. Belki hakikaten içime yol bulan bir şelâle ile yıkanmış, temizlenmiş, bir saflığa yetmişimdir. Fakat ne yazık ki, tekrar o süfliyet girdabına düşmeyeceğime kendimi inandırmam için bir başka tecrübe devresi bulmam muhal. Belki bugüne kadar Çelebi'nin insanlığına, nankör bir istîdatsızlıkla cevap verdim. Fakat içimden taşıp dökülen söz ve ses nehrinin çağılması:

Leylâ kalıbını da içini de değiştirdi! diyor (YÖ, s. 167-168).

4.3. MANANIN İFADESİ: İHTİYAR BİLGE/REHBER

Jung; insanın hayatında etkili olabilen arketiplerden biri olarak ihtiyar bilgeyi saymaktadır. Bu arketip, bir kahraman, bir kurtarıcı gibi farklı görünümelerde ortaya çıkmaktadır. İhtiyar bilge arketipi, eyleme geçtiğinde kişi; kendinin mananın tezahürü olan büyük bilgeliğe, kuvvete, herhangi bir mucize gerçekleştirilme veya insanları iyileştirebilme kabiliyetine sahip olduğunu düşünebilmektedir. Sözelimi; kişinin bilinçdışında teşekkül eden bir düşüncenin kişinin kendi düşüncesinin sesi veya yeteneklerinin bir göstergesi olduğu kanaatine kapılması, bu arketipin kişilik için tehlike oluşturabilme durumu olduğu gibi kişinin kendini kaybetmeye başladığının bir belirtisi de olabilmektedir. Buna karşın kişi, bilinçdışının sesini dingin bir biçimde dinleyip bu yeteneğin veya kuvvetin kendi kontrolünde olmadığını ancak kendi vasıtasıyla çalıştığını idrak ettiği takdirde gerçek bir kişilik elde etmeye başlayabilecektir.²⁹²

²⁹² Fordham, *a.g.e.*, s. 75-76.

Robert Frager, *Manevî Rehberlik* adlı eserinde, neredeyse bütün dinler ve geleneklerde mânevî rehberliğin veya manevî arkadaşlığın bulunduğunu, köklerinin de çok eski yıllara kadar uzandığını belirtmektedir.²⁹³ Paul Roy, manevî rehberlik ile benötesi psikolojiyi birlikte kullanıp işlevsel kılmayı tercih etmektedir. Roy; benötesi psikoloji enstitüsünde alınan entelektüel bilgilerin yanı sıra dikkatlilik, basiret, merhamet, farklılıkların farkına varıp herkesi hoş görme gibi dört değeri bulmaları gerektiğini tespit ettiklerini belirtmektedir. Roy, bu dört özelliğe ulaşabilmek için insanları teşvik etmenin manevî rehberlik olduğuna inanmaktadır.²⁹⁴

Tasavvufî düşüncede bir takım ruhi aşamalardan (seyr-i sülûk) geçmeye çalışan sûfîler de bir rehberden (şeyh, pîr, mürşid²⁹⁵) olgunluk kazanmış ve derin bilgiye sahip olan kişiden yardım almaktadır. Çünkü tek başına ilerlemek isteyen kişi tasavvufta hoş karşılanmamakta; rehberi olmayanın rehberinin şeytan olacağı düşünülmektedir.²⁹⁶ Ayverdi ise klasik tasavvuf anlayışına uygun bir “şeyh” tasviri yapmamaktadır. Onun ortaya koyduğu; mâneviyât, ahlak ve kemâl yolunda model oluşturabilecek bir rehberdir.²⁹⁷ Romanda Kerim Bey’in öğrencisi Cevat, Kerim Bey’in “(...) yanında çalışmak, düşünce zenginliğinin içinde yaşamak, bilinen zevklerden bambaşka, vasfî îzah olunamayan bir hazdır. Zira o, benzeri olamayan bir defnedir. O, İskender’in zulmette arayıp bulamadığı âb-ı hayattır. O, ebediyet serhatlerini aşıp gelen mânevî bir selamdır” (BG, s. 82) demektedir. İrfan Paşa’nın “K” diye adlandırdığı Kerim Bey’in İrfan Paşa için de büyük bir önemi bulunmaktadır. “K”nın ruhuna bir istikamet vermek

²⁹³ Frager, *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, s. 7

²⁹⁴ Paul Roy, *Mânevî Rehberlikte Dört Düstur*, (*Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar* içinde), Ed. Robert Frager, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2009, s. 95-96.

²⁹⁵ Tekke kültüründe pîr ile şeyh arasında fark bulunmaktadır. Pîr; Farsça’da “yaşlı, ihtiyar” şeyh de Arapça’da “ihtiyar” anlamına gelirken, pîr, tasavvuf ve tarikatlar tarihine bakıldığında tarikatın kurucusu olan mutasavvıfa verilen ad olarak kullanılmaktadır. Şeyh (mürşid)de tarikata giren dervişleri tarikatın seyrü sülûk kurallarına uygun olarak yetiştirmeye ve kontrol etmeye çalışan mutasavvıfın adıdır. Kara, *Dervişin Hayatı Sûfinin Kelâmı*, s. 55.

²⁹⁶ Nicholson, *a.g.e.*, s. 25-29; Hadis kitaplarında bulunmayan söz konusu ifade, Bâyezid-i Bistâmî’ye atfedilmektedir. Kadir Alper, “Türk Nasihat Geleneğinden Bir Örnek: ‘Risâle-i Pend-i Âşikân’”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring 2014*, p. 211-232, 224; Harun Ünal, *Uydurma Hadisler*, Mirac Yay. C. 2, s.102.

²⁹⁷ Kadir Özköse, “Sâmiha Ayverdi’nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: I, Sayı:1, 2013, s. 7; İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2007, s. 378.

için dünyaya geldiğine inanmasına ve hocası olmasına rağmen İrfan Paşa, mana âleminde kendini “K”nın öğrencisi olarak görmektedir:

(...) Günlerim “K” ile dopdoludur. Ben onunla bulunmaya doyamam ki... Sanki İrfan, bu gencin rûhuna istikâmet vermek için dünyaya gelmiş. Her ne kadar onun hocası olmakla iftihar edersem de, aksakallı ben ihtiyarın, manada hocası odur (BG, s. 139).

4.3.1. İhtiyar Bilgenin/Rehberin Özellikleri

4.3.1.1. İhtiyar Bilge / Rehber; Sevgi ve Ahlak Timsali Kâmil Bir İnsandır

Sûfîler de her insanda olabileceği gibi davranış, fiil ve hislerini kontrol altına alabilecek bir ölçütü bulamayacağından bir kılavuza ihtiyaç duymaktadırlar. Bununla beraber insanlarda olabilecek tutkular, narsistik duygular; sûfîlere göre insanın kendini objektif olarak değerlendirmeden uzak tutabilmektedir. Bundan dolayı sûfîler; kendilerinin davranışsal ve bilişsel değişimlerinde gözlemleyecek, hal yönüyle farkına vardırabilecek veya kendilerini aşma noktasında yardımcı olabilecek bir refakatçiye ihtiyaç hissetmektedirler. Bu yönüyle bir kılavuz, mâhir bir yol gösterici; sâlikin yolculuğunda karşılaşılabileceği zorluklarda, düşünce, duygu dalgalanmalarında simgesel olarak destek olabilmektedir.²⁹⁸ *Aşk Budur*'da Meryem, arayış içinde olan bir sâlik; Yusuf da Meryem'e bir yol gösterici konumundadır. Yusuf; romanda hayatının bütün mesâisini ahlak sağlamlığı üzerine kurmuş, olgun, kâmil bir yol gösterici olarak aksettirilmiştir. Yazar, rehber konumunda olan Yusuf'un sevgi eksenli üstün meziyetleriyle kötülöklere engel olduğunu, çürümeye yüz tutmuş kalpleri dirilttiğini ifade etmektedir:

Onun sevgisi, kaç kişiyi melûf oldukları fenalıklardan kurtarmış, onun müdahalesi, birbirinin kanına susamış mütehevvirlerin ellerinden hançerlerini düşürmüştür. Ondan gelen bir haber, bir selâm birçok kimseleri, doğru yola delâlet eden bir rehber olmuştur. Çürümek üzere olan kalpler, onun sevgisiyle hayat bulmuş, dirilmiştir” (AB, s. 124).

Yüzlerce yıldan beri insan yetiştirmeyi, kendilerinin yetişmesiyle eşdeğer gören rehber; arayıcının hem ikizi, hem de arayıcının idealleştirdiği imge, olmak istediği

²⁹⁸ A. Rıza Arasteh- Enis A. Sheikh, *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol, (Sûfî Psikolojisi içinde)*, Ed. Kemal Sayar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 51.

kişidir.²⁹⁹ Romanda da yazar tarafından “arayıcı” vasfıyla tanıtılan Aliye’yi Kerim Bey’den kıskanan Hüsnü Bey, önce Aliye ile (Profesör) Kerim Bey’in aralarında farklı bir ilişki olduğuna dair söylenti yayar. Ancak Aliye; Hüsnü Bey’le aralarında geçen bir diyalogda Kerim Bey’le olan bağlılıklarının süflî olmadığını ifade ederken aynı zamanda yukarıda idealize edilen rehberle ilgili bazı özelliklerden söz etmektedir:

Kimden bahsetmek istediğinizi anladım. Her zayıf görüşlü kimse, bizim bağlılığımızda evvelâ bu töhmeti, bu günâhı arar. Fakat zannetmeyiniz ki, profesör benim için muhayyel bir eştir. O, benim için her şeydir, bütün cihandır, fakat asla sizin vehmettiğiniz sefil mana değildir. Biz onunla, Allah’tan başka hiçbir kudretin müdâhale edemeyeceği surette birbirimize bağlıyız. O benim kendimdir Hüsnü Bey... İnsan kendi kendisiyle evlenebilir mi? (BG, s. 307).

4.3.1.2. İhtiyar Bilge Madde ve Mana Dengesini Kurmuş Bir Rehberdir

Sûfilere göre sülûk diğer bir deyişle, ruhsal gelişim ve dönüşüm yolculuğu, pek çok aldaniş ve tehlike içerdiğinden bu yolculukta mâhir, bilge bir rehber gereksinim duyulmaktadır. Chittick’e göre sûfî üstatlar, bilinmeyen ile karşılaştığında farkına varamayacağı tehlikelere ve aldanişlara karşı sâlikin/müridin ruhunu uyanık tutmaya çalışmaktadırlar. Çünkü müridin yaşadığı bir hayâl âlemidir. Bu âlemde birbirinden farklı ve birbirine karışan yollar bulunmaktadır. Chittick; manevî bir yolculuk yapmaya çalışan sâlikin girdiği bu âlemde yaşadıklarının bir keşif tecrübesi olduğunu belirtmektedir. Bu tecrübe, sâlikin kalbine önceleri göremediği bazı hakikatlerle ilgili sonsuz bir ufuk açmaktadır. Sâlikin yaptığı yolculuk esnasında kendini bekleyen girdaplara kapılmaması için bilincini duru tutması, denge ve istikrarını kaybetmemesi gerekmektedir. Chittick; son yıllarda doğu mistisizmi ve erdemleriyle uğraşan insanların Tanrı ile özel bir buluşma arzu ettiklerini iddia etmelerine rağmen gerçekte istediklerinin yalnızca bir tecrübe olduğunun bilindiğini belirtmektedir. Bununla birlikte sûfizm gibi belirli bir sistematığe sahip disiplinlerin de bir rehber aracılığıyla yürüyebileceğini söylemektedir.³⁰⁰ Ayverdi’nin romanlarında insanın içsel gelişim yolculuğunda önem arz eden bazı kavramlara yer verilirken; bazı kavramlar kullanılmamaktadır. Ayverdi’nin romanlarında tasavvuf terminolojisinde kullanılan pir,

²⁹⁹ Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, s. 30-31.

³⁰⁰ William C. Chittick, *Sûfî’nin Bilgi Yolu*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2016, s. 300-301.

şeyh gibi kelimeler yer almazken; insanın tekâmül yolculuğunun rehberini ifade etmek için genellikle olgun, benliğin sınırlarından kurtulmuş, görünen görünmeyen âlemleri birbirine bağlayarak Yaratıcı'da fenâ bulmuş kâmil bir rehberden söz edilmektedir. Romanlardaki rehberin arayıcının bulma yolculuğunda arayıcıya destek olabilecek bir yetkinlikte olması gerektiği üzerinde durulmaktadır. *Son Menzil*'de Hâşim, hakikati algılamada güçlük çekmekte, üstelik ne yapacağını bilemediği için buhranlar içinde bulunmaktadır. Hâşim'in arayış çabalarını gözlemleyen Okçu, kendi anlattıklarının Hâşim'in gönlünü teskin edemediğinin farkındadır. Okçu, Senîha'nın da Hâşim'in bu yolculuğuna katkı sağlayamayacağını, bunun için ona yardım eli uzatacak, onun iç dünyasındaki arayış ve çabaları çözüme kavuşturacak insanın Ali Feyyaz olduğuna inanmaktadır. Ayverdi'ye göre, "O Feyyaz ki ruhla maddenin âhenginden hâsıl olmuş bir kemalle mücehhezdi. Onda vecdin coşkun ritmi, kafanın mantıklı ölçüsüyle birleşerek idealinin bünyesini kurmuş ve bu ideali, günlük hayâta mâl ederek nazârî olmaktan çıkarıp amelî ve yaşayan prensipler canlılığı kazandırmıştı. O, dünyaya ruh ve madde izdivâcî ile gelen insanın, bu ikiyi barıştırmak, birleştirmek, tek kuvvet hâlinde toplamakta bütünleneceğini bilen insandı[r]" (SM, s. 97-98). Romanda nefsânî arzularının tesirinden kurtulamamış bir arayıcıya ya hakikat ilmi ya da ezel ve ebedi birleştirebilme ilmine sahip insanın yardımının gerekliliği, kâmil bir insan olarak aksettirilen Ali Feyyaz aracılığıyla aktarılmaktadır:

Şimdi bana, yazmış olduğum bir kitap, faraza Rusça, Japonca gibi bilmediğim bir lisana çevrilerek elime verilse, bunun kendi kitabım olduğunu bilemem. Meğerki bir kimse, içinden velev birkaç cümlesini okuyup tercüme etsin. İşte insan da dünyada veya daha evvel ki hayatta yapmış olduğu iyi veya kötü hareketinin başka bir sûrete girmiş olarak karşısına çıktığını gördüğü zaman onu tanımaz, inkâr eder; bunun ancak kendi eseri olduğunu anlaması için bir hakikat âliminin imdâdı lazımdır. Hâşim Bey de bütün insanlar gibi, kendi tanzim, kendi tertip ettiği hayâtı kitabını sökmemek azâbıyla şikayet ve şekvâdan kurtulamamaktadır. Ezel levhini bu dünyada okuyan, hatta kabul eden kaç kişi var Senîha, kaç kişi? Mamâfih o âlemi unuttuğumuz gibi, zaman gelecek ki bu günü de unutacağız. Dünyada büyük o adamdır ki geçtiği yolları, karar kıldığı menzilleri ve savaştığı kârları hatırlar. Fakat insan ki bazen sabah düşündüğünü akşam unutacak kadar dalgındır; bunca menzilleri aşıp gelen ve gene bunca menzilleri aşıp gidecek olan ruh, içinde bir müddet eğlendiği, vakit

geçirdiği cesedin hâtıralarını günün birinde nasıl unutmaz? İşte ebedle ezeli birleştirmek için ya büyük adam olmalı yâhut bu bilgiyi hâsıl etmiş kimsenin önünde varlığını harcamalı (SM, s. 215-216).

Yaşayan Ölü'de, Yaratıcı tarafından gönderilen dostlar ile beşeri ilimlerle uğraşan âlim veya mücitler karşılaştırılmaktadır. Çelebi adlı kahramandan yola çıkarak dostlar tanımlamasında genelleme yapılmaktadır. Yazar, Çelebilerin hem beşeriyetin yok olmasına neden olan buluşların mânevî çöküşünden korunma yöntemini insanlara gösterdiklerini hem de insanın içindeki düşmanı ortadan kaldırma mutluluğunu insanlara bahsettiklerini Seniye'ye söyletmektedir. Bu bağlamda madde âleminde yapılan buluş ve keşiflerle inkişaf eden beşeriyetin mana âlemindeki gelişmelerle dengelenmesi gerektiği sezdirilmektedir:

Şüphe yok ki İlâhî kuvvetin insanlara ara sıra böyle dostlar göndermesi, beşeriyetin menfaatine maddî sâhada hizmet eden âlimlerin, kâşif ve îcat sahiplerinin gelmelerinden çok hayırlı. Zira o Çelebiler, o dostlar hem beşeriyetin imhâsı yolunda terakkî eden keşif ve buluşların, mânevî bozgunundan korunma yolunu, hem de bizi bize telef ettiren içimizdeki düşmanı imhâ etmenin saâdet ve halâvetini bahşetmektedir (YÖ, s. 37).

4.3.1.3. Rehber, İçsel Uyanışın Yol Göstericisidir

Assagioli, son yıllarda, içsel uyanışı deneyimleyen insanların arttığı bir dönemden geçildiğinden söz etmektedir. Bundan dolayı terapistlerin, danışmanların ve konu hakkında benzeri uzmanlar kadar bilgiye sahip olan sıradan kişilerin de içsel uyanış içerisinde olanlara yol göstericilik yapmasında sakınca görmemektedir. İçsel uyanış krizini yaşayanlarla yakın olan insanların bu süreçte izlediği yolu açıklamaya çalışan Assagioli; iç dünyasında bir hakikat arayışı içerisinde olan huzursuzluk ve tatminsizlik yaşayan insana mânevîyata eğilimli veya yüce hakikatin farkında olan bir rehberin iyi gelebileceğini söylemektedir. Assagioli'ye göre insan; eğer yüce gerçekliğe yönelik herhangi bir belirtiyeye o ana kadar rastlayamamışsa, yaşama dair ilgisi yok olmuşsa, yanlış yerlerde çözüm bulmaya çalışıyorsa, insanın içinde bulunduğu zorlukların gerçek sebebinin ortaya çıkarılması, kendisinin bulamayacağına inandığı

şeylerin ipuçlarının gösterilmesi, içsel uyanışının başlatılmasına yarar sağlayacaktır.³⁰¹ Ayverdi'nin *Aşk Budur* romanında Hamza, Yusuf'la karşılaştığında başından geçen bir olayı anlatır. Hamza; yolda bir fakirle karşılaştığını, ona para vermek üzere durduğunu, bu esnada da duvarın yıkıldığını ve duvarın altında kalmaktan kurtulduğunu söyler. Bunun bir açıklamasının bulunması gerektiğini düşünen Hamza, tesadüfen! insanın hayatta kalabilmesi veya ölmesi düşüncesini sorgular. Yanlış yerlerde çözüm aramaya çalışan Hamza, yaşadığı olaylara yüzeysel bakmaktadır. Yusuf'un, her şeyin muazzam bir aklın emir ve hükümlerine tabidir ve bütün varlıkta görünenin Yaratıcıdan başkası olmadığı mealindeki sözleri, Hamza'nın bulamadığını düşündüğü çözüme yönelik emarelerin Yusuf tarafından gösterilmeye çalışılması, Hamza'nın içsel uyanışına hazırlık amacı taşımaktadır:

Geçirdiğin kaza için evvelâ, geçmiş olsun diyelim Hamza... Sonra, bu kazadan kurtulmanı tesadüfe hamletme. Zira cihanda vaki olan hiçbir hadise tesadüfe mübtene değildir. Her şey bir sebebe mübtene olduğu gibi bir gayeye, o da daha yüksek bir başka gayeye müteveccihdir. Binaenaleyhhiç bir şey tesadüfe bırakılmamıştır. Her şeyde İlâhî bir sebep ve varlık olmakla beraber onları, bu şekilsiz maddeden, bu karışıklıklardan çıkarıp intizâma sokan ve her olana emir veren bir hakikî âmir vardır. Sana evvelce de söylediğim gibi bu hakikî âmir, her yerde hazır ve gâlip ve her yerde mevcûttur. Demek oluyor ki, tesadüfî bir şey yoktur; her olan şey mutlak evvelden kararlaştırılmıştır. Her olan şey, muazzam bir aklın emir ve hükmüne hizmet etmektedir. Onun emrinden hâriç bir şey olamaz. Senin câmid zannettiğin taşlar yahut herhangi bir cismin içi hayat doludur. Zira bütün mevcûdâtan görünen Yaradan'dır. Hiçbir şey yoktur ki bundan hâriç olsun... (AB, s. 162-163)

4.3.1.4. Gönül Sırrının Kâşifi: Rehber

Herkesin bir toprağa benzeyen bedeninin içinde kendisi hakkında bilgi edinebileceği bir “tohum” bulunmaktadır. Bu tohum, insanın gerçek kimliği, “kalp”³⁰²

³⁰¹ Roberto Assagioli, *Kendini Gerçekleştirme ve Psikolojik Rahatsızlıklar*, (Mânevî Kriz içinde) Ed. Stanislav Grof- Christina Grof, Çev. Ahu Ayan, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2011, s. 87-89.

³⁰² *Kur'an*'da kalp ile ilgili ayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri: “Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah'a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; “Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok” diyorlardı. De ki: “Bütün iş, Allah'ındır.” Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar ve diyorlar ki: “Bu konuda bizim elimizde bir şey olsaydı, burada öldürülmezdik.” De ki: “Evlerinizde dahi olsaydınız, üzerlerine

te bulunması kaçınılmaz olan “Ben”dir. Bu tohum, keşfedildiğinde büyümeye başlamaktadır. İçinde keşfedilmeyi bekleyen bu tohum; hakikattir ve o bir düşünce konusu değil, içsel bir keşiftir.³⁰³ Yazar, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da “İnsanın karakterini ortaya koyan sır insanın gönlüne yerleştirilmiştir.” düşüncesini işlemektedir. Yazarın “gönüldeki sır” nitelemesiyle kast ettiğinin ruh olduğu cümlelerin bağlamından anlaşılmaktadır. Ayverdi, insanın karakterini şekillendiren bu sır nedeniyle insanın bazen kurt (gibi) bazen de kuzu (gibi) olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan yazar; rehber “sahte insan” ile “gerçek insan”ı ayırt etme kabiliyetine dikkat çekmektedir:

El ve ayak ki lâşe ve cemaddır; bunları kullanıcı olan ruh, cisimle izdivaç edince, o ne hükmederse, bu emre göre iş ederler. Dil, bir et parçası iken türlü türlü sözler, nükteler, bilgi nehirleri akıtır. Ve can cisme hükmetmekten geri çekilince, ceset tekrar cemad olur. Cemad olan bedene bu hassaları bu iktidarı veren kuvvetin taşları, ağaçları söyletmesi neden çok görülsün? Biz insanların sözlerimiz ve hareketlerimizle cemat ve nebatta halk olunan ses ve hareketin, onun kudretine göre ne farkı vardır? O kudret parmak ucuna koyduğu hassasiyeti göze vermemiş, dudağa verdiği duyguya dili yabancı etmiştir. Gene o kudret, yüreklerde her zaman bir sır meydana getirir ki, bu kâh kurt, kâh kuzu olur. O kimse ki cihanda diken tohumu ekmiştir, onu gül bahçesinde arama... Fakat biz kalp insanla hâlis insanı birbirinden ayırt edecek mihenge sahip değiliz. O şeyi ki, sen ve ben aynada görürüz, hâlis insan bizim aynada gördüğümüz şeyi kerpiçte de bizim gördüğümüzden daha âşikâr olarak görür. Senin vücut aynasında meydana çıktıktan sonra vâkıf olduğun hakikati, onlar henüz toprakta iken görürler. Zira onlar, bu tenden evvel ömürler geçirdiler, safalar sürdürdüler ve ekmezden evvel biçip mahsul devşirdiler (YNG, s. 67-68).

4.3.1.5. Evrendeki Birlik Sırrı Bilge Rehber Olmadan Tümüyle Anlaşılamaz

İnsan, değerli olan ömrünü ego ve kişisel zevklerin peşinde harcamayıp bilge bir rehberin irfânından yararlanabilir ise mükemmel insan olmaya yönelik sırlı bilgilere erişebilmektedir.³⁰⁴ Romanda Aliye, “Hayâtı, gerçek manası ile anlayan, onun [hayatın] zaaflarından esâretinden kurtulmuş bir İrfan Paşa bulma[nın], bir cihan, bir kâinat

öldürülmesi yazılmış bulunanlar mutlaka yatacakları (öldürülecekleri) yerlere çıkıp gideceklerdi. Allah, bunu göğüslerinizdekini denemek, kalplerinizdekini arındırmak için yaptı. Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.” (Âl-i İmrân, 3/154)

³⁰³ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 156.

³⁰⁴ Alper, “Türk Nasihat Geleneğinden Bir Örnek: Risâle-i Pend-i Âşikân”, s. 217.

bulmak” (BG, s. 30) ile eşdeğer olabileceğini düşünmektedir. Ancak Aliye, tüm çabalarına rağmen İrfan Paşa’yı tam anlamıyla anlayamadığını ve onun dünyasına ulaşamadığını söylemektedir. Onu anlayabilmenin yolunun bir İrfan Paşa ile karşılaşmakla mümkün olabileceğine inanmaktadır. Aliye; Kerim Bey ile yaptıkları görüşmelerle belirli aşamalar kat ettiğini fark etmekte, büyükbabasının dünyasının paslı kilitlerini açanın bir anlamda İrfan Paşa’nın misyon ve işlevine sahip olanın Kerim Bey olduğunu duyurmak istemektedir:

Baba, kulağımı bana ver. Büyük babamın dünyasının paslı kilitleri, beni şaşırtan bir gürültü ile açılıyor, duy, sen de duy... Bunu herkes duysun. Meğerse hayatta bir İrfan Paşa ile yüz yüze gelmeden bu kilidin açılmasına imkân yokmuş. Nitekim işte bütün samîmî gayretlerime rağmen şimdiye kadar, sokulduğum, şurasında burasında acemi bir yolcu gibi dolaştığım bu dünyanın tam ve mutlak güzelliğinden istifâde edemedim. Fakat şimdi, büyük babamın manası ve dünya görüşü, buluttan kurtulmuş güneş gibi karşımda. Profesörün şu birkaç günlük berâberliğinin sıcaklığı, İrfan Paşa’nın dünyasını örten sisi, bir peçe gibi kolaylıkla çekip aldı (BG, s. 155).

Köprülü de Yunus’un “İlim okumak bilmektir hem kendüyü bilmektir/ Çünkü kendin bilmezsen bir hayvandan betersin” sözlerinden hareketle insanın adem unsuruna üstün gelmesi, ve Hakk’a ulaşarak insan-ı kâmil seviyesine varmasıyla en yüksek bilgiye sahip olabileceğini belirtmektedir. Bununla beraber insanın kendini bilmesinin de kitaplarla olmadığını, aşk yolu ile rehberi aracılığıyla olabileceğini söylemektedir.³⁰⁵ Romanda “(...) insan bu dünyaya, kendini okumak, bilmek için gelmiştir. Eğer kendi vücûdun kitabını okumazsan, sâir kitapları yutsan da boş” (BG, s. 82) denilerek insanın bu dünyaya gelme amacı açıklanmaktadır. Aynı zamanda insan; “(...) bütün varlıkların nüktesi ve mecmuası ve küllün göstericisi ol[arak]...” (BG, s. 115) tanımlanmakta, “Hâlik’in gizli olan hüviyetini eşyâda ve zuhuratta gören kimse[nin], asıl insan...” (BG, s. 115) olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte romanda birlik güneşinin, kendini ışığıyla gösterdiğini; görmeyi samimi olarak isteyen de “kendini unutacak kadar hâlis ve temiz niyetli ol[duğu] ve varlığını aşkla eritebil[diği] vakit hâsıl olabil[eceği]...” (BG, s. 115) belirtilmektedir. Aynı zamanda Ayverdi’ye göre güneş ışığının şiddeti, insan gözünün ona doğrudan bakmasına engel teşkil etmektedir. Birlik

³⁰⁵ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1991, 321.

güneşine bakmak için ya kâmil bir insan olmak ya da kâmil bir insanı kendine siper etmek gerekmektedir. Yine yazar; insanın yüzünü görmek için aynaya, bedeninin içini görmek için röntgen ışınlarına veya herhangi bir ilim öğrenmek için bir öğretmene gereksinim duyduğu gibi birlik sırlarını idrâk için de bilge bir rehberin gerekliliğinden söz etmektedir:

Lâkin göz, güneşe, şu hepimizin tanıdığımız âteşin küreye bile bakmaya muktedir değildir. Bu sebeple ona isli bir camla bakarlar. Güneşin görünmesine mâni olan gene onun şiddetli ziyâsıdır. Binâenaleyh birlik güneşine bakmak için de ya kâmil insan olmalıdır, yâhut da işlenmiş cam gibi olan kâmil insanın varlığını siper ederek bakmalıdır. “Benim vâsıtaya ihtiyâcım yok” demek hatâsına düşme, yüzünü görmek için aynaya, içini görmek için röntgen ışınlarına, ilim, mûsikî ve sanat öğrenmek için birer hocaya ihtiyâcı olan âciz bir insan, birlik esrârını görmek, manasını, hakikatini bulmak için neden bir öğreticiye muhtaç olmasın? O esrârı akılla bilmeye çalışma, çünkü akıl da mahlûk olduğundan, bilgisi, kendi gibi mahlûk olan şeylerin hudûdunu aşamaz. Seninle o kemal sâhibinin arasındaki fark, âdi kamışla şeker kamışı arasındaki mana farkı gibidir. Gerçi onlar da şekilde yekdiğerinin aynıdır. Fakat birinin içi zevk ve lezzet dolu, öteki ise kupkuru bir değnektir (BG, s. 116).

Aliye, büyük babasından kalan notları okudukça insanın varlığı ve hakikatine dair ilginç bilgiler edinmektedir. Ancak bu bilgileri tam olarak anlayamayan Aliye, kendini muammalar içinde görmektedir. Öğrendikleri, Aliye’yi şaşırtmaktadır. Aliye, yaşamının bu gerçekleri öğrenmeye başladıktan sonraki dönemini ayrı tutmak için eski ve yeni nitelendirmesinde bulunmakta ve içine düştüğü muammalardan kurtulmanın yolunun, bu notlardaki görüşleri bir inanç hâlinde yaşayan bir İrfan Paşa bulmaktan geçtiğini düşünmektedir:

(...) anlamakla anlamamak arasında bocaladığım muammâların ortasındayım ve örümcek ağına düşmüş bir böcek gibi de her hareketimle bu sözlerin delâlet ettiği manalara biraz daha sarılıyor, dolanıyor, bağlanıyorum. Büyük babamın notları, diyalogları eski Aliye’nin düşüncelerini şaşırttı. Bu şaşkınlıktan kurtulmak için o dünya görüşünü yaşanan bir inanç hâlinde hayâtımın içine karıştıracak bir İrfan Paşa bulmak gerek. Ancak o zaman vicdânî istikrâra kavuşur, mesut olurum. İşte bu yüzden tapacak bir kuvvet bulmuş olan o başı, o secde eden başı, mesut addediyorum. Gerçi büyük babamın dünyasına

karışmak hasreti içindeyim... Fakat bana bu dünyaya ayak basmak muhal görünüyor, çünkü anahtarı kayıp, büyük babam yok! (BG, s. 18-19)

4.3.1.6. Arayıcıyı Etkileyen, Rehberin Üstün Özellikleridir

Kendisinin ve evrenin hakikatine ulaşmaya çalışan arayıcı, ihtiyar bilge olarak da adlandırılan rehberin erdemli davranışlarından ve üstün özelliklerinden etkilenmektedir. Bilge kişiye tam anlamıyla bağlanabilmek ve rehberliğinden yararlanabilmek için arayıcının aklen ve kalben ikna olması gerekmektedir. Arayıcının gözünde, rehber konumunda olan kişi mânevî hal ve makam sahibi olarak görülmektedir. Hatta “(...) gerçek üstadlar bu hallerin etkilerinin ötesine ulaşmışlardır; bâtinî olarak ne yaşamış olurlarsa olsunlar, her zaman ‘sağduyu’larını korurlar. Üstatlar, her zaman var olan ve hallerin özellikleri olan istikrarsızlık ve gelip geçicilikten korunmuş olarak ‘makamlar’da seyahat ederler.”³⁰⁶ Ayverdi’nin romanında rehber; başkalarını kemâle erdirme yolunda yardımcı olmayı bir görev olarak telakki etmektedir. Romanda rehber olarak aksettirilen insanların herhangi bir yaş sınıflandırması bulunmamaktadır. Yaştan ziyade rehberin bilinç durumunu öne çıkaran Ayverdi, arayıcının da hakikat yolculuğunda rehberin bu yönüne önem verdiği üzerine kurgulamaktadır. *Aşk Budur*’da Yusuf’un rehberliğinde olan Ömer; Yusuf’un sükûnet ve temkin insanı olduğunu, kimseden bir beklentisinin olmadığını, öğrenme ve öğretme amacı güttüğünü, gönlünde ezeli aşkı barındırdığını, Yusuf’u bilmek için Yusuf olmak gerektiğini şu sözlerle belirtmektedir:

Her ağlayanın gözünün yaşı ona gider. Aşiret gâileleri onda, şahsî müracaatların tatmini onda.. Boş vakitleri de tefekkürle geçer. Sana onu nasıl anlatabilirim ki, Yusuf’un gönlü, ezeli aşk ateşinin ocağıdır. Onu bilmek ve söylemek, yalçın zirveleri aşmaktan daha güçtür. Yusuf bizden bir şey beklemez ve istemez; zira onun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. O yalnız, telkin ettiği hakikat umdelerinin nemalanmış sümbülelerini devşirmekle zevklenir. O, “ya istifade etmeliyim, yahut da ettirmeliyim” der. Yusuf’un manasız meşgaleleri ve zevkleri yoktur. Mamafih Meryem, onun, şu izah ettiğim büyüklüklerinin fevkinde, aklın uzanamadığı mestûr bir vechesi vardır ki onu bilmek için Yusuf olmak lâzımdır. (AB, s.135).

³⁰⁶ Chittick, *Sûfi'nin Bilgi Yolu*, s. 301; İbn Arabî, 1972, II 358. 2

Rehber, arzu ve isteklerinden hatta kendinden sıyrılarak peygamberî ahlak ve niteliklerden başka hiçbir niteliği yansıtmayan bir aynaya benzeyen kişi olarak tanımlanmaktadır. Peygamberî nitelikler taşımakla birlikte rehber; Yaratıcı'nın tasarrufuna erişme sonucunda İlâhî tasarrufla içsel olarak o tasarrufa yetenekli hâle gelerek tasarruf sahibi olmaktadır. Böylece rehber, kendi benliğinden sıyrılarak Yaratıcı'nın murâdıyla kaim olmaktadır.³⁰⁷ *Yaşayan Ölü*'de Leylâ'ya göre Çelebi; nefsâni hislerin tesiri altında bulunmayan ve insanları kendi için değil, kendileri için hazırlayan kâmil bir rehberdir. Romanda Leylâ'nın Çelebi'nin üstün vasıflarına duyduğu hayranlık; onun Çelebi'ye olan bağlılığını artırdığı gibi arayıcı olarak Leylâ'nın tekâmül seyrinde rehberi aştıktan sonraki yöneleceği güzergâhı (Aşk ya da Yaratıcı) da yine rehberden sormaya sevk etmektedir:

(...) Çelebi, günün birinde benim kanatlanıp kendisini terk edeceğime kâni. Demek ki, bu kadar alıştığı bir kimsenin uçup gitmesini tabii karşılıyor. Hatta bir an evvel bu uçuşa vesîle olacak kanatların tekâmül etmesini fiilen kolaylaştırıyor. Manafezâlarını teshir edecek olan o kanatların zuhuruna vesîle olmak ve avını kendi eliyle bu sonsuz cihâna terk etmek... Menfaatten ihtirastan arınmış büyük insan... İnsanları kendi için değil, kendileri için hazırlayan bîtaraf, dost! Sana hayrânım... Ben o dediğin sonsuzluklara uçup gitsem bile, rehberim gene sen olacaksın; gene seninle uçacağım. Şayet günün birinde senden ayrılıp kendi başıma uçmak istîdadını hâsil edebilirim, söyle gideceğim sonsuzluk neresi olacak? "Aşk..." mı diyeceksin? Buna takâtım yok... (YÖ, s. 72).

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da rehber konumunda bulunan ve Adli'nin "dost" olarak tanımladığı Cem Bey; Adli'ye ilk çocukluğundan itibaren yaşamı, yaradılışı tüm çıplaklığıyla göstermeye çalışmıştır. "Bu dünya tarlasında herkes kendi boyuna göre bir tâne sürükleyici... Fakat benim tânemin müşterisi ne cahiller ne de âlimler; yalnız Allah... diyerek, yüklendiği emâneti aldığı yere ulaştırmayı gâye düzmüş olan bir Cem Bey'in tesiriyle de temasta idim" (YNG, s. 142) diyen Adli'ye göre Cem Bey; "(...) ne ızdırıp denen acı ile inliyor, ne de zevk denen neşe ile taşıp kabarıyordu. Hatta, o fenalığı ve iyiliği dahi dahi bu tasnife sokuyor ve fenalığı, ham ve çürük bir meyve, yahut toprağın verim kuvvetini artıran bir leş farz ederek işin içinden çıkıyordu" (YNG,

³⁰⁷ Ubeydullah Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u Sülûke Dair*, Çev. Abdulrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 44-45.

s. 248). Ancak Adli; üstün özelliklerini övdüğü Cem Bey'den arzu ettiği ölçüde istifade edememektedir. Diğer taraftan Cem Bey'in kendisinden ilgisini kesmesinden de korkmaktadır. Adli'ye göre Cem Bey; başka bir âlemin kapısını işaret etmektedir. Ancak Adli, onun dünyasına pek fazla rağbet etmese de onsuz bir yaşamın yavanlığına inanmaktadır:

Şüphe yok ki Cem Bey'in pınarının suyu ile pek çok yıkandım; fakat bu su, ancak derimi temizledi, içime girip oraya da sözünü geçiremedi. Evet bu dosttan mütehasis oldum ve heyecanlandım, her sözünü, her hâlini, bir bir elbise giyip giyip çıkardım. Fakat bu elbiselerle salınıp gezmeden, onları giymemle çıkarmam bir oldu. Ben, hayatın acısını tatlısını bir edenlerden, ben zevki, ıztrâbı, güzel bir ağzın birbirini tamamlayan iki ayrı dudağı olarak görenlerden, ben çirkinliklerde güzelliklerde, gamda ferahta, aynı tadı ve lezzeti duyanlardan değilim. Fakat şu da muhakkak ki bu dost, kaybolmasından, üstümden alâkasını çekmesinden korktuğum ve sevdiğim büyük insan. Hayatımdan onu kaldıracak olursam, ne kadar yavan ne kadar boş kalacağım. O beni, insiyaklarının buyruğu ile sürüklenen insan ordusu içinden yanına çekip, eliyle bir başka dünyayı işaret etti. Ne ki ben zevki, onun dünyasının dışında da buldum ve bu dünyanın dışında olan zevklerden de mesut oldum. Onun uzaklardan bile içime gizli bir şifa sunan sesi, beni, girip çıktığım muhabbet kapılarında dolaşmaktan alıkoyamıyor işte. Kendini bildiği andan îtibâren seven ve sevmek için yaratıldığını sarâhatle idrak eden ben, bir aşk serserisi olarak kapıdan kapıya koşarken, onun kine de uğruyor, fakat yapışıp kalamıyorum (YNG, s. 249).

Batmayan Gün'de Doktor Cevat gönülden bağlı olduğu Profesör [Kerim Bey]'den sitayişle bahsederken de bir rehber olarak Kerim Bey'de gördüğü nitelikleri anlatmaktadır. Doktor Cevat; Kerim Bey'in, kendisini tanımasına vesile olduğu imasında bulunmakta ve kendisini bildiği andan itibaren profesörün, hocası olduğunu söylemektedir. Kerim Bey'in varlığının korunaklı gölgesinde daha önceden tatmadığı mânevî zevk ve lezzetler bulan Doktor Cevat, hocasının yanından bir an olsun ayrılmamıştır. Bu yakınlık neticesinde de hocası/rehberi Kerim Bey, Doktor Cevat'ın varlığını aşkla mayalamış ve yoğurmuştur. Burada yine Doktor Cevat'ın dilinden rehberin arayıcıya uyguladığı tekâmül metodunun bazı merhaleleri dikkati çekmektedir. Buna göre; rehber öncelikle arayıcının gözünü açmakta, uyandırmakta ve kendini tanımasının yolunu açmaktadır. Rehber, arayıcının düştüğü sıkıntılarda her an yanında

bulunarak arayıcıya güven ve emniyet duygusu aşılacaktır. Aşk yolunda ilerlerken o zamana kadar tatmadığı ruhani zevkler yaşayan arayıcı/âşik bu nedenle de rehber gittikçe bağlanmaktadır. Tutkunluk derecesine gelen bağlılıkla arayıcı, rehberin şekillendirmesine açık bir hâle gelmektedir.

Profesör [Kerim Bey], benim kendimi bildiğim andan itibaren hocamdır. Onun, hayatımın üstüne bir siper gibi gerilmiş olan varlığının döktüğü gölgeden bir an ayrılmadım. Ayrılamazdım; çünkü onda, öyle anlatılmaz ve erişilmez bir varlık, bir insanlık zevki buldum ki tanıdığım lezzetlerin ve zevklerin hiçbirinde benzerine rastlamadım. Hocam, varlığımı mayaladı, yoğurdu (BG, s. 68).

4.3.1.7. Arayıcının Gözünde İhtiyar Bilge Yaratıcının Dostudur

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında Adli; rehber konumunda bulunan Cem Bey'i tarif ederken "O, bu dünyanın ne içinde ne dışında ve hem içinde hem dışındadır. Dinliler ona dinsiz der, dinsizler de çok dindar bulur. Halbuki o hem onlardan hem bunlardan; hem ne onlardan ne de bunlardan olduğunu söyler" (YNG, s. 121) demektedir. Cem Bey'i tam olarak tanıyıp tanımadığını sorgulayan Adli; onun intikam, ihtiras, hile ve kötü düşünceden uzak bir insan ve belki de bu evreni idâre edenin bir dostu olduğu kanaatindedir:

Cem, Bey, Kimdir bu adam? Ben onu tanıyor muyum? Bu sorguma hem evet, hem de hayır demem lâzım. Onu tanıdığımı sanıyorum. Çünkü şekilce başklarından hiçbir farkı yok. Ancak tanıyamamış olmaktan korkum şu ki, o mutlaka bizim görmediğimiz bir şeyi görüyor. Bize meçhul olan bir şeyi biliyor. Muhakkak ki o, bu dünya harmanında bizim gibi körü körüneezilip şekva eden bir başak değil. Biz, tarladan ateşli fırına girinceye kadar geçirdiğimiz her devremizde bir türlü şikayet ve sızıltı sesi çıkarırız. O belki de bu dünya harmanını idare eden buyruk sahibinin, keyfi yerinde bir dostu. Onda ne âciz bir solucan gibi yerde sürünürken birden kaplan kesilen insanın gazabı, ne tatlı tatlı okşadığı sırtımıza yenindeki hançeri çıkarıp saplayan insanın kahpeliği, ne de kendimize bile gizli olan iç hislerimizde fırsat bekleyen kinler, intikamlar, ihtiraslar, hile ve fesatların sahibi. Bana öyle geliyor ki bu adam aç ve susuz da kalsa yine kendisini besleyen gizli bir zevkin imdâdiyle yaşayabilecek! (YNG, s. 132-133)

4.3.1.8. Arayıcı ile Hakikat Arasındaki Bağı Rehber Kurar

Aşk Budur'da Meryem, Yusuf'la arasındaki ilişkiyi anne karnındaki ceninin, annesiyle olan münasebetine benzetmektedir. Bebeğin tüm hayatî fonksiyonlarını başlatan ve devam ettirenin göbek bağıının olması gibi hakikatle kendisi arasında da en önemli bağı Yusuf (rehber) olduğunu belirtmektedir:

Ana karnındaki cenin, nasıl tek bir yoldan vücudunun gıdasını takviye ve nemasını temin ediyorsa, ben de bu dünyada yalnız, seninle yaşamak yolunu buluyorum. Zira beni dünyaya bağlayan serişte sensin Yusuf... Durağım, menzirim hep sensin. Senden benim gönlüm nur buldu, yüksek görücü oldu. Onun için artık bu göze hiçbir güzellik kalmadı. Ben Allah'tan nur istemişim, sende nurun nurunu gördüm. Bütün nurların merkezi ve eşsiz güneşi olan sana eriştim. Ben bir Yusuf isterdim, senin vücudunda Yusûfistân gördüm. (AB, s. 216).

4.3.1.9. Rehber Arayıcıyı Kendisi Seçer

Tekâmüle talip olan kişi ya da arayıcı denilen aktöre göre rehber, “büyük ihtiyar”dır. Sözlük anlamı itibarıyla “iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak, üstün tutmak” gibi anlamlara gelen ihtiyâr kelimesi genel kabul görmüş anlamıyla birkaç şey arasından birini bilinçli olarak ve gönül rızâsıyla seçmeyi ifade eder.³⁰⁸ Bu bağlamda değişim ve dönüşüm yolculuğunda bilinci artan arayıcı, rehberin önemini kavramakta; onun “büyük” ve “ihtiyar sahibi” bir bilge olduğunu idrak etmeye başlamaktadır. Rehber Çelebi, Leyla'nın gözünde iç ve dış sanatını incelemesi her türlü zevke tercih edilen bir büyük ihtiyardır. Rehber, arayıcının aşkı (aşk ateşini) içselleştirmesini sağlamakta, aşktan başka kıvılcım hükmündeki çeldiricilere tenezzül etmemelerini öğretmektedir. Neticede arayıcı rehberin çekim gücüne ve ihtiyarına (seçim) uyararak daha önceden bilemediği kendi hakikatini öğrenmek için rehberin huzuruna gelmiştir:

Büyük ihtiyar, kendisine ilk geldiğim zamanlarda sık sık tekrarladığı bir sözü artık söylemez oldu. Ayşe ile beni, hemen her zevke tercihen, kendi iç ve dış sanatı etrafında halkalanmış gördükçe: “Bu gençlere de ne oluyor?” diye güya şaşardı. Halbuki yarı alay yarı hoşnutluk ifade eden bu sualde, ne mutlu size ki sonu mezbele ve nisyan olan yalancı alakalardan ayrılıp mana seferini

³⁰⁸ H. Yunus Apaydın, *İhtiyar Maddesi*, TDVİA C.21, 2000, s.575.

ihtiyar etmişsiniz. O sefer ki nihayetinde maksut var, aşk vardır. Mademki insanlar bir aşka av olmakta istisnasızdırlar, kendi zatında ateş kesilmiş vücutların, dönüp bir kıvılcıma tenezzül etmeleri beklenir mi? Sana geldim Çelebi... Evvelce ne idim bilmiyordum, ne olduğumu öğrenmek için sana geldim. Sen istedin de geldim, kısacası senindim sana geldim (YÖ, s. 144)

4.3.1.10. Rehber Arayıcının Âşinasıdır

Batmayan Gün romanında Aliye ile Kerim Bey arasında âşinalık, bilmek ve bilişiklik kavramlarının geçtiği diyalog arayıcı-rehber ilişkisinin bir boyutunu ortaya koymaktadır. Buradaki açıklamaya göre; arayıcı, rehberi daha önceden tanımakta, bilmekte daha ötesi hâli hazırda görüyormuş hissini yaşamaktadır. Kerim Bey’le güçlü bir bilişiklik halini nasıl yaşadığını sorgulayan Aliye’ye, Kerim Bey “levzennebi” meyvesinin yetişmesi örneğiyle cevap vermektedir. Bu cevapta, doğrudan aşinalık ve bilişiklikle ilgili bir bilgi yer almamaktadır. Rehber konumunda olan Kerim Bey, dikkati, ilgiyi kendi üzerinden uzaklaştırarak “hakikat” kavramına yöneltmekte; Aliye’nin gönlünün hakikatin diriltici suyu ile yeşermeye müsait bir levzennebi (gibi) olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde gönlü yeşermeye müsait olan Aliye gibi arayıcıların aşinası olduğunu sezdirmektedir:

Sanki kendimi bildim bileli sizi tanıyor, biliyor...

(...)

Görüyormuşum gibi.

(...)

Bu kadar sıkı bir bilişiklik bir anda nasıl oldu? Bir tohumun bile toprakta yeşermesi için belirli bir zaman lazımdır. Halbuki mana iştiraki olan kimselerin tek bakışları ne hatıralar uyandırıyor, ne gizlilikleri açığa vuruyor. Varlığını topraktan bulmuş olan insan, hissî bünyesinin inkişafında hiç de cedit olan toprak gibi uzun beklemelere ihtiyaç duymuyor. Buna karar verdim.

Karar vermeyin Aliye... Her kalbi de, kendi gönlünüzün istidadı ile mukayese etmeyin. Evet, öyle topraklar ve tohumlar vardır ki, onların yeşerip sürmesi için bir işaret, bir fırsat kâfidir. Mesela Medine civarında peygamberimizin amcasının şehit olduğu yerde Uhud Dağı vardır. Buraya ancak senede iki defa yağmur yağar. İşte o zaman, birkaç saat içinde, küçük bir sap üstünde iki yaprakçık ve bu iki yaprağın ortasında da tatlı badem olan bir meyve hâsil olur. Levzennebî dedikleri bu nebat, işte böyle bir iki saat içinde doğar,

büyür ve olgunlaşır mahsul verir. Siz de bir levzennebîsiniz Aliye... Kalbinize damlayan birkaç damla hakikat suyu ile filizlenmiş, büyümüş, mahsul vermiş bir Uhud bademi... (BG, s. 195-196)

4.3.1.11. Rehber Arayıcıyı En İyi Tanıyan Kişidir

Assagioli, bir rehberin yapması gerekenleri sıralamaktadır. Rehberin; arayıcıya iç dünyasında neler yaşadığını veya neleri yaşayabileceğini, önünde gizli tehlikelerle dolu bir yol olduğunu göstermesi gerekmektedir. Rehber; arayıcının bilinç dışından gelen korkularını, ayıplamalarını bastırmasına izin vermeden onları kontrol etmesini sağlamalı, aynı zamanda kendisine cinsellik ve saldırganlıkla ilgili enerjilerini başkalaştırma ve yüceltme tekniklerini öğretmeye çalışmalıdır. Arayıcının benliğine, üst bilinçten akan enerjileri gereken şekilde anlamlandırmasına ya da özümsemesine yardımcı olmalıdır. Arayıcıyı benmerkezcilik veya içe dönüklük hâllerine girmesine engel olmak için arayıcının kendinde bulunan enerjilerini diğerkâm bir sevgiyle kullanmasını öğretmekle birlikte rehber, arayıcının bir nevi kendini gerçekleştirme sağlayabilecek mânevî psikosentezin başarılı bir şekilde tamamlanmasını sağlamalıdır.³⁰⁹ Ayverdi; “Senin dînin sana benimki bana!” diyebilecek kadar düşünce özgürlüğüne önem veren İslamiyet’in medeniyet, adalet, ilim ve sanatın yolunu açtığını düşünmektedir. Böylece daima cemiyeti ve amme menfaatini öne çıkarmaya gayret etmiş “gerçek” rehberlerin olduğunu, hem kendilerini hem de çevrelerini aydınlattıklarını belirtmektedir. Ayverdi; çağlar açıp çağlar kapatan Fâtih’in başarılarına katkı sağlayan Akşemseddîn’in, Yavuz’un, Kanûnî’nin arkasında olan İbrâhim Gülşeni’nin, insanlık aşkını ön planda tutan ve sanatın dehâsı olan Şeyh Gâlib, İtrî ve Dede Efendi’nin irfan ve medeniyetin gelişimi, olgunlaşma yolunun gönüllü destekçileri olduklarını ifade etmektedir.³¹⁰ Bu bağlamda Hücvirî -gerçek-rehberin hâl yönüyle istikamet üzere olması, tasavvuf yolunda insanın karşısına çıkabilecek çukur ve tümsekleri aşabilecek düzeyde olması gerektiğini belirtmektedir. Hücvirî’ye göre rehber; arayıcının (sûfilerde mürîd) tüm hallerine vâkıf olmalı, arayıcının yolda kalıp kalmayacağını, isteğine ulaşır ulaşamayacağını anlayabilecek düzeyde olmalıdır. Rehber, arayıcının yolda kalacağını veya yoldan döneceğini bilirse bu işe başlamaması

³⁰⁹ Assagioli, *Kendini Gerçekleştirme ve Psikolojik Rahatsızlıklar (Mânevî Kriz içinde)*, s. 89-90.

³¹⁰ Ayverdi, *Millî Kültür Mes’eleleri ve Maârif Dâvâmız*, s. 322.

gerektiğini söylemelidir. Diğer yönden rehber, arayıcının isteğine ulaşabileceğini anlarsa da onu terbiye ederek hallerini gözetmeye devam etmelidir.³¹¹ Romanda Aliye'nin dedesi İrfan Paşa'nın notları; Aliye'nin ruhi bünyesinin hazırlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bununla beraber Kerim Bey'in Aliye hakkındaki gözlemleri, Kerim Bey'in Aliye'nin tasavvufi anlamda bulunduğu düzeyi tespit edebildiğini göstermektedir. Kerim Bey'e göre Aliye, aşk kuvveti ile birlikte hakikat suyunu değirmene çağıran, ihtiyacı tükenmeyen bir alıcıdır:

Bu kızda bir kuvvet var... Aşk kuvveti Feyzi. Bu kuvvet, güzelliğini ve kudretini aksettirmek için böyle müstesnâ bir istifdat ister. Gerçi o kuvvet, güneş gibi, bütün yaratılmışlara aynı derecede akseder. Fakat güneşin bir nebâta, bir çiçeğe olan tesîri ile gübreye, mezbeleye olan tesîri bir midir? Biri, onun letâfetini, güzelliğini, diğeri ise iğrenç kokusunu, çürüyüp kokmasını ziyâde eder. Değirmene müşteri gelmeyince ve buğdayını öğüttürücü olmayınca, değirmenci suyu değirmen tarafından kesip, aslı olan ırmak tarafına sevk eder. Eğer hakikat da, karşısında ihtiyacı tânelerini öğüttürecek bir müşteri bulursa, suyunu ondan esirgemez. Bulmadığı takdirde bu suyu aslına sevkeder. Aliye, elinde dâima öğütülecek buğdayı olan bir müşteridir. Onun için hakikat suyunu dâima değirmene çağıran mânevî bir dâvetçi, ihtiyacı tükenmeyen bir alıcıdır (BG, s. 227).

4.3.1.12. Rehber Arayıcının Ne Aradığını Bilendir

Yaşayan Ölü'de Leylâ, arkadaşı Seniye'ye yazdığı mektubunda Çelebi'nin yaptığı çalışmalardan söz etmektedir. Bir hattat olan Çelebi, hatlarının büyük çoğunluğunu Türkçe, çok az bir kısmını da Arapça ve Farsça yazmaktadır. Çelebi'nin hatlarının açıklamalarını okuyan Leylâ, kendi yorumuyla Çelebi'nin yorumunu karşılaştırmaktadır. Leylâ, kendi yorumunu dünyaya; Çelebininkini ise dünya içindeki manaya benzetmektedir. Romanda; Leylâ, Seniye'ye, söz konusu hatlar hakkında bilgi verirken diğer taraftan Çelebi'nin rehber kişilerde olduğu düşünülen olağan dışı bazı niteliklerini sezdirmektedir. Doğrudan bir örnek olarak belirtilmeyen ancak Çelebi'nin şahsında somutlaştırılan bir olay; Leylâ'nın diliyle anlatılmaktadır. Buna göre; Farsça yazılmış hat yorumlarından birini kâğıtların arasında uzun arayışlarına rağmen bir türlü bulamayan ve bu yorumu ısrarla öğrenmek isteyen Leylâ, eve çıkagelen Çelebi'den, kendisine sormadığı halde, bu hattaki yorumu öğrenebilmiştir. Çelebi'nin Leylâ'nın bu

³¹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, s. 115.

hattın yorumunu öğrenmek için aradığını bilmemesine ve yine kendisine bu hattın açıklamasını sormamasına rağmen bu hatla ilgili açıklama yapması dikkat çekicidir. Yazar, rehber misyonunu temsil eden Çelebi'nin şahsında arayıcının neyi aradığını bilen ve ihtiyacına göre konuşan bilge kişilik rol modelini okuyucuya sezdirmeye çalışmaktadır:

Çelebi hemen bütün hatlarını Türkçe yazmıştır; bunlardan pek azı Arapça ve Farsça'dır. Gerçi Acem dilini çok iyi bilir ve bunu, yani kendi lisanından fazla bir lisana sahip olmayı, bir maişet kaygısı ve refah temini endişeleriyle değil, ancak kendi zevki, kendi bilgi ihtirası namına yapmış olanlardandır. İşte tâlik yazı ile yazılmış harikulade bir Fârisî beyit:

Âteşest in bang-i nây ü nîst bâd

Her ki in âteş nedâred nîst bâd

Bu neyin sadâsı ateştir, hava değildir, kim ki bu ateşi tutmadıysa yok olsun!..Çelebi'nin çok iyi bildiği Farsça'yı, ne ise az çok anlıyorum. Fakat bu anlayış ne kadar sathî... Halbuki benim sırf dış manasını anladığım bu beyti, Çelebi'nin kağıtları bak nasıl anlatıyor: "Bu nâyın, yani kâmil insanın sadâsı ateştir, nefes, hava değil, vahy ve ilhamdır, bu ateşi bilmek ve görmek isteyenler için yok olmak, kendi mevhum benliğini bırakıp hakiki hüviyetini iltimasa vesiledir. Bu yolda herkes, fâniliği miktarı bekâ bulur." Benim anlayışımla Çelebi'nin anlatışı arasında ne azîm bir fark var. Sanki benimki dünya, onunki dünya içindeki mana. Bu beytin manasını, duvarın diğer boşluğundaki:

Bişnev ez ney çün hikayet mîküned

Ez cüdâyihâ şikayet mîküned

Beytinin manası tamamlıyor. Çelebi'nin kâğıtları arasında bunun da tefsirini arıyorum; fakat bütün tecessüsüme rağmen yok, yok... Sabrediyorum, bekliyorum. Sokak kapısını bir anahtar açınca kadar bu odada bekliyorum. Nihayet hiçbir şeye hayret etmeyen büyük ihtiyar, akşam yarı karanlıkta içeri giriyor ve geç vakte kadar burada kalışıma da hayret etmeden beni dinliyor, dinliyor... Sonra soluk dudakları, yüzündeki aydınlığın kıvılcımlarını ağır ağır dökerek söylemeye başlıyor: "İşit nâydan nasıl hikayet ediyor, uzaklıklardan şikayet ediyor. Birlik dünyasına dalıp garkolan kâmil insan uzaklıktan şikayet

eder mi? İşte onun ayrılıklardan şikayeti, kopup geldiği mana âleminin içinde bulunmakta ise de, kendisinin vücutla örtülü olmasından şikayet etmektedir.”
Seniyeciğim mektubuma devam etmek için vaktim kalmadı. Gözlerinden öperim (YÖ, s. 44-45).

4.3.1.13. Rehber Arayıcının Kendini Tanımasını Sağlar

Hâl, tahavvül kelimesiyle aynı kökten gelmekte, bir durumdan bir duruma geçmek anlamında kullanılmaktadır. Hâller, bir arayıcının zevk ilmini tatmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda arayıcı; aşk, özlem, tedirginlik gibi bazı özellikler kazanıp bu hâllerle kendini gösteren bilinmeyen bazı hakikatleri bulabilmektedir. Fakat İbn Arabî, hâlleri bir noksanlık veya karasızlık durumu olarak görmektedir. Çünkü arayıcı, hâlin zorlayıcı durumu karşısında düşünme yetisini kaybederek bir mecnun gibi olmaktadır. İslam şeriatına göre mecnun, yaptıklarından sorumlu tutulmaz. Bu hâli yaşayanın da mecnun gibi yaptıklarından sorumlu olamayacağı, hatta söyledikleri ve yaptıklarının kendi aleyhine kullanılamayacağı belirtilmektedir. İbn Arabî’ye göre arayıcı, zevk ilmini edinmeye çalışırken hâlden hâle geçerek bir istikrarsızlık durumu yaşamaktadır.³¹² *Aşk Budur*’da roman kahramanlarından Hamza, Mısır’da çarşıda dolaşırken Ömer adında bir esir ile tanışır. Görünüşte esir, gerçekte ise ruhunun özgür olduğunu söyleyen Ömer; yaradılış, kâinat, ruh, aşk gibi konuları Hamza’ya anlatır. Anlatılanların etkisinde kalan Hamza, bunları nereden, kimden öğrendiğini sorgular. Ömer; kendini, hatta hakiki varlığını, Yusuf’tan öğrendiğini söyler ve Yusuf’u anlatmaya çalışırken bayılarak yere düşer. Ayverdi; arayıcının/Ömer’in rehberi/Yusuf hakkında bilgi vermeye çalışırken onun yaşadığı fiziksel ve ruhsal durumunu da gözler önüne sermeye çalışmıştır:

Söyle bana Ömer, sana bu hakikatleri kim aşıladı? Yoksa, kendi kendine biten bir nebat gibi, bütün bunları kendiliğinden mi buldun? Bu sual, Ömer’in elinden kazmasını düşürdü. Elleriyle beraber bütün vücudu da titremeye başladı. Esirin çehresi, hasret, ıstırab, zevk ve aşkı aynı zamanda temsil eden bir mahşere dönmüştü. Ruhunu dudaklarına bağlayan sesle: Ben, güneş gibi bir ziyayı kendinden neşreden bir varlık değilim. Ne bildim, ne buldumsa hepsini, hatta kendimi, kendi hakikî varlığımı da ondan, kabilemin reisinden iktibas ettim.

³¹² Chittick, *Sûfi'nin Bilgi Yolu*, s. 301; İbn Arabî, *Futuhât el Mekkiye*, Kahire, 1911; Yeni Basım: Dar es Sadir. Hazırlayan, Osman Yahya, Kahire: El Hayat el Mısriyyet el Amma li-l Kitab, 1972, C. II, s. 358.

Onun vücûd-ı güneşinden kaptım. Sana onun... Ömer sözünü tamamlayamadan yüzü üstü düştü bayıldı. (AB, s. 91).

Rehber; bilgi, sezgi ve tecrübeleri ile arayıcıya yol göstermekte, onun kendini tanımamasının yolunu açmaktadır. Rehber; arayıcının, kendi eylemlerinin hakikatini görmesini sağlar ve o zamana kadar ilim zannetiği malumatın eylemden kopuk şeyler olduğunu gösterir. Rehberin yol göstericiliği sayesinde arayıcının zanlarıyla yaldızlanmış sanal dünyanın süsleri dökülür ve arayıcının gerçek durumu ortaya çıkmış olur. Nihayetinde arayıcı, meyvesi cehalet olan bilgi ile meyvesi bilgi olan cehalet ayrımının farkına varmış olur:

Çelebi der ki: Halk gaflette ise de mahv ve inkıraz değirmeni durmayıp dönmekte ve bu insanoğlu için, bu değirmenin dairesi haricinde bir sığınak bulunmamaktadır. Hataların zehrini içtiğin artık yetmiyor mu? Allah, sizi her hâlinizde görücü ve bilicidir. Doğru Çelebi; doğru... Eğer hakikaten ben de fiilimi görücü bir kuvvet tanımış olsaydım o suçu işleyemezdim. Halbuki asıl işin fenası, bu kuvveti yakından bildiğimi zannetmekte oluşumdur. Meğerse gene Çelebi'nin dediği gibi neticesi cehil olan çok bilgi olduğu gibi, semeresi bilgi olan çok da cehil varmış. Keşke bugün bildiğim birçok şeylerin cahili olsaydım. Keşke Çelebi bana ilmi deryasının kapılarını açmasaydı... Mademki bugün en basit bir yoklamada bilgi yaldızlarım döküldü, çirkin ve utanılacak manzaramla ortaya çıktım. Dilerim hiç kimse tahakkuk ettirmekte âciz olduğu ilme sahip olmasın... Hiç olmazsa cahilin, içine sığınacağı bir mazeret kalesi vardır; fakat bilgi sahibinin suçunun hiçbir özrü yok (YÖ, s. 112).

4.3.1.14. “İlim” Rehberinden “İrfan” Rehberine

İrfan; tasavvuf terminolojisinde tecrübî ve amelî bilgi, tanımak, âşinâ olmak gibi anlamlara gelmektedir³¹³ Mutasavvıflara göre irfan bilgisi olarak nitelendirilen marifet, kitaplardan öğrenilemeyen bir bilgidir. Tanımında da belirtildiği üzere sözü edilen marifet bilgisi ancak yaşanarak, tecrübe edilerek öğrenilebilmektedir. Genel anlamıyla bilme, bilinen şey anlamına gelen ilim ise *Kur'an* referanslı kaynaklara dayanılarak çeşitli derecelerde ele alınmaktadır. Bunlar: “ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakke'l-yakîn dereceleridir.³¹⁴ Buradaki “hakke'l-yakîn” kavramı, tecrübe ve keşif yoluyla

³¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.347

³¹⁴ Tekâsür, 102/4-8.

bilinilebilen marifet bilgisiyle ilgili olan kısımdır. İlim çok değerli olarak görülmekle birlikte marifete basamak oluşturabilecek malumatlar manzumesi olarak değerlendirilmektedir. *Batmayan Gün*'de, "Hiç ateş görmemiş kimseye, ateşin evsâfi tarif edilse az çok fikir edinebilir. Fakat doğrudan doğruya, 'İşte ateş budur', diye gösterilse şüphesiz bilgisi daha kuvvetlenmiş olur. Bir de ateşin içine girerek onu bilfiil anlamak, kendi de ateş olmak vardır ki, öteki ilmî ve aynî bilgilere nazaran bu biliş, hakikidir, manadır" (BG, s. 34-35) denilerek bir şeyi bilmek, bildiklerini yaşamak ve o bildiği şeyin kendi olmak vurgulanmaktadır. Kendi olmaya giden yol ise birtakım kayıtlardan, kabuklardan kurtulmayı gerektirmektedir. Romanda Aliye, kendini bir yumurtaya benzetmektedir. İçinde civcivi olan bu yumurta, kalın kabukları yüzünden, yardım almadıkça gün yüzü görememektedir. Yüzeysel ilim sahibi pek çok bilginin yanında, engin bilgisi ve donanımıyla İrfan Paşa (İlim Rehberi) derin bir âlimdir. Bunun ötesinde Kerim Bey (İrfan Rehberi) ise marifet bilgisine sahip "ihtiyar bilge" vasfını taşıyan kâmil bir insandır. Bu çerçevede kendi kabuğundan sıyrılamayan, kendine yabancı olduğunu düşünen Aliye; Kerim Bey'in rehberliğinde kabuklarından sıyrılarak kendini bulmuştur. Ayrıca Kerim Bey, İrfan Paşa'nın dünyasını göstermeyen kabukları da paramparça ederek Aliye'nin İrfan Paşa'nın dünyasına yol bulmasını sağlamıştır:

Kerim Bey, benim bir türlü kendi kendine canlanamayan rûhuma hayat getirdi. O bana hakikati, benim anlayacağım dille söylüyor. Sana, manaya yaklaşmanın zevkini anlatamam ki babam. Anlatamam. Civciv, gagasıyla yumurtayı delmeden bir dakika evvel, bu yumurtanın içinde, başı, ayakları ve bütün uzuvlarıyla canlı bir mahlûkun çıkmak üzere hazır olduğunu kim bilir? Gerçi onun adı o an için, yumurtadır, fakat içi hayat dolu, sırf kabuktan ibaret bir varlık! Ben de düne kadar kendimi bir yumurta zannediyordum. Fakat artık kabuklarımın bir harâbe hâlinde duruşuna hayretle bakıyorum. Bu kadarcık bir zamanda küçücük gagamla onu nasıl deldim ve içinden çıktım? İrfan Paşa'nın gönlü harâretiyle, kabuğunun içinde olgunlaşan ben, rûhî bünyem bir bakıma hazırlanmış olmakla beraber, kabuğunun sertliğinden dolayı, anası yardım etmedikçe onu delemeyip boğulan civcivler gibi ben de az kalsın boğulup gidecektim. İşte baba, profesör tam zamanında yetişti ve kendi kendime delediğim o kabukları mahâretle ayıklayarak beni içinden çıkardı. Beni benden uzaklaştıran, kendimi kendime yabancı eden bu kılıfı yırttı... Şimdi, küçük bir civciv de olsam, artık yumurta değilim! Onun eli, bana İrfan Paşa'nın

dünyasını göstermeyen kabukları hurdahaş etti. Bu kabuklar neymiş biliyor musun baba? Benim kendi varlığım kendimmiş!(BG, s. 161)

4.3.2. Rehberle İletişim

4.3.2.1. Sohbet ve Nasihatler

Arapça'dan Türkçe'ye geçmiş olan arkadaşlık yapmak, karşılıklı konuşmak gibi anlamlara gelen sohbet ³¹⁵; tasavvufî terminolojide rehberin uygun ve heveskâr taliplilerine ve sevenlerine eğitime ve öğretme amacıyla özel bilgileri aktarmasıdır.³¹⁶ Ayverdi'nin romanlarında arayıcının içsel gelişim serüveninde kâmil bir insanın sohbetinden yararlanması, onun olgunlaşmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda rehber; idare eden, sorunları itiraf eden ve kurtuluş yolları gösterendir. Bu eylemleri de çoğu zaman sohbet yolu ile gerçekleştirmektedir. Arapça nush sözcüğünden türeyen nasihat de sözlük anlamı olarak “kötülük ve bozukluktan uzak bulunmak, iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek” ³¹⁷ anlamlarında kullanılmaktadır. Tasavvuf hayatı içerisinde de nasihat³¹⁸ kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Pîr-mürîd ilişkisinin önemli bir kısmını oluşturan öğütler, retorik vasıta edilerek birtakım tasavvufî yorum ve öğretileri içermektedir. Şeyh, pîr, azîz gibi ünvanlarla anılan mürşîdin sözleri, nutuk ve nefesleri mürîtlerin dünyasında çok büyük önem taşımaktadır.³¹⁹ *Aşk Budur*'da Yusuf, herkesin idrakine göre nasihatte bulunmaktadır. Yusuf'un nasihatleri üzerine Hamza; dünyanın pek çok yerini gezdiğini, sayısız kitaplar okuduğunu, ancak onun şifa verici sözlerine hiçbir yerde rastlamadığını belirtmektedir:

³¹⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 241.

³¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 475-476.

³¹⁷ Mustafa Çağrı, *Nasihat Maddesi*, TDVİA, İstanbul 2006, c. 32, s. 408.

³¹⁸ *Kur'an*'da nasihat ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: “Sen yine de öğüt ver. Çünkü öğüt mü'minlere fayda verir.” (Zâriyât, 51/55), “Bu (Kur'an), insanlar için bir açıklama, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için bir hidayet ve bir öğüttür.” (Âl-i İmrân, 3/138), “Andolsun, biz Mûsâ ile Hârûn'a, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için o Furkân'ı (Tevrat'ı) bir ışık ve öğüt olarak verdik.” (Enbiyâ, 21/48), “O peygamberlerin izleri üzere Meryemoğlu İsa'yı, önündeki Tevrat'ı doğrulayıcı olarak gönderdik. Ona, içerisinde hidayet ve nur bulunan, önündeki Tevrat'ı doğrulayan, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için doğru yolailetici ve bir öğüt olarak İncil'i verdik.” (Mâide, 5/46), “Sizin için yeryüzünde çeşitli renk ve biçimlerle yarattığı şeyleri de sizin hizmetinize verdi. Öğüt alan bir toplum için bunda ibretler vardır.” (Nahl, 16/13), “(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin kendi yolundan sapanları en iyi bilendir. O, doğru yolda olanları da en iyi bilendir.” (Nahl, 16/125)

³¹⁹ Alper, “Türk Nasihat Geleneğinden Bir Örnek: Risâle-i Pend-i Âşikân”, s. 213; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2010, s.207.

Bilsen Yusuf, karşına ne kadar dertli gelsem, onları sen bir anda yok ediyorsun. Dünyanın birçok yerlerini gezdim, dolaştım, sayısız kitaplar okudum. Fakat senin şifa verici sözlerine hiçbir tarafta tesadüf etmedim. Hoş senin yüzünü görmek de, sözlerini dinlemek kadar kalp sıkıntısını yok eder. Ne garip seni görür görmez gönlümdeki sıkıntı dağılıp gidiyor (AB, s. 166-167).

Ayverdi'nin romanlarında nasihat etme konumunda bulunun kişiler, yalnızca arayıcıya değil, aydınlara yönelik de nasihatlerde bulunmaktadır. Ayverdi'nin kurgu evreninde aydınlık olarak nitelendirilen kişiler, çeşitli kategorilerde ele alınmaktadır. Rehber misyonunda bulunan kişilerin öne sürdüğü düşünceleri doğrudan kabul edenler, ikna edildiği takdirde kabul edenler, ne kabul edip ne reddedenler ve hiçbir şekilde kabul etmeyenler bunlardan bazılarıdır. *Batmayan Gün*'de bir sohbet meclisinde Kerim Bey'in anlattıkları için "Bilmek, bilmemek... Bunlardan ne çıkar? Düşüncelerinizi şu an için ne kabul ne de reddediyorum. ... Fakat sözleriniz bir hakikatin ifadesi olsa bile... bana ne?" (BG, s. 256) şeklinde düşünen Hüsnü Bey, yine de Kerim Bey'e soru sormaktan geri durmaz. Kerim Bey, anlattıklarının kabul edilip edilmediğini düşünmeden bulunduğu her yerde bildiklerini aktarmaya çalışır:

(...) herkes kendinde yerleşmiş olan zaafların, beşerî iptilaların esridir öyle mi? Dürüst, çalışkan, cemiyet tarafından asla itham edilmemiş kimseleri ne yapalım?

Hüsnü Bey, "Cemiyet ve kanunlar tarafından asla itham edilmemiş kimseler" diyorsunuz. Şunu unutmayalım ki birçok kimseleri, yapacakları fenalıklardan meneden kendi vicdanları değil, korkudur. Ya cezalanmak, yahut menfaatlerini elden kaçırmak korkusu. Fenalık yapmayan veya zaaflarını dışa vurmayan pek çok kimselerin, o suçluluk isteği kendilerinde düşünce halinde mevcuttur. Faraza düşmanından intikam almaktan korkan bir kimse, o düşmana herhangi bir şahsın fenalık yapmasıyla ne derin bir zevk duyar. Çok defa, güzel bir kadının etraftan topladığı iltifatları fazla bulan acûze, gençliğe avdet edebilse ayıpladığı o kadına taş çıkartacak bir arzuya malik değil midir? Kanunun sillesinden korkarak hırsızlık yapamayan adam, bu hırsızlığı, meydana çıkmayacak yollardan yapabilmek için ne kadar isteklidir. Nice büyük işler başarmış kimseler vardır ki zaaflarının esiri olmaktan kurtulamamışlardır. Servetinden, şerefinden, mevkisinden, keşfinden, eserlerinden, kırdığı rekordan mağrur olmayan kaç kişi gösterebilir misiniz? Ruhun ayağını bağlayan bu

kayıtlar koparılmadıkça, iç huzura erişilemez Hüsnü Bey. Bakınız, tabâbet bir hastalığın çaresini bulmak, bir şahsın ızdırabını azaltmak için didinirken, beri tarafta gene insanlar, kurtarılmaya çalışılan hayata karşı, binlerce değil, yüz binlerce hayatı bir anda söndürecek çareleri geliştiriyorlar (BG, s. 259-260).

Kerim Bey'in anlattıklarını Hüsnü Bey, “güneşi çamurla sıvamak isteyen garip bir hâletirûhiye” (BG, s. 259) içerisinde dinlese de o mecliste bulunanlardan biri olan Selim Bey, anlatılanlara minnettar kalır ve gün yüzüne çıkaramadığı bazı kanaatlerine şekil veren Kerim Bey'in dostluğu ister:

Beyefendi, ben bir sanatkârim. Fakat, siz de bir sanatkârsınız ve ben, sizin sanatınız karşısında hürmetle eğiliyorum. Benim sanatım, tabiatın dış yüzünü aksettirir ve görülmüşü gösterir. Siz ise yaratılışın iç yüzünü, görülmemiş gösteriyorsunuz. Şahsî kanaatlerimden çıkan netice şudur ki, insanın kendi varlığı ve benliği, İlâhî varlık ve benlikte erimedikçe rûhî gelişmeye ermek mümkün değil. Bu geceki beraberliğimiz, yüze çıkaramadığım bazı kanaatlerime şekil verdi. Size minnettarım. Dostluğumu kabul eder misiniz? (BG, s. 261-262)

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında “mantık ve akıldan kopmayan idrak” (YNG, s. 43) ile hareket eden bir kişi olarak tanıtılan ve her şeyi akıl çerçevesinde çözmeye çalışan Hâtemî Efendi, Cem Bey'e sorular sormaktadır. Hâtemî Efendi'nin idraki, “Cem Bey'in hudutsuz bir zevkten bahseden dudağı ile ezeli bir mücadele” (YNG, s. 43) içerisindeydir. Cem Bey, Hâtemî Efendi'nin sorularını yanıtlarken aynı zamanda ona nasihatte bulunmaktadır. Cem Bey, akli önemseyen Hâtemî Efendi'ye, aklını da tatmin edecek şekilde somut dünya gerçekliklerinden örnekler sunarak görmediği mana âlemini idrak etmeye yarayacak bilgiler vermektedir. Cem Bey'e göre akıl, irfana ve marifete ulaştırmaya bir araçtır. Akıl, marifet kapısının halkasına benzetilmiştir. Yalnızca halkanın kapıya vurulması istenmektedir. Halka kapının dışındadır. İç bakan tarafında bulunması mümkün değildir. Diğer taraftan Cem Bey, insanın bu dünyaya gelişinden gidişine kadar olan serüveninden söz etmektedir. Cenine göre anne karnı, bir nevi küçük dünyadır ve oradan beslenir. Cenin için gıdalandığı anne kanı, en lezzetli yiyecektir. Ancak dünyaya gelince hiç tasavvur edemeyeceği gıdalarla karşılaşır. Ceninin anne karnından başka bir yer tasavvur edemediği gibi, bu dünyada asıl hayata göre ana rahmidir. Cem Bey, “dünya” ile “hayat” sözcüklerini birbirinden ayırmaktadır. Cem Bey'e göre “dünya” ruhların deneme yeridir. “Hayat” ise olgunlaşma

ve marifet yurdundan sonra başlayacaktır. Wilcox da “(...) ceninin bu yaşamı algılayamaması gibi, bizim pek sınırlı zihinlerimiz de gelecek yaşamı algılayamaz, çünkü o bu yaşamdan, anne rahmindeki yaşam kadar farklıdır. Onu anlayacak deneyime ve temele sahip değiliz. Gelecek yaşam için gerekli olacak tüm yetilerimizi bu yaşamda ölmeden önce geliştirmeliyiz. Bu yeryüzündeki yaşamda ölmek de bir doğumdur”³²⁰ demektedir. Wilcox’un bu sözleri, *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanındaki Cem Bey’in ifade ettiği bilgilerle örtüşmektedir:

(...) sen akla bağlı kaldıkça beni anlayamazsın. Akıl halka gibi yalnız kapının bendidir, esiridir; ona, içeri girmeye izin yoktur. Halkayı kapıya vur, böylece dışarıda beklediğini içerdekilere haber ver; ona yapışıp kalma, içeri girmeye bak. Bence akıl halkasına tutulup kalmak, tehlikeli bir şeydir; dışarda oldukça herhangi bir düşmanın pençesine yakalanmak ihtimali pek çoktur.

(...)

(...) tane ve tohum, topraktan baş çıkarmayınca güneşin ve rüzgarın dostu olamaz. Sen ki beşeriyetin zemininde gömülüsün, baharın, güzün letafet ve nimetlerini ne bilirsin? Ana karnındaki cenin de o rahimden azat olmadan, gıdalandığı kandan daha leziz bir gıda ve bulunduğu yerden daha geniş bir meydan tasavvur edemezdi. Vaktaki dünyaya çıktı, burada o kanı unutturacak ne gıdalar ve ne genişliklerle karşılaştı. Asıl hayata nazaran dünyada bir ana rahmidir; eğer gün olup insan buradan hissen kurtulacak olursa, gıdalanacağı vicdânî zevklerin ve genişliklerin de hayranı kalacaktır. Dünya, ruhların bir deneme ocağıdır. Hayat ise bu kemal ve irfan yuvasından çıktıktan sonra başlayacaktır. Buradan temiz kalp diplomasını alana ne mutlu hocam! (YNG, s. 84-85)

Aşk Budur’da Yusuf, Hamza’nın zihninde oluşan bir takım şüpheleri ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerde bulunmakta ve onun düşünmesini sağlayacak şekilde nasihatler etmektedir. Yusuf’un öğütlerinin muhatabı olan Hamza’ya göre yaşam, tesadüflere bağlıdır ve yaşadığı bir olay da bu düşüncesini güçlendirmiştir. Bu olayda Hamza, bir fakire para vermek için durduğu sırada geçeceği yolun kenarındaki duvar yıkılır. Hamza, o kişiye rastladığı için duvarın altında kalmaktan kurtulduğunu düşünür. Hamza’nın düşüncesinin karşısında yer alan Yusuf ise evrende hiçbir şeyin tesadüfe

³²⁰ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 157.

bırakılmadığını örnekler vererek açıklamaktadır. Her şeyin İlâhî bir sebep ve varlık çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen Yusuf, her şeyi düzene sokan ve her olana emir veren hakiki bir âmirin varlığından söz etmektedir. Bununla birlikte Yusuf'a göre harekette olan her şey hayattadır ve hayat da Yaratıcıyla devam etmektedir. Diğer taraftan insanın her şeyi düşünerek yapması gerektiği tavsiyesinde bulunan Yusuf; evrenin, eylemlerin aynası olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle insanın her yaptığıının yine bir şekilde kendisine döndüğünü, yapılan iyilik ve kötülüğün asla kaybolmadığını, zamanı geldiğinde de insanı bulduğunu ifade etmektedir:

Geçirdiğin kaza için evvela, geçmiş olsun diyelim Hamza... Sonra, bu kazadan kurtulmanı tesadüfe hamletme. Zira cihanda vaki olan hiçbir hadise tesadüfe mübteni değildir. Her şey bir sebebe mübteni olduğu gibi bir gayeye, o da daha yüksek bir başka gayeye müteveccihdir. Binaenaleyh hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır. Her şeyde İlâhî bir sebep ve varlık olmakla beraber onları, bu şekilde maddeden, bu karışıklıklardan çıkarıp intizama sokan ve her olana emir veren bir hakiki âmir vardır. Sana evvelce de söylediğim gibi hakiki âmir, her yerde hazır ve galip ve her yerde mevcuttur. demek oluyor ki tesadüfi bir şey yoktur; her olan şey mutlak evvelden kararlaştırılmıştır. Her olan şey, muazzam bir aklın emir ve hükmüne hizmet etmektedir. Onun emrinden hariç bir şey olamaz. Senin camid zannettiğin taşlar, yahut herhangi bir cismin içi hayat doludur. Zira bütün mevcudattan görünen Yaratandır. Hiçbir şey yoktur ki bundan hariç olsun... Camid zannedilen her şey hayattadır. Güneşin etrafındaki yıldızlar gibi, bu zerrat da merkezine müncezib olarak harekettedir. Harekette olan her şey hayattadır. Hayat da Yaratana kaimdir (AB, s 162-163).

Aşk Budur'da Yusuf, Hamza'ya ettiği Yaratıcı, varlığın gayesi, ve varlığın Yaratıcıyla bütünleşmesi konulu nasihatleriyle onu daha derin ve farklı düşünceler içerisine çekmeye çalışmaktadır. Buna göre; bir kişinin kurtuluşunu dileyen ve gerçekleştiren evvela Yaratıcıdır. Bunun için çeşitli sebepler yaratır. Nitekim Hamza'nın karşısına bir fakiri çıkarmış ve onu mutlak bir ölümden korumuştur. Bu gerçeği işleyen Yusuf, bununla Hamza'ya Yaradanla dost olmak gerektiği düşüncesini vermek istemektedir. Yusuf'a göre Yaradanla dost olanın her işi kolay olur. Buna mukabil onunla dostluk elde edemeyenin ise her işi zorluk ve sıkıntı demektir. Yaradan tüm cihani insanın eylemlerinin aynası olabilecek bir mahiyette yaratmıştır. İnsanın eline batan diken, hakikatte insanın geçmişteki eğilimlerinin bir neticesi olarak oraya batmıştır:

Demek oluyor ki Allah senin kurtulmanı istemiş, karşına o fakir kulunu çıkarmış, mesele bundan ibaret! Şunu da bil ki Hamza, Yaratanla dostluğu olanın her şeyi kolay olur. Sen onunla dost olursan, o da seninle dost olur; dostu Allah olanın ise neden korkusu olur? Onun için, bir şey yapacağın vakit daima düşünerek yap. Dünkü günün adil bir şahit olarak senden ayrıldı. Girdiğin gün de seni gözetici olarak duruyor. Eğer giden günü kötülükle geçirmişsen ikincisini iyilikle geçir, yapacağımı sakın yarına bırakma, olur ki yarın gelir de seni bulamaz. Onun için her nefesini kendinin nigehbâni olarak al ve her ne yaparsan onu kendine yaptığını bil! Eline batan dikene kızma, bil ki onu sen kendin batırdın, bu zahmı tesadüften ve yahut başka bir şahıstan zannetme!.. Ya bir saniye, ya bir dakika, ya bir sene, hâsılı bir zaman evvel yapmış olduğun bir şey sebebiyle o zahmı, bu dikenden yedin. Hülâsa yaptığın şey, iyilik olsun, fenalık olsun asla kaybolmadığı için zamanı gelir seni bulur. Çünkü her taraf aynadır; her ne suret bağlarsan o suretin bu aynada belireceği âşikârdır. Aynaya karşı yumruk sıkarsan o da sana öyle yapar, gülersen o da güler. Mademki bütün cihan insanın fiillerine ayna gibidir, o halde aynanın önünden kaçmak elbette muhaldir (AB, s. 163-164).

İnsanı kendisiyle yüzleşmeye, kendini tanıma ve bilmeye yönlendiren öğütler; tekâmül seyrine hazırlanan arayıcı için önemli birer esenlendirme unsurlarıdır. Bu nasihatlerde dikkat çeken husus, arayıcının kusur yönünden kendisinden başka mücadele edilecek bir varlık görmemesini sağlamaktır. Böylece arayıcı, tüm potansiyelini ruh ve mana binasını yükseltme yönünde kullanabilecek dönüşüm ve tekâmülünü bu itici güçle tamamlayabilecektir. *Batmayan Gün*'de Aliye, İrfan Paşa'nın notları arasında bazı nasihat parçaları bulur. İrfan Paşa'nın "Büyüklerin sözlerinden kendim için topladığım öğütler" diye başlayan notlarda şu nasihatler bulunmaktadır:

"Perhiz nasıl her derdin devası ise, kötülüklerden uzak kalmak da ruhun devasıdır."

"Mücrim ve caniyeye kendi ayıbı yeter."

"Cefaya katlanmak istemezsen dünyanın vefasına bağlanma."

"İlmin sonuna varmak imkânsız olduğundan, daima yükselmeye çalışmak, ilmin için nihayet zannedilen yerde durmamak lazımdır."

“İnsanın himmet büyüklüğü, bâr olmakta değil, yâr olmaktadır.” (BG, 89-90)

İnsan ve Şeytan'da Şevket, kızına ait olan bir defterde Mevlânâ'ya, Ahmed er-Rifâî'ye, Molla Câmi'ye, Eflatun'a ve Bayezid'e ait nasihat içerikli sözler bulmaktadır. Bunlar; insanın erdemli, ahlaklı, akıllı ve inançlı vb. olmasına yönelik nasihatlerdir. Bu nasihatlerinde arayıcıya dikkat, temkin, haddini bilme, sabır, kendi kusurlarıyla meşgul olma ve sadece Yaraticıya güvenme telkin edilmektedir. Bazıları özetle şöyledir: Çoğu zaman şehvetle birlikte ortaya çıkan ve yaşanan aşkı, birbirinden farklı hakikatler oldukları halde her ikisini bir zannetmek büyük bir yanılığdır. Bu yanılığ, gerçek aşkı bulmaya engeldir. Yusuf peygamberin hayatında görüldüğü gibi saflık ve temizlik içinde geçen ömürde karşılaşılan çetin sıkıntılarda sabır ve ümit kurtuluşa vesiledir. Mana itibarıyla ölmek için ruhun zıttı insanlarla bir arada olmamak gerekir. Allama-i cihan dahi olsa görünüşe aldanmamak lazımdır. Asıl bakılması gereken husus, eylemlerdir. Söyledikleriyle yaptıkları uyuşmayan kişilerin başkalarına faydası ve etkisi olamaz. Sadece Yaradana güvenen Yaradandan başkasına muhtaç olmaz. Akıllı olan dünyaya meyketmez. Âlem, Yaraticının “Nur”unun değişik dalga boylarındaki tezahürlerinden ibarettir. Tevhit bu çokluk içindeki birliği idrak etmektir. Gönül birdir ve ancak Bir'e ait olmalıdır. Kader, tamamen öz benliğimizin ve geçmişimizin (ezel dahil) öldürdüğü neticelerin bütünüdür. Hakikatte İslam inancında sünnet, dünyadan (kalp itibarıyla) el çekmek; farz ise Yaraticıyı (layık olduğu şekilde) sevmektir:

“Sen şehvete aşk adı koymuşsun, fakat bu ikisinin arasında ne uzun yol olduğunu bilsen!”

“Bu dünyada tuzaksız ve ejderhasız bir köşe yoktur; nasıl ki Yusuf, kendisine uzatılan ipele bu kuyudan kurtulduysa, sen de dünyanın zahmet ve meşakkatinden sabırla kurtulursun.”

“Kimi ki, kendinin zıddıyla bir yere koydular, âkiler bunu ölümle bir tuttular; çünkü cinsinin hilafıyla bir arada olmak, insan için manada helaktır.”

“Bir kimseyi asrın allamesi de görsen, onun zahirde olan ilmine ve marifetine bakma. Allah'la ve kulla olan ahdına bak. Çünkü ilim, kabuk gibidir; ahde vefa ise o ilmin özüdür.”

“Ey âkil! Sakın surete bakma, çünkü cinsiyet sırrı, surette değildir; suret, taş ve toprak gibidir. Cansız olanın cinsiyetten haberi yoktur. Cinsiyet, mana cihetiyle kalplerin benzeyişi, ruhların ezel bilişikliği ve akılların uygunluğudur.”
(Mevlânâ)

“Nasihati kendine fayda vermeyen kimsenin başkasına da tesir ve faydası olmaz.”

“Hak’tan başkasına güvenmeyen kimseye insanlar muhtaç olur.”

“Eğer hakiki aklın varsa, dünya sana meyletse de, sen ondan yüz çevir.” (A. Rifâî)

“Âlemde tek bir nurdan başka şey yoktur; fakat o nur, türlü türlü zuhurlarla görünmüştür. Hak nurdur ve onun değişik görünüşleri de âlemdir. İşte tevhit budur ve bundan başkası da vehim ve gururdur.”

“Gönlünün onun bunun peşinde dolaşması iyi değildir. Mademki bir tek gönlün var, bir dost da sana yetişir.” (Molla Câmi)

“Kaderin eseri, geçmişimizin hal üzerine çöken ağırlığıdır. Yahut geçmişteki iyi ve kötü arzularımızın öldürdüğü neticelerdir.” (Eflatun)

“Sünnet ve farz nedir? Sünnet dünyadan elini çekmek, farz da Allah’ı sevmektir.” (Bayezid) (İŞ, s. 255-256)

Batmayan Gün’de Kerim Bey; sınıf, dil, din ayırmaksızın her insana nasihatte bulunmaktadır. Kerim Bey’den farklı bir dil, din ve kültüre sahip olan Martel, şiddetli bir arayış iştihakı ile Kerim Bey’e bir ruh düzenine ihtiyaç duyduğunu beyan etmekte vebu amaçla kendisini manaya yaklaştıracak biri olarak gördüğü Kerim Bey’den yardım istemektedir. Kerim Bey, öncelikle tevazu kavramı üzerine cereyan eden bir diyalogu başlatır. Zira tasavvufta tevazu önemli bir erdem olarak görülmekte, hakikati kendine çeken bir câzibe olarak değerlendirilmektedir. Zıttı olan kibir ise anlamaya ve öğrenmeye en büyük engel olarak görülmektedir. Romanda tevazu kavramının öncelikle işlenmesi, arayış içinde olan Martel’in bu hasletle aradığına ulaşabileceği iletisini vermeye yönelik olmalıdır. Kerim Bey, latif ve nazik üslubuyla Martel’e nasihat etmeye başlar. Kemâle ermenin yolunun her bir varlığın istidat lisanıyla söylediği birlik sırrını anlamak olduğunu söyleyerek “vahdet” kavramını muhatabının anlayacağı bir biçimde

izah etmeye çalışmaktadır. Kerim Bey, evrendeki mutlak birliği görebilmek için “doğru görücü bir göz” ile varlık âlemine bakmak gerektiğini söylemektedir:

“K” Bey [Kerim Bey], ben gencim, siz de gençsiniz. Hatta benden beş altı yaş da küçüksünüz. Sonra dinlerimiz ve milliyetlerimiz de ayrı. Daha sonra hukukumuz da derin değil. O halde bütün bu menfi sebeplere rağmen neden size sokuluyorum, biliyor musunuz?

Münevver bir adamsınız. Tabii olarak kendinize bir fikir arkadaşı arıyorsunuz...

Bu sözünüz, âşikâr bir tevazudur. Benimle biraz daha samimi olamaz mısınız?.. Zira ben sizinle çok, pek çok samimi olmaya karar vererek buraya geldim. Böyle yapmaya mecburum; çünkü kendimi bildim bileli, varlığım düğümünü çözecek bir el arıyorum ve bulamıyorum. Bunu evvela felsefede, sonra da dinde aradım; fakat her ikisinden de eli boş döndüm. Şimdi bu yardımı sizden istiyorum...

Tevazu sırası size geldi Martel!

Hayır “K” Bey... Benimki tevazu değil hakikat! Benim bir inkılaba, bir ruh düzenine şiddetle ihtiyacım var. Aradığım bu manadan, sade ve saf yüzlü hakikatten, sizde sonsuz bir sermaye görüyorum; benden onu esirgemeyin, yardım edin bana...

(...)

Bana kendimi öğretiniz ve elimden tutarak manaya yaklaştırınız... Sizden şekil ve dışa ait bilgiler değil, rûhî genişlikler istiyorum.

(...)

Azizim Martel, biliniz ki rûhî kemâle varmak için birliğin manasını yakalamak gerektir. Esasen doğru görücü göz için cihanda ondan başka bir şey yoktur... Her şey, bütün mevcudat, kendi hilkatı diliyle birliği söyler ve gösterir. Bunu görenin de kendi manası ile bilişliklik edeceği tabii değil midir? Her zamanın bir istidadı vardır dostum ve her tekâmül hamlesi, geçmiş istidadı siler. İşte buna âfâki bir misal: Gençliğimin, çocukluğumu yok etmiş olması (BG, s. 139-141).

4.3.2.2. Mektuplar

Tasavvuf literatüründe mektup, “şeyhlerin dervişlerine, müridlerin müridlerine yazdıkları”³²¹ yazılar olarak tanımlanmaktadır. Yalnız edebiyat gayesiyle yazılan sanat ve hüner gösterme aracı sayılabilecek mektupların dışında tasavvufî mektupların kendine mahsus bir tarzı bulunmaktadır. Her şeyden önce biçime, üsluba değil manaya öncelik verilen tasavvufî mektuplarda genelde samimi bir anlatım biçimi görülmektedir. Anlatım, oldukça yalın ve bir hakikatin olduğu şekliyle anlaşılmasına uygun bir tarzda olmaktadır. Ayverdi’nin romanlarında da çeşitli mektup örnekleri görülmektedir. Bunlar; rehber ve arayıcı konumunda bulunan insanlar arasındaki mektuplaşmalar olabildiği gibi, iki sıradan insan arasındaki iletişim örneği olarak görülebilecek türden mektuplar da olabilmektedir. Burada arayıcının kaleminden çıkan mektuplarla ilgili büyük ölçüde müşterek olan bir husus dikkati çekmektedir. Arayıcı konumundaki roman kişinin kaleminden çıkan mektuplar; yine aynı kişinin tekâmül süreci ve hissiyatı ile ilgili önemli bilgileri ihtiva etmektedir. *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanında rehber olarak değerlendirilebilen Cem Bey ile arayıcı konumundaki Adli arasında yazılmış ve Cem Bey’in Adli’ye verdiği cevapları içeren mektupta yukarıda sözü edilen hususlar görülmektedir. Cem Bey, bir taraftan muhatabının sorduğu sorulara onun idrak seviyesine uygun cevaplar verirken diğer taraftan yine muhatabının bazı bilgilerini sorgulamasına zemin hazırlamaktadır:

Ne tuhafsin Adli, hilkatın iç yüzünü tanımak için onu sorgularla istintak etmenin ne faydası olur? Bir lale soğanını kes; içinde yaprak mı, çiçek mi, koku mu ne bulursun? Hiçbiri yoktur. Ancak toprağın ve suyun imdâdından sonra, sormasan da o esrârını kendi kendine söyler. Eğer sen de kendi varlığın noktasının, içine aldığı sırları öğrenmek istiyorsan, onu bana veya şuna bana sormaya ne hâcet? Doğruca bu varlığı, tevâzu toprağı içine göm, bildiklerinden geç, bakalım ne semere verir, görürsün. Bu cihanda ne azametler var ki görülmemiş, ne zevkler var ki tadılmamış, ne yükseklikler var ki erişilmemiştir. Tavuk altından çıkan ördek yavrusu, doğruca suya koşar. Hele bir kere bu varlık yumurtası, tabiat anasının kanadı altından kurtulsun ki meyli ne tarafadır, o zaman belli olur.

³²¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 355.

(...) Adli, oğlum, cahiller için bu dünyada zevk ve ızdırap diye bir şey vardır; fakat sen bu ikisinin de esiri olanlardan olma! (YNG, s. 247-249)

Aynı romanda yer alan bir başka mektup da yine bu tür mektuplarda görülen samimi üslubu yansıtmaktadır. Pirlerin müridlerine hitap ettiği tarzda “oğlum”³²² sözcüğüyle başlayan mektupta rehber; arayıcıya kendini ve insanları tanımayla ilgili önemli birtakım bilgiler vermekte, zaaflarının esiri olup çürümemesi yönünde telkinlerde bulunmaktadır. Sözü edilen roman, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da, rehber konumunda bulunan Cem Bey; insanları kabiliyetlerine göre değerlendirmekte ve insanların bilinç düzeyine uygun mektuplar yazmaktadır. Cem Bey; Adli’ye yazdığı mektubunda kendisine irade eksikliğini, gevşekliğini ve zaaflarını hatırlatarak “çürümemesi” için uyarılarda bulunmaktadır. Cem Bey, bir rehber olarak Adli’nin övgüye değer niteliklerinin yanında dikkat etmesi gereken hususiyetlerin olduğunu belirtmektedir. Cem Bey’e göre Adli; hassas, sevmeye kabiliyeti olan, vefalı bir insandır. Adli’nin eksik görüldüğü hususlar ise sevmeye aşırı giderken dikkati elden bırakması ve aşırı suskun olmasıdır. Cem Bey, zaman içinde birtakım müdahalelerle Adli’nin açılmasını sağlamış ve istediği kıvama gelmesinin yolunu açmıştır. Cem Bey, uyarılarının sonucunda Adli’nin alınganlık göstermesi ihtimaline de engel olacak sözler söylemektedir. Gökyüzündeki bulutları örnek gösteren Cem Bey, kendi misyonunu bulutların işleviyle özdeşleştirmektedir. Bulutlar, yağmura (rahmete) ve bazen de gölgeye (siyanet-koruma) vesile olmakla birlikte kimi zaman da içinde biriktirdikleri elektrik yüküyle yeryüzüne yıldırımlarını göndermektedirler. Cem Bey de yağmur gibi diriltici, bereketli sözleri ve koruyucu tavırlarının yanında arayıcının nefsinin eleştiren bir nevi yıldırım gibi sözlerinin olduğunu Adli’ye anlatmaktadır:

Oğlum Adli! Bana bu defa yazdığın mektupta tam bir arkadaş samimiyeti var. Artık sana seven bir adam gözüyle bakıyorum. Fakat şurada biraz olsun seni sana çekiştirmek zorundayım. Sen, tuttuğu hamuru yoğurmasını bilmeyen acemi bir aşçıya benzersin. Korkarım ki henüz yumuşak ve kat’î hatlarını almamış olan bu taze ruhu da idaresizliğin, gevşekliğin, fazla zaafınla çürütmeysin. Dikkat et Adli, kadınlar sırasında kıvılcım, sırasında bir yangındır ve onların bir huyları da

³²² İmam-ı Gazali, *Ey Oğul, Eyyühe'l-Veled*, Çev. Lütfü Doğan, Bedir Yayınları, İstanbul, 1969, s. 16.

yanarken karşılarındakini de yakmalarıdır. Benim bildiğim Adli, daima sevmekte aşırı hadde varmış olduğu için ızdırap çekip durdu. Sen bu coşkunu kasideyi en küçük yaşından beri durduğun kapının önünde okudun. Belki herkesten iyi okudun; fakat alkışlanmadın. Kabahat gene senindir; çünkü her ifratın bir aksülamel yapması tabiidir. Artık çocuk değilsin Adli, kimi seviyorsan sev, fakat dikkatli ol! Şu da var ki sen, aşırı dereceyi bulmuş hassasiyetin ile durmadan elediğin hayat ve hâdiselerin içinden, herkesten fazla bir tortu, fazla bir kısım bulursun. Onun için bu sık elenmiş, derin derin gözden geçirilmiş hayat sahneleri, tortusuna, fazlalıklarına ve kusurlarına rağmen başkaları için kabule değer olduğu halde, senin elinde kötü, karışık ve bozuk bir şeydir; kullanılmaya yaramaz... Küçük yaşından beri sana hayatı olduğu gibi kabul ettirmeye uğraştım; fakat yaradılışındaki hassasiyet, benimle daima pençeleşti. Fakat şunu da itiraf edeyim ki bir zamanlar Avni Bey'in demiş olduğu gibi bu hassasiyetin, marazî ve isterik bir mübalağaya düşerek seni çirkinleştirmemiştir. Belki bunun kendin de farkında değilsindir. Evet ızdırap ve hoşnutsuzluğa meyilli olan yaradılışın, bunu etrafında daima araştırmıştır. Baban seni lüzumu kadar sevmemiş. Belki kardeşlerin -haydi hatırın için annen de diyelim- aynı yolda yürümüşler sayılır. Buna karşılık seni kâfi derecede sevenlerin yok mu? Belki fazlasıyla var. Niçin bu hayat cilvesini, acı ve tatlı iki lokma gibi, dünya sofrasına birlikte koyup istifade etmezsin? Seni başkalarından ayıran bir hâlin de -bak kusurun demiyorum- istiğrak ve heyecanlarını fazla zaptetmen, fazla susman ve uslu kalmandır. Ben, bu hapsolmuş, zincirlenmiş kuvvetin, günün birinde ânî ve korkulu bir coşkunlukla ortaya dökülmemesi için, onu zorla sızdırmaya az gayret etmedim. Beni sevmen, bana îtimat ve benimle ünsiyet etmen, ancak o sıkışık havada bir çıkış yolu açtı. Fakat sen, bir taraftan boşalırken bir taraftan dolanlardandın. Hislerine pusu kurup çapulculuk yaptığım, senden sana şikayet ettiğim için üzülme Adli. Biz, tepemizde sakın sakın dolaşan bulutları zevkle seyrederken; onların içinde elektrik olduğunu hatıra getirmeyiz. Biliriz de bildiğimiz halde düşünmeyiz (YNG, 309-311).

Sûfî anlayışına göre; tekâmül sürecinde “kâmil bir rehber” diğer bir söylemle de “ihtiyar bilgeye” gereksinim duyulmaktadır. Arayıcının rehberle olan ilişkisi, zaman ve mekâna kayıtlı olmayan ruh boyutlu olarak düşünülmektedir. Bu çerçevede rehber, arayıcının çok yakınında olabildiği gibi çok uzağında da olabilmektedir. Rehberin vazifesi, arayıcının hakikate ulaşması için en iyi olanağı sağlamaktır. Pek çok arayıcı

için rehberin fiziksel varlığı, içsel anlamda yeterince ilerleme kaydedene ve bu yolu bir yaşam biçimi hâline getirinceye dek gereklidir. Diğer taraftan rehberin uzakta bulunması halinde içsel dinamikler aracılığıyla arayıcının onunla iletişim deneyimlemesi durumu ortaya çıkabilmektedir.³²³ *Mesihpaşa İmamı* 'nda Tâhir'in içsel anlamda değişim, dönüşümüne yardım eden rehberden; “Senin de benim de, dostun da düşmanın da dostu” (Mİ, s. 173) şeklinde söz edilmektedir. Tâhir'in dostunun kim olduğunu bir türlü öğrenemeyen Hâlis Efendi, sözü edilen dostla ancak mektuplaşma yoluyla iletişime geçebilmiştir. Bu mektuplar, Hâlis Efendi'nin dünyaya dostluk bakışıyla bakmasını ve kendiyi barışmasını sağlamaktadır. Önceden tiksiniyor baktığı hayvanlara artık şefkatle bakan Hâlis Efendi'nin çatık kaşlı yüzünde bir iyimserlik ve tebessüm oluşmaya başlamıştır. Hâlis Efendi'nin dosta yazdığı mektuplar ve ondan aldığı yanıtlar, yaşamının en huzurlu zamanını oluşturmaktadır. Hâlis Efendi'nin dostla bir araya gelip yüz yüze görüşme arzusuna dost: “(...) beni mi görmek istiyorsun dostum? Peki görüşelim. Ben de sana hasretim; ben de seni seviyorum. Amma daha evvel, bütün dünyada, karıncadan atmacaya kadar her mahlûkun, insanların ve eşyanın hatta taşın ve toprağın benimle ilişkisi olduğunu düşün ve muameleni ona göre ayarla. Ne kimseden kırıl ve ne de kimseyi kır ve ondan sonra benimle buluşmak talebinde ol” (Mİ, s. 189) yanıtını vermektedir. Bu teklifi çok ağır bulan Hâlis Efendi, dostla yalnızca perde arkasından görüşmeye devam etmiştir. Bir imam olan Hâlis Efendi'nin içinden çıkamadığı, düşünmeye korktuğu meselelerden biri olan “ilim ve amel” arasındaki fark; sadece doktor olarak bilinen dost tarafından şöyle açıklanmaktadır:

İlim, ruhtur; amel ise kalıp. Bir şeyi bilerek yapanla taklit yüzünden yapanın arasında nasıl fark olmaz? Bir sağırın gülenleri görerek gülümsemesiyle, etrafındakileri güldüren hikâye kulağına söylendiği zamanki kahkaha inifilâki bir midir? Nakil ile olan ameldeki makine zevksizliği nasıl inkâr olunur? İşte insanı makinelikten kurtaran, ilmidir. “Zerre ilim ve akıl, yıllarca ibâdetten üstündür” diyen ben değilim Peygamber'dir. Bu yolda Mevlânâ da “Bir dem Allah'ın merdiyle oturmak yüz sene takvâdan hayırlıdır” demekle, onun ilminden sıçrayacak bir zerrenin yüz senelik kupkuru amelin hâsıl edemeyeceği bilgiyi uyandırdığını söylemek istemiştir. Hulâsa ilim, bilgi, görgü, göre göre tapış, aşk demek... (Mİ, s. 189-190)

³²³ Llewellyn Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı / Süfîlerin Rüya Çalışmaları Ve Ait Olma Psikolojisi*, Çev. Enise Ergün, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 166-167.

Yolcu Nereye Gidiyorsun'da Cem Bey'in Hâtemî Efendi'ye gönderdiği mektupta her söze şüpheyile yaklaşan ve gördüklerinden başka bir şeye inanmayanların nasıl değerlendirildiği görülmektedir. Cem Bey'e göre bu tür insanlar, acıyarak bakılacak zavallılardır. Zira cennette dahi kusur görmeye çalışan ve gerçekte asıl kusuru bu şekilde işleyen bu insanlardır ve eğer cennete girebilseler oradaki yegâne kusur yine onlar olacaktır. Cem Bey, mektubun devamında her insanda potansiyel olarak bulunan hayal kuvvetini örnek göstererek, görülmediği tutulmadığı halde varlığı şüphe götürmez bu olguya dikkat çekmektedir. Fiziksel âlemle irtibatlı duyu organlarının, mana âlemine bir misal teşkil eden hayal dünyası ile irtibatından söz eden Cem Bey; görme duyusu organı göz üzerinden örnek vermektedir. Cem Bey'e göre fiziksel dünyada görülen her şey hayal tarlasına ekilen tohum gibidir ve insanın olgunlaşmasına vesile olabilecek mahsul ise günün birinde mutlaka ortaya çıkacaktır:

(...) Sen ona demeliydin ki hocam, gerçeklere teslim ol, her sözü yalan sanma! Anlaşılan bu zavallı, cennet içinde diken arayanlardanmış. Emin ol ki, oraya gitse bile kendi vücudundan başka diken bulamaz! Varsın gözü ile gördüğü varlıklara inanadursun. Fakat hayal kuvveti ki bir şeklin bir kalıbın sahibi değildir, görülmediği, tutulmadığı için buna da inanmayacak mı? Görülmeyen o hayal kuvveti ki kucakladığı geniş âlemi, hiçbir göz kavrayamaz. Öyle değil mi? Gözümüzle nihayet mahdut bir sahayı görebiliriz; lâkin hayal kuvvetinin içine aldığı âlem, gözün görme çevresine sığar mı? Fakat akıl ve tasavvurdan da üst bir kuvvet vardır ki hayal kuvveti de onun gördüklerini görmekten, bildiklerini bilmekten âcizdir. Evet göz, hayâle karşı ne ise, hayal de ona aynı zayıf haldedir. İşte aziz komşum, bu gizli kuvvet, diyor ki: ben çiftçi gibi bıkmadan, usanmadan, tarlanıza tohum saçtım. Güneş oldum, rüzgâr oldum, bulut oldum, gelişmenize en müsait şartları verdim. Şimdiden sonra da mahsul almaya, elimde orakla geleceğim. Oldunuz mu, hazır mısınız? Niçin sesiniz çıkmıyor? Bu üzgün ve utanıcı sükûta sebep ne? Doğru, ne kadar utansanız yeridir; çünkü asıl ehemmiyet vereceğiniz şeyi mühimsemiyorsunuz. Size taze bir aşu vurduğum zaman bu filizi büyötmeye savaşıyor, canınızla, kanınızla siper olup üstüne titremiyorsunuz. Daha acısı, çok defa karşıma, bunu kırmış, yâhut boynunu bükmüş olarak geldiğiniz halde, sizde keder, sizde esef, sizde gözyaşı görmüyorum. Size öyle görülmemiş, mübârek kalemler çekmişimdir ki eğer bunları koruyup gözleseydiniz, varlık ağacımızın dalı budağı, göklere kol

salardı. Halbuki karşımda vergisiz, cılız, kuru bir kütük gibi sırtıyorsunuz (YNG, s. 205-206).

İnsan ve Şeytan'da şeytanın neredeyse insan bedenine girmiş bir şekli olarak tasavvur edilen Leylâ; Şevket'i istediği biçimde yönlendirmektedir. Ancak Leylâ'nın âni ölümü üzerine Şevket, bazı gerçeklere birden uyanmaktadır. Bu uyanışın neticesinde Leylâ'nın şeytanîliğini sorgulamayı bırakan Şevket; "(...) onun suçu, yüzümdeki şeref peçesini insafsızca çekip alması olmuştur. Fakat ideal bir adam zannedildiğim zamanlarımda yüzümü örten bu peçenin altındaki hayvânî çehreyi o yaratmamış, o îcat etmemiş ancak bulup çıkarmıştır" (İŞ, s. 270) demektedir. *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da da Cem Bey, arkadaşına yazdığı mektubunda şeytanı suçlamanın yersizliğine dikkat çekmektedir. Şeytan'a farklı bir bilinçle yaklaşan Cem Bey, şeytanın varlığının bir hikmeti olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bu doğrultuda, şeytanın iyiye de kötüye de ayna olduğunu, kötülerini yoldan çıkardığını, iyilere yol gösterdiğini, insanları deneyerek onlara yaklaştığını söylemektedir. Ayrıca Cem Bey, şeytanın diyalektiğini de canlandırarak onu konuşurmaktadır. Bu diyaloga göre şeytan, insanların gerçek mahiyetini ortaya koymak için uğraştığını söylemekte; diğer taraftan yaptığı işin insanların eylemlerine yalnızca şahitlik etmek olduğunu ifade etmektedir:

Hocam! Bir ayda üst üste üç mektubunu aldım. Her halde Adli'den, burada ne kadar yorulduğumu duymuşundur; affet cevap yazamadım. Belki gene yazamayacaktım; ancak son mektubun beni hem düşündürdü, hem güldürdü ve hem de işte seninle konuşturup yazdırıyor. Dedim ki, bizim hoca, şimdi de şeytanı parmağına dolamış. Mutlaka bir eser hazırlıyor, bir maksadı var ki beni de kurcalayıp söyletmek zıt fikirlerden istifade etmek sevdasında. Azîzim, pek âşikâr ki zavallı şeytan hakkındaki düşüncen kinle dolu. Bîçâreyi yerin dibine batırılmışın. Her fenâlık, her kötülük onun. Dünyayı alt üst eden o, insanları çelen, akılları yağmaya veren o, hep o...Müsâade edersen ben de biraz bu devlet düşkününün müdâfaasını yapacağım. Bildiğime göre şeytan diyor ki: Ben kalp akçeye mehengim. Ezelde eşkıyâ ve günahkâr takdir olunanları yoldan çıkarır; iyilere ise yol gösteririm. Kestiğim, yaş dallar değil, kuru budaklarıdır. Ben bazı hayvanın önüne et, bazısının önüne ot koyarım. Tâ ki hangi cinsten olduğu meydana çıksın... Eğer kemiğe giderse, bilirim ki köpek tabiatlıdır. Ota giderse bilirim ki âhû huyludur. Ben aslında ot yiyeni et yiyici edemem. Ben Hudâ değilim. Ben, rûhânî zevkle gıdalanmakta olan insanın önünden bu gıdayı çekip

nefsânî bir lokma sürsem de, yaradılışında buna meyil yoksa onu zorla yediremem. Elimde, aldatmak ve yoldan çıkarmaktan bir şey yoktur. Belki ben, iyiye de kötüye de aynayım. Eğer bir zenci, yüzünün siyahından gama düşüp aynayı kırarsa bu kırılan ayna ona der ki: Günah bende mi? Sen bu suçu, benim yüzümü cilâlayan ve pastan sıyrana sor. Ben ancak güzeli güzel, çirkini çirkin göstermek yolunda gammazım. Hepsi o kadar. Gerçi bu dünya satrancında yüz binlerce insanı yere sermişimdir; fakat onlar, suçu bende değil, kendilerinde arasınlar. Ben şâhidim. Şâhide doğru sözünden dolayı zindan ve hapis olur mu? Hocam! Şeytanı seninle konuştuğum için belki bana kızmışsındır. Fakat bu âlemde hiçbir ses yoktur ki, o, birliğin sesi olmasın! (YNG, s. 179-181)

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında bir rehber işlevi olan ve bilge bir kişiliği temsil eden Cem Bey, Adli'nin arkadaşı Sinan'ın tahmin ve tasavvurları aşan ölçüde aramaya kabiliyetli bir insan olduğunu tespit etmiştir. Cem Bey; Sinan'daki açığa çıkmayı bekleyen aşk potansiyelini mahfazasından kurtararak onun bu şekilde kendini tanımasına yardımcı olmuştur. Bu bağlamda arayıcı olan Sinan'ın uzaklarda aradığı mutlak varlığın can içinde can olduğunu Cem bey'in rehberliği sayesinde idrak etmesiyle her ikisi de hayret makamında buluşmuşlardır:

(...) bilmem Adli, hiç hatırına gelmiş midir ki o, bütün bu coşkun ve taşkın ruhu ile bir av peşindedir? Ve gençliğinin en yüksek kudretini, bu avı yakalamak yolunda sarf etmekte bulunuyor? Gördüm ki o bir arayıcı. Hem de tahmin ve tasavvura sığmaz bir arayıcı. Mısrî der ki: Derman arardım derdime derdim bana derman imiş / Bürhan arardım aslıma aslım bana bürhan imiş / Sağ u solu gözler idim dost yüzünü görsem deyu / Ben taşra arar idim ol can içinde cânan imiş³²⁴ İşte o, can içindeki cânânı bulmak için fazla düşünüp tereddüt etmedi. Nasıl mı? Kısaca anlatayım. Az zamanda hissettim ki o, vücûdu kaftanına hapsolmuş başıboş bir ruh. Bunun için daima derinlere bakıyor ve hiçbir şeyin dış yüzü ile avunamıyor, doyamıyor. O, ten örtüsünü yalamakla geçinenlerin arasına yakışmayan bir istîdat, baştan ayağa bir istek ve arzu. Ona: “Kendi varlığın kuyusuna in ve oradan iç de doy!” dediğim zaman, düşünüp tereddüt

³²⁴ Niyâzi Mısrî Divânı'nda beyitlerin orijinali şöyledir:

Dermân arardım derdüme derdüm bana dermân imiş

Bürhân arardım asluma aslum bana bürhan imiş

Sağ u solum gözler idüm dost yüzünü görsem deyu

Ben taşrada arar idüm ol cân içinde cân imiş., *Niyâzi Mısrî Divânı*, Haz. Kenan Erdoğan, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 78.

etmeden kendini bu kuyuya attı. Hâsılı ben arkadaşın Sinan'ı bir aşk mahfazası hâlinde kapalı buldum. Yaptığım, sadece bu mahfazanın kapağını açıp onu kendine göstermek oldu ki, içindeki cevherin kıymeti karşısında benim kadar kendi de hayretlere daldı (YNG, s. 465-466).

Tekâmül süreci içerisinde rehber, arayıcının gözünde en çok sevilen, söz ve davranışları tamamen içselleştirilmek istenen bir kişidir. Arayıcı, rehberi herkesten ve her şeyden en ziyade kendisine yakın olarak görmekte hatta rehberin varlığını kendi varlığının önünde konumlandırmaktadır. Arayıcı, sürekli olarak rehberi düşünmekte ve anmakta, bu şekilde bir bilinçaltı oluşturmaktadır. Rehberine olan sevgi ve özlem duyguları had safhaya ulaşan arayıcı, rehberi her iki dünyasına bedel olarak görmektedir. Arayıcı konumundaki Aliye, rehberle arasındaki bu kuvvetli etkiyi göstermek için dünyaca tanınmış aşk hikâyelerini ve onların kahramanlarını örnekleyerek somutlama yoluna gitmektedir. Aliye'nin Kerim Bey'e gönderdiği mektup, arayıcının rehberi konumlandığı yeri göstermekle beraber eğitilen konumunda olan arayıcının giderek yoğunlaşan duygu ve düşüncelerinin gelişim, değişim ve dönüşümünü de gözler önüne sermektedir:

Senin ismini anmak, bütün bir ömrün hâsıl edemeyeceği zevke bedeldir! Fakat seni niçin anıyorum? Hitap, uzak içindir ve başka bir şahsa karşıdır. Halbuki sen, ne benden uzaksın, ne de benim senden başka bir mevcûdiyetim var!.. O halde seni niçin anıyorum? Anıyorum, çünkü bu isim, iki dünyaya bedeldir. Dudaklarımı yakarak, parçalayarak çağırdığım, telaffuz ettiğim bu nidâ, bilmem ki nerelere uçup gidiyor? Besbelli doğruca sana ulaşıyor, sana gidip dolanıyor ki, geri dönüp de yüreğime düştüğü zaman, bu kalpte kıyametler kopuyor. Benim seni çağırmanın, ne Mecnûn'un Leylâ'sını, ne Züleyhâ'nın Yusuf'unu, ne Juliette'in Romeo'sunu çağırmasına benzer. Seni isteyişimde, suâle ve cevâba sığmayan öyle garazsızlık vardır ki, bunu ben söylemesem de sen anlarsın, bilirsin. Bugün hatıralarını aradım... Çok defa lâller, zümrütler, inci ve mücevherleri olan bir kimse, istediği zaman bunları kutusundan çıkarır, açar bakar, isterse eline, göğsüne takar ve tekrar yerine yerleştirir değil mi? Senin sözlerin, hatıraların da işte benim sevip okşadığım mücevherlerim, kıymetli eşyalarımdır. İşte günlerden beri ben bunlarla oyalanıyorum. Fakat bu hatıralar içinde seni temsil eden en yakın, en ifadeli hatıra olarak kendimi buldum! Bana kendinden bir eser olarak beni verdin. Artık Aliye için "K"nin

hatıralarını aramaya da lüzum yok. Söyle bana, söyle bana, içimde köpüren, taşan zevki nereye koyayım, nerede gizleyeyim? Söyle nerede saklayayım? Artık bu vücuda sığmıyor, muhakkak ki bir gün taşacak. Şu anda, hissettiği zevki söyleyemeyen bir sarhoş gibiyim. Ancak, bu zevkten arta kalan kırık dökükleri, işte yazıyorum. Benim içli dışlı, bin bir kollu sevdam, başsız ayaksız olarak, senden ibaret olan bir cihana akıp gidiyor. Anladım, iman ettim ki artık, ruhum senden kopup vücudum çevresine hapsedilmiş bir diyar garibi! Sen, sen benim manam, koştüğüm, ulaşmak istediğim aşkımsın! İşte bu senin varlığı cihanından, dolaşıp gezdiğim bu dünyadan, gönlüme, gizli haberler yazılmış yapraklar düşüyor. Ben yıldızdan yıldıza atlayarak gök katlarını da gezsem, gene sende bulduğum zenginliğin ve zevk genişliğinin bir zerresini bulamam. Ne diyeyim, ne söyleyeyim ki seni bilmeyen, o zevki nasıl bilir? Ben de sözlerimi başkalarına değil, sana söylüyorum. Çünkü beni yalnız sen anlar sen bilirsin! Pınarbaşında susuzluktan ölen bir insan gibiyim. Benliğimi istila eden bütün azametine rağmen gene de sana, her zerremi iştirak ettiği bir ihtiyaç içinde düşkünüm. Acı bana! (BG, s. 240-242)

Hikâyenin devamında arayıcı Aliye'nin rehber olarak gördüğü Kerim Bey'e olan sevgisi ve bu sevgiyle birlikte onu, mutasavvıfların "fenâ fi'ş-şeyh" olarak nitelendirdikleri biçimde bir iştihakla içselleştirdiği görülmektedir. Aliye, yaşamında rehber olarak konumlandığı Kerim Bey'in kendisinin apaçık bir hakkı olduğunu düşünmektedir. Herkesin kendine hak olarak gördüğü ve bağlandığı ilgileri varken kendisinin de gönülden bağlandığı ve tek alaka duyduğu Kerim Bey'i tabii hakkı olarak görmektedir. Rehberle bu ölçüde bir bağ kuran Aliye'nin yazdığı mektup üzerinden yazarın bir ruh çözümlemesi yaptığı görülmektedir. Rehber ihtiyacı, sevgisi had safhada olan bir arayıcının ruh hali gözler önüne serilmektedir. Bu durumda Aliye'ye göre madde değil, mana önemlidir. Fiziksel hususiyetlerden ziyade kalbe bakılmalıdır. Ancak bu incelikleri düşünemeyenler dahi mazur görülmelidir. Aliye'nin içselleştirdiği rehber sevgisi, tüm evrene yansıyabilecek bir şefkat hissini tezahürünü netice vermiştir. Aliye'nin tabiriyle kalp, aşka bina edilmiş bir mabet ulviliğine erişmiştir. Dünya taş ve topraktan ibaret olmadığı gibi insan da etten ve kemikten ibaret değildir. Dünyanın altında onu besleyen mağma misali insanında et ve kemiğinin altında Yaratıcının aşkıyla yanan bir kalp vardır.

Bilmiyorlar ki sen benim sarih hakkımsın. Herkesin dünyası var, bin türlü zevki iptilası var. Benim senden başka hiç, ama hiçbir şeyim, tek ilişğim yok... Bunu bilmiyorlar işte. Fakat o her şeyi olanlar bilsinler ki sen, benim için her şeyin özü ve manası olan tek kudretsin! Sana mâlik olan, her şeye mâlik

demektir; onlar bunu da bilmiyorlar. Bizim alakamızda kir ve kötülük arayanlara, bu kadar ulvî ve masum olabileceğini akıllarına sığdırmayanlara, ten değil, mana, kalıp değil kalp lazım olduğunu nasıl anlatabilirim? Onlar bunu da bilmiyorlar. Fakat ben biliyorum ki sana sırf güzel vücutları, maddî sermayeleriyle yaklaşmak isteyenler, kalburun deliklerinden dökülen çer çöp gibi küme kümedir. Fakat ben bu eğri görüş sahiplerini de düşüncelerinden dolayı mazur görüyorum. Zira içimde, âleme dağıtmak için çok bol ve taşkın bir şefkat hissi var. Halk gönlümü görse, mâbede giren âbit gibi huşuyla irkilirdi. Zira orası yalnız aşktan yapıldı. Taştan topraktan yapılan ibâdetgâhlar bile insana ürperme ve korku verici olursa, aşkın karargâhı karşısında hangi baş eğilmez? Ne çâre ki: “Yan... Fakat tütme!” dedin. Onun için ortada ne alev var, ne de duman... Dünyanın da içi ateş dolu değil mi? Fakat eşip erişilemeyecek kadar kalın bir kabukla örtülü... Öyle ki, o kabuğun üstünde vatan tutan insan orduları, bastıkları bu toprağın bir ateşe dayandığından habersiz, hayat dalgasının çalkantısına göre yaşayıp gidiyorlar... Halbuki o gizli olan ateşin değil tamamıyla dışa vurması, volkanik belirtileri bile, bu toprağın sakinleri için bir âfet, bir fecâat!.. Benim de yangınım içimde kalsın, benim dünyamın ateşini örten satıhta da korkmadan titremeden bir âlem vatan tutsun... Dünyayı topraktan, beni de et ve kemikten ibaret zannetsinler... Eğer yanılıp da onlara gönlüm kitabından bir sahife çevirecek olsam, dudaklarıma söz anlatamayarak, bütün bu gönül kitabını ezbere okuyuvereceğim. Fakat hayır, söylemem... Levzennebî dediğin Aliye’yi Uhud Dağı’na çıkarırlar devşirsin, yeter... Bütün bu sözlerim, sana söyleyeceklerimin mukaddimesi bile değil... (BG, s. 242-244)

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında Cem Bey, Adli’ye gönderdiği mektubun son satırlarını başka bir insana okunmak üzere emanet etmiştir. Mektubun son satırları Cem Bey’in “gizli kuvvetlerle tanışmış bahtiyarlardan biri olan” (YNG, s. 311) biçiminde tarif ettiği Rifâî’ye aittir. Rifâî; “Güneş, bu kadar parlaklığı ile köre fayda veriyor mu? Biz ki hakikat güneşinin karşısında olduğumuz halde onu görmek için gaflet örtülerini paralayamadan karanlıklarda bocalayıp duruyoruz. Halbuki her adımla ademe doğru koşturulan biz, bilmediğimiz sonların tehlikelerine sevkedilmekteyiz. Nihayetsiz bir emel denizinde, hırs ve tamah rüzgârlarıyla şişmiş yelkenimizle çalkana çalkana ecel denizine doğru gittiğimizi olsun bilsek...” (YNG, s. 311-312) demektedir. *İnsan ve Şeytan*’da kızına ait olan bir defteri bulduğunda başka bir his çalkantısı yaşayan Şevket de, “(...) insan ne kadar kötü, ne kadar berbat ve iğrenç de olsa, gene

temizliğe ve ulviyete karşı ruhunda gizli bir hasret, önüne geçilmez bir meyil ve iştihak duyuyor” (İŞ, s. 241) demektedir. Kendini sefâlet içinde gören ancak yine de yüceliğe özlem duyan Şevket; kızının defterindeki ifadelerde, aynı zamanda bir tasavvuf ekolü rehberi olan Ahmed er-Rifâî’ye ait bazı cümleleri okumaktadır. Burada Rifâî, rehberden dolayısıyla tekâmül ve dönüşüm yolundan uzak kalmış kişilere seslenmektedir. Bu kişileri “çaresiz” olarak niteleyen Rifâî, sözü edilen kişilerin Allah’a ve arayıcıyı ona taşıyacak has kulu olan rehberine sevgi hususunda kabiliyetleri olmadığını ifade etmektedir. Diğer taraftan Rifâî’ye göre “bahtsız” oldukları vurgulanan bu kişilerin sevmeye kabiliyetleri olmuş olsaydı, kâmil rehberin cazibesine kapılır ve onunla beraber olurlardı:

Ne aceptir o âdem ki, öleceğini bildiği halde ölümünü unuttur. Dünyadan ayrılacağını bildiği halde ona dayanıp günleri gene ona muhabbetle geçirir. Allah’a döneceğini bildiği halde ondan sapıtıp başkalarına iltifat eder. Kul için gönül rahatı, kimse için kalbinde fenalık, kin ve nefretten bir şey kalmadıkça hâsıl olmaz. Ey bizden uzak olan bîçâre! Eğer sende Allah’a ve hâlis kuluna muhabbet için aradığımız istîdat ve kalp temizliğini bulsaydık, istemesen de seni çeker ve kendimize mâl ederdik. Ne yapalım ki, bahtsızlığın ve istîdatsızlığın seni geri bırakmıştır (A. Rifâî³²⁵) (İŞ, s. 241).

4.3.2.3. Hikâyeler

Ortadoğu kültüründe kıssaların, hikâyelerin, masalların pek çok görevi vardır. Bunlar insanlara huzur verdiği gibi insanları eğitir ve geliştirir. Çoğunlukla ahlâkî öğretiler içerdiğinden ortak kültürel mirasın meydana gelmesinde etkilidirler. Bunlar hem geçmişî anlamaya yardımcı hem de gelecekteki hayat için yardımcı anlatı türleridir.³²⁶ Hikâyeler bazı ince hakikatleri somutlaştırarak idrâke hazır hâle getirirler. Bu yönüyle tahkiyeli anlatılar, ihtiyar bilgenin önemli öğretisi amaçlarındandır. Ayverdi’nin kurgu evrenini mana ve hikmetleriyle doldurup ilgi çekici hâle getiren önemli vasıtalarından biri de hikâyelerdir. İnsanın akli ve ruhi gelişimine katkı sağlayacağı umulan ve içinde ince manaların, latif nüktelerin bulunduğu anlatılar eserde

³²⁵ Bkz: EK. 1, AD.

³²⁶ Kadir Alper, Yasemin Alper “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’nin A’mâk-i Hayâl’inde Robert E. Ornstein’in Sezgi Eğitimi”, *Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/4 Winter 2015, s. 43; Robert E., Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, Çev. Erol Göka- Feray Işık, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 173.

önemli bir yekün oluşturmaktadır. Mutasavvıflar, *Kur'an*'daki kıssaları ya da menâkıb-nâme adı altında din ulularına ait kıssaları kendi ekollerine mensup bağlarını yetiştirme amacıyla yeri geldiğinde kullanmışlardır. Bir tasavvuf ekolünden önemli ölçüde beslenen yazar da kıssa ve hikâyeleri benzer amaçla kullanmış, kıssadan hisse” formülüyle okuyucularına aktarmaya çalışmıştır. Ancak mutasavvıflar, tasavvufun tarihi geçmişi içinde, ihtiyar bilge arketipinde olduğu gibi, anlatıcının, nasihat edicinin kendisidir. Sâmiha Ayverdi'nin eserleriyle oluşturduğu kurgusal evrende ise yazar, kendini arka plana almakta, hikâye anlatıcısı olarak bazen ihtiyar bilge/rehber konumundaki kahramanları bazen de arayıcı- sıradan insan konumundaki roman şahıslarını kullanmaktadır.

Yaşayan Ölü'de Leylâ, Ekmel Haydar tarafından yazılmış bir kâğıdı okur. Bu kâğıtta Meryem ile Cebrâil vak'ası anlatılmaktadır. Kur'ân'da doğruluk ve erdemi ile anlatılan Meryem'e³²⁷ Allah bir gün Cebrail'i insan suretinde gönderir.³²⁸ Meryem, korkarak "Senden, Rahmân'a sığınırım..."³²⁹ der. Romanda ise Leylâ, "Meryem, Cibril'e temessül ederek karşısına çıkan aşktan Allah'a sığınıyor. Ya benim kaçtığım ondan başka nedir?" (YÖ, s. 126) diyerek kaçtığı aşk olduğunu belirtir. Ancak Leylâ, kağıtta yazılı kıssayı okuduktan sonra "hep mi kendini aldatacak, yalan söyleyecek, riyâ yapacaksın? Sen, yüzünü göstermemek için perçemiyle gözlerini örten çocuk gibisin. Çek artık o perçemi yüzünden. Yalanların yeter, îtiraf et ki aşk mukâvemet kırıcı güzelliği ile seni çoktan beri istîlâ etti" (YÖ, s. 126) diyerek şu ana kadar reddettiği aşkı itiraf eder. Meryem ve Cebrail kıssasında Cebrail'in Meryem'e aşkı tanıtmak için geldiği düşünülürse romanda Ekmel Haydar da Leylâ'nın aşk merhalesine yaklaştığına inandığı ve bu kıssanın onun içsel gelişimine katkı sağlayacağına kanaat getirdiği için bu kıssayı onun bulacağı bir yere bırakmıştır. Romanda, *Kur'an*'dan alıntılanan kıssada

³²⁷ "Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilah olabilirler?) İki de yemek yerlerdi. Bak, onlara ayetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar." (Mâide, 5/75)

³²⁸ "Ey Muhammed!) Kitapta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştin. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü." (Meryem, 19/16-17),

³²⁹ *Kur'ân*'da Meryem sûresinde; Meryem ile Cebrail arasında geçen diyalogda; "Meryem, "Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)" dedi. (Meryem, 19/18). "Cebrail, "Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim" dedi (Meryem, 19/19).

Meryem'in saflığı, temizliği, Yaradan'a sığınması ile Cebrail'in Rahmanın ruhundan³³⁰ gibi olduğundan söz edilmesi, Leylâ'nın gönlünde aşkı uyandırmış ve farklı bir bilinç düzeyine erişmesine yardımcı olmuştur:

Meryem, yıkanmak için gözden uzak bir yer arayarak, Beytü'l-Mukaddes'e gidiyor. Fakat çıplak olduğu sırada, karşısında Cebrâil'i, hârikulâde güzel bir erkek olarak görünce korkuyor ve: "Senden Tanrı'ya sığınırım, onu tanıyan bir kul da olsan senden Tanrı'ya sığınırım" diye haykırıyor. Cebrâil, Meryem'in kendisinden çekindiğini görünce: "Beni yabancı kıyas edip gayp âlemine ilticâ neden Ey Meryem?" diyor. Benim karargâhım gayp cihânındadır; yoksa bu gördüğün, aslı hüviyetim, hakiki şeklim değildir. Sana bu güzel çehre, bu mevzûn kâmetle görünmüş olmam, benimle ülfet ve ünsiyetin içindir. Ben müşkül bir nakış, bir acîb ve latif şeklim. Göze görünen güzelliğim ve letâfetim dolayısıyla hilâlim; gönüllere hulûl eylediğim cihetle de hayâlim. Ben bedende sârî ve gönülde cârî olmaya kâdirim. Sen nereye kaçsan ve ilticâ etsen, hayâlim seninle beraberdir; yalnız seninle olmayan hayal, bir ârizî hayaldir ki o, yalancı sabah gibi geçicidir. İşte sen Tanrı'ya ondan sığın, ondan kaç, çünkü o, geçici ve fenâ bulucudur. Halbuki ben Rahmânın rûhundan, subh-ı sâdık, hakiki sabah aydınlığı gibiyim. Şûlem etrafında gece karanlıkları dolanmaz. Beni gecenin karanlığı ve şeytanın hilesi zannedip ürkme. Benden ona ne cihetle ilticâ ediyorsun? Ben o ilticâgâhın nigârı nakşiyim. Ben o sığınağım ki belâ ve darlık zamanında gayp âlemine sığındığın vakit seni o belâ ve müzâyakadan kurtarırım. Sığındığın nefis aslında benim. Senin benden Rahmân'a sığınman, kendi varlığında ona ilticâ etmen gibidir. Çünkü ben sende ruh ve akıl gibiyim" (YÖ, s. 125-126).

Doğu kültüründe ve edebi ürünlerde; "aynü'l-hayât, nehrü'l-hayât, âb-ı câvidânî, âb-ı zindegî, hayat kaynağı, hayat çeşmesi, bengi su, dirilik suyu, bazan da Hızır ve İskender'e atfen âb-ı Hızır veya âb-ı İskender vb. çeşitli isimlerle anılan"³³¹ âb-ı hayât, insanı canlandıran, sonsuzluk kazandıran bir efsanevi su olarak görülmektedir.³³² Jung'a

³³⁰ "İrzini korumuş olan kadını da (Meryem'i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üflemiştik. Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık." (Enbiyâ, 21/91)

³³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Âb-ı Hayât Maddesi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1988, I, 1.

³³² İslâmî kaynaklı bazı hikâyelerde âb-ı hayâtı arayan üç kişiden söz edilir. Bunlardan ikisi, âb-ı hayâtı içerek ebedi yaşamı elde ettiği, diğersinin ise içmeden döndüğüne inanılır. Bu kişiler: İlyas, Hızır ve İskender-i Zülkarneyn'dir. *Dâ'iretu'l-ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, (Ed. Kâzım

göre âb-ı hayât, tüm katı maddeleri eriten, sıvıları pıhtılaştırır ve cana can katandır. Hızır'da üstün bilgeliği simgeleyen, bilgelikle uyuşan, aklın ötesindeki bir davranışı sergilemektedir. Jung, tasavvufta adından sıkça söz ettiren Hızır'ın Kehf (Kehf, 18/60-82) suresinde³³³ geçtiğini belirtmektedir. Jung, bu surede geçen kıssanın dönüşüme uğrama kabiliyeti bulunan bir arayıcı için değerli olduğunu belirtmektedir. Sözü edilen kıssada geçen balığın canlanmasını sağlayan bir damlalık âb-ı hayâttir. Bilinmeyen bir yerden ya da hiç olmayacak bir kaynaktan çıkan, dönüşen ve ölümsüzlüğü elde eden balık; “kahramanın doğuşu” motifi olarak da değerlendirilmektedir. Jung'a göre balığın denizin derin karanlıklara yol alışının “yaşam kaynağının karanlıklarda olduğu” görüşünü doğruladığını düşündürmektedir. Hızır'ın da bir mağarada yani karanlıklarda dünyaya gelmesi, öz benin bir simgesi olabileceğine işaret edebilmektedir. Jung'a göre Musa peygamber, Hızır'ı bir üst(ün) bilinç olarak görerek ondan rehberlik beklemiş olabilir. Jung, bu kıssanın inançlı bir insan için Yaratıcının hikmetinden sual olmayacağını bir göstergesi olduğunu belirtmektedir.³³⁴ Aynı zamanda “Hızır, yalnızca yüce bilgeliği değil, bilgelik olmasına rağmen insan aklının ermeyeceği davranışları da temsil et[mektedir]”.³³⁵ *Son Menzil*'de bir varlığın dönüşümünün, ölümsüzlüğünün simgesi olarak görülen âb-ı hayât ile Hızır olayına telmih yapılmıştır. Romanda Ali Feyyaz; “Bu su ve toprak karanlıklarını geçtikten sonra gördüm ki hem Hızır hem âb-ı hayat ben imişim” (SM,s. 151) diye kendini tanımlamaktadır. Buna göre, su ve toprak karanlıklarından yaşamın kaynağına ulaşan Ali Feyyaz; âb-ı hayât sırina erdiğini ve bir farkındalık içerisinde üst(ün) bilinç düzleminde bulunduğunu ifade etmektedir.

Mûsevî-yi Bojnordî), 1369 hş., Tahran, I, 37; Ahmed Şâmlû, *Kitâb-i Kûçe*, 1385 hş., Tahran, I, s. 118; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, 2000, İstanbul, s. 184; Ahad Emirçupani, “Farsça Deyim ve Atasözlerinde Âb-ı Hayât ve Türk Edebiyatına Yansımaları”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 37, 2008, Erzurum, s. 196.

³³³ Jung'un sözünü ettiği kıssa, Kehf sûresinde geçmektedir: “Hani Mûsâ beraberindeki gence şöyle demişti: “İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım, ya da uzun zaman gideceğim.” (60) Onlar iki denizin birleştiği yere varınca balıkların unuttular. Balık denizde yolunu tutup kayıp gitti. (61) Oradan uzaklaştıklarında Mûsâ beraberindeki gence “Öğle yemeğimizi getir, bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük” dedi. (62). Genç, “Gördün mü! Kayaya sığındığımız sırada balığı unutmuşum. –Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu- Balık şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti” dedi. (63) Mûsâ: “İşte aradığımız bu idi” dedi. Bunun üzerine tekrar izlerini takip ederek gerisin geri döndüler. (64) Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik. (65) (Kehf, 18/60-65). Ayrıntılı bilgi için bkz. (Kehf, 18/66-82).

³³⁴ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 350-354.

³³⁵ Jung, *Dört Arketip*, s. 71.

Mesihpaşa İmamı'nda Hâlis Efendi, bir değişim sürecinin içerisine girdiğini fark etmektedir. Yıllar önce dinlediği bir masaldaki olaylarla da kendi yaşadıklarının ilginç bir şekilde örtüştüğünü anlayan Hâlis Efendi, böylece değişim ve tekâmülün önemli etkenlerinden olan tefekkür dünyasına girmiştir. Yıllar önce dinlediği ve hafızasına kaydettiği masal ile yaşadıklarını bağdaştırma bu tefekkür kabiliyetinin bir ürünü olarak görülmektedir. Netice itibarıyla masalın fantastik dünyasında yakışıklılığı (cemal) öne çıkarılan bir delikanlıya âşık olan ve şirin bir hayvanın postuna giren peri kızının tekrar hayvan olmayıp insan olarak kalması (dönüşüm) anlatılmaktadır. Burada aşkın dönüştürücü ve tekâmül ettirici yönü anlatılmakta hayvaniyetten insaniyete geçiş vurgulanmaktadır. Hâlis Efendi de başına gelen olaylar neticesinde farklı bir kimliğe bürünmüş ve eski kimliğini bir post gibi sırtından atma gereksiniminin farkına varmıştır:

İstediği zaman kuzu, istediği zaman ayın on dördü gibi bir dilber olarak gezen bir peri kızı, derisinden soyunup nazlı nazlı salınarak dolaştığı günlerden bir gün, kendisini uzun zamanlar takip edip esrarını öğrenmiş olan bir civan tarafından, içinden çıktığı postu ateşe atılıp yakılınca; bir daha kuzu olamamış ve kendisini hayvanlıktan kurtaran delikanlıya bağlanıp kalmış. Muhakkak ki, kendisi de böyle bir kaza ile ikinci hüviyetini kaybetmiş ve bambaşka bir adam olmuştu. Amma varlığını çalıp ateşe veren el kimin eli idi? Meğer bütün ömrünce sırtında taşıdığı bu kaftandan kurtulmaya ne kadar muhtaçmış da bunu şimdi şimdi fark edebiliyordu. (Mİ, s. 188).

Adlî, anlattığı hikâye ile gönül âlemindekileri elle tutulur gözle görünür hale getirmeye çalışmaktadır. Bir çeşit akla yakınlaştırma ya da somutlama denilebilecek bu yöntemle hikâyede geçen olaylar ve kişiler üzerinden Adlî'nin dünyasındaki ince hakikatlerin anlaşılır hale gelmesi sağlanmaktadır. Buna göre; Adlî, *Kur'an*'da anlatılan Sâlih Peygamber kıssasının yaşandığı Medâyin'de geçen bir hikâyeden söz etmektedir. Sâlih Peygamber, çok çileli bir iklimde, yine pek çok meşakatlere katlanmış bir peygamber olarak bilinmektedir. Hikâyede; vaktiyle, hayat şartlarının zorlu olduğu yakıp kavurucu çöl iklimi ve anlayışsız insanlar içerisinde rehberlik görevini yapmaya çabalayan Sâlih Peygamber ve kavminin yaşadığı topraklardan “mecburen” geçmekte olan bir kabile bulunmaktadır. Yolculuk esnasında yaşananların anlatıcı üzerindeki izlenimleri ve yine onun tarafından ifade edilişi hikâyenin ana fikrini oluşturmaktadır.

Adlî, hikâyeyi “Mecbure” isimli aşkına anlatmaktadır. Bu çerçevede dünya çölüne istek ve irade dışında “mecburen” gelen insanın, kendisini sarhoş eden dünyevî etkilere karşı varlık elbisesinden soyutlanarak karşı koyabileceği iletisi verilmektedir. Sözü edilen hikâyede dikkati çeken kavramlar: mecburiyet, yolculuk, sıkıntı-çile, aşk ve varlık kavramlarıdır.

Kâfilemizin Medâyin-i Sâlih'ten geçmeye mecbur olduğu bir yolculuktayız. Hava sıcak, çöl sanki yekpâre bir ateş. Fakat beni yakmıyor. Gâliba çok derin sularda yaşayan mahlûkların içten dışa yaptıkları mukâbil tazyik gibi, bende de bu yaman ateşe meydan okuyan derûnî bir mukâvemet çarkı dönüyor. Herkes geçtiğimiz çöl için: “Cehennem, yanıyoruz!” derken, kendi kendime: “Benim ateşimin yanında bu bir kıvılcım.” diyorum. Evet kendi kendime diyordum; zira bende olanı belli etmemek için, hatta kendimle bile konuşmaktan korktuğum anlar pek çoktur. Hikâyemi anlatayım derken gammazlık edip içime daldım. Bu, elimde olmayan fenâ bir huyumdur. Çobanı dalgın bularak uzak otlaklara kaçan âvâre bir sürü itâatsizliği. Fakat şu da var ki, toprağın ihtiyacından ötürü yağın yağmur, bu ihtiyaca fazla gelirse taşıp sel olmasına kimse mâni olamaz... (YNG, s. 304).³³⁶

İnsan ve Şeytan'da yazar, roman kahramanı Şevket'in çocukluğundan bir hatırayı aktarırken Tâhâ suresinde geçen bir ayetten söz etmektedir. O dönemlerde bu ayetin anlamını yarı anlar yarı anlamaz bir şekilde ezberleyen Şevket; özellikle “fahle na'leyke, inneke *bilvâdil* mukaddesi tuvâ”³³⁷ (İŞ, s. 60) kısmından etkilenmekte neredeyse ölüme benzeyen bir cansızlık durumunda kendini hissetmektedir. Romanda ayetin manasından yine habersiz olan ve henüz onu idrak seviyesinde bulunmayan Şevket'e bu ayet; “... yâ Mûsâ ben Allah'ınım, ayaklarından nalınlarını çıkar çünkü vâdî-i mukaddestesin.” “Yani dünya ve ahreti, cisim ve ruh kayıtlarını kalbinden at, çünkü huzurumdasin” (İŞ, s. 60-61) şeklinde açıklanmaktadır. *Mesihpaşa İmamı*'nda ise sarhoş olarak bilinen Tahir, “...baştan ayağa bir başka insan olmuş, üstüne geçen ateşten gömlek[le] yakıp kül etmediği bir zerresi [kalmamıştır]” (İŞ, s. 224). Bununla beraber bir içsel dönüşüm sağlayan, “[h]erkesi kendi aslî vazîfesi ve istîdâdı çevresinde

³³⁶ Hikâyenin devamı için bkz: EK. 1, AD.

³³⁷ Romanda geçen ilgili ayet *Kur'an*'da şöyledir: “Şüphesiz ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.” “Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.” “Şüphesiz ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.” (Tâhâ, 20/12-14).

hoş gö[en] ve hilkatın kanunlarına sırlarına kafa tutmanın beyhudeliğine inan[an]” (İŞ, s. 224) Tâhir, bir nevi vâdî-i mukaddes olarak görülen sırlar âlemine rahatlıkla girip çıkabilmekteyken, Hâlis Efendi'nin o zamana kadar okuyup da anlamadığı *Kur'ân*'da, Mûsâ'nın gördüğü ateşin yanına gelmesiyle; “Nalınlarını çıkar, çünkü vâdî-i mukaddestesin! nidâsı bir ihtar, bir edebe davet değil; “Sen ki vâdî-i mukaddestesin, iki dünyayı da gönlünden çıkar, benden başka Allah yoktur, sade bana tap!” (MÎ, s. 224-225) anlamına geldiğinin, bu âleme girebilmek için her şeyi dışarıda bırakmak gerektiğinin yavaş yavaş bilincine varmaktadır. Musa peygamber, Medyen'den Mısır'a giderken yolda bir ateş görür. Ateşin yanına gidildiğinde nelerle karşılaşacağı belli değildir. Görülen ateş, bir ümit ışığı olabileceği gibi aleyhte bir duruma da neden olabilir. Musa peygamber, ailesini ateşin yanına götürmeyerek onu beklemelerini ister. Ümit ve endişesini dile getirir. Ateşin yanına gittiğinde Yaratıcının kendisine seslenişini duyar.³³⁸ *Ateş Ağacı*'nda da Musa peygamberin yukarıda anlatılan kıssasına telmihte bulunmaktadır. Juliette, Musa peygambere Yaratıcının ateş suretinde görünmesini, Musa peygamberin ateşe olan ihtiyacına bağlamaktadır. Juliette, daha önceden bildiği anlaşılan bu vakayı yeni idrak ettiğini belirtmektedir. Juliette'ye göre Musa peygamberin yaşadığı hikmet ile kendisinin yaşadığı macera arasında bir ilişki bulunmaktadır. Juliette'ye göre Yaratıcı ona talebi suretinde görünmeseydi, Musa peygamber oraya, bu kadar şevkle koşup gitmeyecekti. Musa peygamberin yaşadığıyla kendi durumunu bağdaştırmaya çalışan Juliette, kendisinin de yakıcı bir aşka ihtiyaç duyduğu anda talebini insan suretinde gizlenmiş görerek ona koşmuştur:

Vâdî-i Mukaddes'te Mûsâ'ya, Allah'ın niçin ateş sûretinde görüldüğünü şimdi anlıyorum. Mûsâ'nın o zaman ateşe ihtiyâcı vardı. Zira doğurmak üzere olan zevcesine ateş lâzımdı. Mûsâ, karşıdan beliren ateşe doğru gittiği zaman³³⁹, bunun bir ağaç, bir Ateş Ağacı olduğunu gördü ve ağacın: “Ben senin

³³⁸ Saîd Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Kardelen Yayınları, Konya, 2013, S. 51-57. (Mûsâ) Ateşe varınca ona şöyle seslenildi: “Ateşin başındaki de çevresindekiler de kutlu olsun! Âlemlerin Rabbi olan Allah eksikliklerden uzaktır.”. “Ey Mûsâ! Gerçek şu ki, ben mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ım.” (Neml, 27/8-9)

³³⁹ Hani bir ateş görmüştü de ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm, yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum” demişti. (Tâhâ, 20/10); Hani Mûsâ ailesine, “Ben bir ateş gördüm, ondan size bir haber, yahut ısınasınız diye bir kor ateş getireceğim” demişti. (Neml, 27/7); Mûsâ süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafında bir ateş görmüş ve ailesine, “Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm, (oraya gidiyorum). Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm” dedi. (Kasas, 28/29)

Allah'ınım”³⁴⁰ dediğini duydu. Belki de Allah ona böylece talebi sûretinde görünmeseydi, Mûsâ oraya, bu kadar şevkle koşup gitmeyecekti. Bu hikmetin benim mâceramla sıkı bir münâsebeti var. Ben de büyük ve yakıcı bir aşkla şiddetle muhtaç olduğum gün, talebimi insan sûretinde gizlenmiş görerek ona koştum ve atıldım. İşte bu hengâmededir ki insan aşkıyla Allah aşkını birbirine karıştırdım, bir bardak suyu denize döktüm (AA, s. 172).

Ateş Ağacı romanında meşhur bir fil hikâyesi anlatılmaktadır. Hikâyede daha önce fil görmemiş kişilere karanlıkta el yordamıyla anlamaya çalıştıkları fili tarif etmeleri istenmektedir. Kişiler, filin hangi uzvuna dokunuyorlarsa ilgili uzuv üzerinden fili tarif ederler. Gerçek durum, gün ağardığında ortaya çıkar ve filin hakiki mahiyeti bu şekilde anlaşılır. Roman içinde anlatılan kıssa üzerinden hayatın ne olduğu somut bir biçimde ortaya konmaya çalışılmaktadır. İnsanların hayatı algılayışlarının farklı olduğu vurgulanan kıssanın sonucunda hayatın; kimine göre karanlık, kimine göre yürünmesi oldukça zor olan dikenli bir yol, kimine zevkli, kimine de işkenceli bir süreç olduğunun sanıldığı ifade edilmektedir. Ancak kıssayı yorumlayan ve kıssadan bir çeşit hisse alan ve çevresindekilerin de alması için uğraşan Cemil Bey'e göre hayat bunların hiçbiri değildir. Hayatın gerçekte ne olduğu gün doğduğu zaman anlaşılacaktır. Burada güneşin doğması doğal bir gerçekliktir ve adet olduğu üzere güneş, belirli bir zamanda doğar ve batar. Bu misalden hareketle karanlıkta kalan gerçeklerin de belirli bir zamana kadar bilinmezliklerini koruyacağı ancak güneşin doğduğu vakit olan bilme ve anlama zamanı geldiğinde ise açıkça tanımlanacağı sonucu çıkarılmaktadır:

İzzet Efendi hayatı karanlık bir yola benzetmekte ve hiç kimsenin zandan kurtulamayacağını söylemekte haklı idi. Evet hayatın yalnız ışıksız cephesini görenler ve zulmette olanlar için bu ifade çok doğru. Hani meşhur hikâyedir, hiç fil görmemiş birkaç kişiyi karanlıkta bir filin yanına sokmuşlar. Bunlardan her biri, hayvanın bir tarafını yakalamış ve elleriyle yoklayarak hükümlerini vermişler. Kulağını tutan, fil bir yelpazeye benziyor; dişlerini tutan, fil boruya benziyor; gövdesini tutan, fil muazzam bir kayadan ibaret, demiş. Halbuki gün ağarıp da hakikat meydana çıkınca, her birine, kanaatlerindeki isabetsizlikten

³⁴⁰ “Şüphe yok ki, ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.”. “Ben seni (peygamber olarak) seçtim. Şimdi vahyolunacak şeyleri dinle.”. “Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl.” (Tâhâ, 20/12-14)

gelen mahcûbiyet yükü kalmış. İşte hayat ve dünya görüşü telakkisi de, onu yalnız bir cepheden mütâlaa edenler için dâima yanlış neticeler verir. Kimi karanlıktır, kimi dikenli taşlıdır, kimi zevklidir, der. Kimi ise hayatı sonsuz bir çekişme ve işkenceymiş zanneder. Halbuki hayat ne odur, ne budur. Onun manasını kavramak için, günün doğmasını beklemek lâzımdır. (AA, s.72)

Tekâmül sürecinde rehber, arayıcıya yeri geldikçe telkin ve nasihatlerde bulunmaktadır. Hikâyeler üzerinden de verilen bu telkinlerden biri de insanın yaptığı ne olursa olsun kendisine bir şekilde geri döneceği bilincinin kazandırılmasıdır. Bu bilinçle hareket eden arayıcı işlerinde dengeli ve ahlakî olmaya gayret eder. *İnsan ve Şeytan* romanında da insanın yaptıklarının yine bir şekilde kendine dönüşünün olacağı savı, hayatın olağan gerçekliğinin sınırlarını zorlayan, fantastik denilebilecek bir kıssa ile ifade edilmektedir:

Agyos Teodoros isminde uyanık bir ihtiyar, Avram isminde bir Yahûdiden ödünç para almış ve az zaman sonra da vâdesi gelen bu parayı bir derenin suyuna teslim ederek Avram'a göndermiş. Lâkin Yahûdi parayı aldığı halde inkâr etmiş. Alacaklısını iknâ edemeyeceğini anlayan ihtiyar Teodoros, nihayet çaresiz kalarak: Haydi, demiş, filan yere gidelim ve işin hakikatini İsa'dan soralım. Bezirgân râzı olmuş, bir dağ başına gitmişler ve keyfiyeti yüksek sesle sordukları zaman, boşluklardan gelen bir ses : "Aldı, aldı!" diye cevap vermiş. İşte bu ses, ihtiyar adama, aksisedâ ismini verdiği kiliseyi kurdurmuş. Mamâfih, hilkat, bu cevâbı yalnız hilekâr Avram'a vermez. Dünya denen kubbenin altında aynı kânundan dışarı kalmış tek fert yoktur. İyi, kötü her fiilin bir aksi vardır ki er geç bunu duymak çaresizdir (İŞ, s. 104-105).

4.3.2.4. Rüyalar

Tasavvuf kültüründe rüyalar, arayıcının mânevi yolculuktaki durumunu ortaya koyan göstergelerden biri olarak değerlendirilmektedir. Rüyaların sembolik bir dili olduğuna inanan sûfilere göre rüyalar; görünen, müşahede edilen fiziki âlem ile arayıcının mânevi hâlinin göstergesi olan misâl âlemi arasında bir bağ teşkil etmektedir. Eserlerinde rüya motifini yeri geldikçe kullanan, rüyanın bireye özgü psiko-teolojik ilgilerini bilen Ayverdi, bu motifi romanlarında kendine özgü bir kurgu içinde ele almaktadır. Tasavvufta rehber, sâlik/arayıcı konumunda olan kişiye rüyalarını sorar ve onların anlattıkları rüyalandaki sembolik dili çözerek mânevi rehberlik yapmaktadır. Romanların kurgusal dünyasında da kendini anlatıcı kimliği ile örten yazar, tasavvuftaki

rehbere benzer bir yaklaşımı da rüyaların anlatıldığı bölümde yine aynı biçimde örtmekte, arka plana almaktadır. Diğer bir söylemle; rüyaya konu olan hakikatler, yazarın üslupsal tercihiyle hâkim bakış içerisinde neden- sonuç bağlamında okuyucuya aktarılmaktadır. Burada bir nevi rehber işlevi gören yazardır. Rehberin hedefi ya da daha belirgin bir tanımla hedef kitlesi ise hakikatte arayıcı ile özdeşleştirilen okuyucudur.

Rüya, insanın ruh halini yansıtan aynı zamanda bazı görüşlere göre de olgunlaşmasına yardımcı olan olgulardan biridir. Ornstein'e göre insanın yaşamında uyuyarak geçirdiği üçte birlik bölüm, kendini keşfetmesi için bir fırsattır.³⁴¹ Von Franz, Jung'un pek çok kişinin en az seksen bin rüyasını incelediğinde bütün rüyaların rüyaları görenlerin hayatlarıyla farklı derecelerde ilişkili olduğunu değil, aynı zamanda bunların geniş bir psikolojik faktörler ağının parçaları olduğunu fark ettiğini belirtmiştir. Aynı zamanda Jung, bunların bir bütün olarak bir kurguyu izler gibi göründüğünü saptamış ve bu kurguya da 'Bireyleşme Süreci' adını vermiştir. Rüyaların insanların aslında hayatları boyunca farklı sahneler ve imgeler üretseler de zamanla insanın düş yaşamının bir görünüp kaybolan ama sonrasında yeniden ortaya çıkan bazı hususiyetleri vardır. Rüyaların bu hususiyetlerinin uzun bir süreçte incelendiğinde zor farkına varılan bir ruhsal gelişim ve bireyleşme sürecini ortaya çıkaran bir yönlendirici eğiliminin olduğunu göstermiştir. Bu durum insanı giderek olgun bir kişiliğe götürebileceği gibi olgunlaşma sürecinin de Von Franz, neredeyse her insan için de mümkün olabildiğini belirtmiştir.³⁴² Bu yönüyle rüyalar, insanın ruhsal gelişim sürecine katkı sağlayan unsurlardan biri olarak nitelendirilebilir. Arayıcının farklı bir bilinç düzeyine ulaşmasında yadsınamayacak işlevi olan rüyalar için *Aşk Budur*'da Hamza'nın gördüğü rüya önemlidir. Burada Hamza, rüyayı gördüğü ancak anlamlandıramadığı dönemdeki bilinç düzeyi ile rüyasının anlamını idrak etmeye başladıktan sonraki bilinç düzeyi arasındaki fark yönüyle dikkati çekmektedir. Ayverdi'ye göre Hamza; "... bir diyar garibi... O da bu yolda yardıma ve nura muhtaç bir zavallı... Hatta unsurî zaafına mukayyet olmuş basit mahlûk" (AB, s. 48) tur. Hamza, Meryem'i yaşamının tek odak noktası hâline getirdiği bu süreçte, rüyasında bir el; yıldızları işaret ederek "Bak sevgilin kimin sesinde!" (AB, s. 63) demektedir. Bu rüya; Meryem'in kalben Hamza'ya

³⁴¹ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 165.

³⁴² Von Franz, *Bireyleşme Süreci*, (*İnsan ve Sembolleri* içinde), s. 160-161.

bağlı olmayışı gerçeğini yansıtmaktadır. Uzun bir süre rüyasındaki elin kime ait olduğunu anlamaya çalışan Hamza, bu meçhul elin “hayatın, hilkatın manasını ve sırrını öğreten, onu şuarsuzluk karanlığından, bilgi ve hakikat fecrine kavuşturan Yusuf” (AB, s. 267) a ait olduğunu fark etmiştir. Hamza’ya göre Meryem ile Yusuf’un aşkları; ezelde kararlaştırılmış, kendisine rüya olarak bildirilmiştir. Hamza’ya göre Yusuf’a ait olan bu el, son derece masumdur ve Meryem, Yusuf’un aşkı için yaratılmış bir vücuttur. Romanda Meryem’in Yusuf’un aşk mahşerine (ölüme) uçup gittiğini gördüğü son anında Hamza’nın “İşte, aşk bu imiş, canını aşka vermişti” (AB, s. 271) demesi, onun farklı bir bilinç düzlemine ulaştığını sezinetmektedir.

Fromm, Sibylla’ın “Kimileri eğitimle aydınlanır, kimileri ise rüyalarıyla” sözünden yola çıkarak insanın uyanık ve uyku halindeki aydınlanmasından söz etmektedir. Fromm’a göre uyanıkken elde edilen bilgiler, bir eğitmen tarafından, uyku esnasında edinilen bilgiler de Yaratıcı tarafından verilmektedir. Rüya aracılığıyla ulaşılan aydınlanma; genç-yaşlı, zengin-fakir, kadın-erkek, vatandaş-yönetici, şehirli-köylü tüm insanlara açıktır. Bu tür bir aydınlanma, herkesin anlayabileceği bilgileri kapsamaktadır. Her yerde kullanılabilir ve bir baskıya uğramadıkları için bu bilgiler kutsaldır. Aynı zamanda insan olmayı zorunlu kılan uyku; yaşamanın bir gereği olmaktan çıkarak insanın daha iyi bir yaşam sürmesini öğreten, insanı mutlu kılan bir süreçtir.³⁴³ Rüyanın insanın tekâmülünde bir araç olduğu yönünün fark edilmesi ve ona göre kullanılmasının insan yaşamının uyku dışında kalan bölümlerinin zenginleşmesine olanak sağlayan psikolojik ve kültürel mekanizmalar sınırlı kalmaktadır. Ancak bazı kültürlerde rüyaların içine aktif bir şekilde girilebilmeyi olanaklı kılan teknikler geliştirilmiştir. Bunlar: Rüya bilinciyle iş görme, rüya görmeyi eğitme ve kendi toplumsal yaşantılarına katabilme teknikleridir. Bu kültürlerde özellikle rüyaların yorumlanması, eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir.³⁴⁴ Chittick’e göre rüyaların tabir edilmesi pek çok insan tarafından bilinmektedir. Aşmak, kat etmek anlamlarında kullanılan “tabir” sözcüğü b-r kökünden türetilmiştir. Rüyanın duyuya ve dışa ait suretini aşarak suretin perdelediği manasını yorumlayan kişiye de muabbir denmektedir. İbn Arabî, bir hadiste; “Rüyamda bana bir tas süt verdiler, kana kana

³⁴³ Erich Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, Çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten, Arıtan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 131-132.

³⁴⁴ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, 2003, s. 165.

içtim; öyle ki tırnaklarımdan süt sızıyor gibiydi. Kalanı Ömer'e verdim" Hz. Muhammed'in bu rüyayı yorumlaması istenildiğinde, onun ilim olduğunu belirttiğini ifade etmektedir.³⁴⁵ Merter'e göre rüya, zamansızlık ve mekânsızlık boyutlarıyla ilgili olduğundan ileriye yönelik iletiler taşıyabilmektedir. Rüya; konusunun ne olduğuna bakılmaksızın doğru bir şekilde tabir edildiği takdirde ders niteliği taşımakta ve nefis katlarında yükselmesine olanak sağlamaktadır. Aynı zamanda insanın kimi zaman alt, kimi zaman üst bilinçdışını aydınlatarak nefsanî varlık katlarını yansıtmaktadır.³⁴⁶ *İnsan ve Şeytan*'da Ayverdi, rüyaların gören kişi tarafından önemsenirse de önemsenmese de içeriğinde bir anlam barındırdığını ve arayıcının gördüğü bir rüyanın yıllar sonra anlam kazandığını göstermeye çalışmaktadır. Romanda insanın rüyasında hiçbir şeye müdahale edemeyen, şuuruna ve düşüncelerine söz geçiremeyen bir komumda bulunduğu ortaya konmaktadır. Yazar; roman kahramanının gördüğü rüyayı, anlatı içinde bir başkasına yorumlatmıştır. Romanda rüyalara pek fazla itibar etmeyen, pek fazla da rüya göremeyen Şevket, yıllar önce gördüğü bir rüyayı hatırlar. Şevket, bu rüyasını onu çocukluğundan itibaren tanıyan Şekerpâre Kalfa'ya anlattığında Kalfanın endişelendiğini görür. Bu endişeyle beraber cahil bir zihniyetin kuruntusunu da tahrik ettiğini düşünerek böyle şeylere inanmadığını söyler. Ancak Kalfa; "İnanmamak, kazayı defetmez ki oğlum... Burada olan şeyler, öteki dünyada kararlaştırmış olan şeylerdir. Allah'a yalvar da, kendi elinle kendi bucağını yaktırmasın! Ben bundan sekiz sene evvel Paşa Efendi ile Hanımefendi'nin iki ay ara ile öleceklerini görmüştüm de hâlâ unutamıyorum. Böyle şeylere omuz silkip geçmek korkuludur, duâ etmeli, yalvarmalı... (İŞ, s. 246) şeklindeki yorumu ve Şevket'in cahil olarak tanımladığı kadının bir müddet sonra paşa ile karısının dediği fâsılalarla öldüğünü görmesi, Şevket'in gayba karşı umursamaz düşüncelerini ortadan kaldırmaya yetmiştir. Şevket, daha sonraları her ne kadar Kalfa'nın sözlerini daha bir dikkatle dinlese de hayvânî hislerine olan mağlubiyeti rüyasını yeniden yorumlanmaya ihtiyaç bırakmamıştır:

Ben rüyâlara inanmadan büyüdüm; esasen pek de rüyâ görmem. Yalnız İsmet'le yeni evlendiğim zaman, onu karanlık, silik, müphem bir boşlukta görmüştüm. Her zaman canlı, azimkâr ve dayanıklı olan bakışları gevşemiş,

³⁴⁵ Chittick, *Süfi'nin Bilgi Yolu*, s. 155-156; Aynı eserde sözü edilen hadis, El Buhari. El Sahih, (İlim 22), Metabi el Shu'ab, 1378/ 1958-59; Muslim, El Sahih, (Fezâil-i Sahabe 16), Matbaa Muhammed Ali Sabih, Kahire, 1334/1915-16.

³⁴⁶ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, s. 327.

gözlerimin içine hüznle, âdeta yalvarır gibi bakıyordu. Vuzuhla gördüğüm yalnız yüzü idi; vücûdunu, boşluğun esmer ve dumanlı rengi içinde erimiş gibi göremiyordum. Karımın bu manası değişmiş yüzüne hayretle bakarken, birdenbire sanki boşluğun, o esmer, sisli boşluğun doğuruverdiği bir başka baş, gelip onun yanında durdu. Bu da bir kadın başı idi; genç ve güzel! Ben bu şaşkınlık içinde iken yanımda, tanımadığım, daha doğrusu sesini duyup yüzünü göremediğim üçüncü bir şahsın mevcûdiyetini hissettim. Bu yeni gelen, elime bir ateş verdi ve bana doğru uzanan eli: “Hangisini tercih edersin?” der gibi, her iki başı birden işâret etti. Rüyâların esrarlı şuursuzluğu ile kararsız, düşüncesiz, ateşi karımın yüzüne değırdirdim. Bir anda gözlerini gözlerime dikmiş olan mazlum başı karardı, kayboldu ve ben hayrete bile vakit bulamadan, tercih ettiğim öteki genç ve güzel başın, akıl almaz derecede çirkinleşmiş, iğrenç ve berbatlaşivermiş olarak bana baktığını gördüm. Korku ve ızdırapla kaçmak isterken, birdenbire etrâfım aşılmaz, geçilmez duvarlarla çevriliverdi, her geçen sâniye ile biraz daha çirkinleşen hayalle yapayalnız kaldım. Karımın ve elime ateş veren gölgenin kaçtıkları yeri dehşet ve feryatla koşup ararken de kendi korkunç sesimle uyandım (İŞ, s. 245).

Rüyalar, tıpkı insanın içinde yaşattığı bir kâhin gibidir. Her yerde insanı izler. Kimse ona baskı uygulayamaz. Bu imkânsızı gerçekleştirmeye çalışan da Yaratıcı’ya karşı gelmiş demektir.³⁴⁷ Vaughan-Lee’ye göre rüyalar, insanın kendisini içinde görebileceği aynalara benzer. İnsanın içinde barındırdığı, sakladığı benliğini yansıtır; gerçek yüzünü rüyalarla ortaya çıkarır. İnsan rüyaları yaşar, izler, ancak onlara müdahale edemez. İnsan uyandığında rüyalarından içeri girebileceği bir menfez bulabilir, rüyalar bir yol gösterici konumunda olabilir.³⁴⁸ Rüyaların kimi zaman yol gösterici olabileceğini ileri süren araştırmacıların savlarına paralel olarak Ayverdi de romanında rüya âlemini gizemli bir dünyayı gösteren pencere olarak tasvir etmektedir. Ancak vücudun karanlığı, yoğunluğu, yazarın romanda sözünü ettiği sırlı âlemin gerçeklerinin görülmesine engel teşkil etmektedir: “O rüyâlar ki sırlı bir cihânın penceresidir; fakat vücudumuzun karanlığı ve kesâfeti o şeffaf cama bile tesir ederek bir perde olmuş ve bizi, görülecek nice hakikatlerden mahrum bırakmıştır (AA, s.84).”

³⁴⁷ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 132.

³⁴⁸ Alper - Alper, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’nin A’mâk-i Hayâl’inde Robert E. Ornstein’in Sezgi Eğitimi”, s. 36; Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı / Sûfîlerin Rüya Çalışmaları Ve Ait Olma Psikolojisi*, s. 10.

Uyumak ve uyanıklık, varoluşun iki zıt kutup noktasıdır. İnsanın uyanıkken ki görevi “hareket halinde olmak”tır. Fakat uyurken bu görev sona ermektedir. Uykunun tek görevi ise insanın kendini tanımasıdır. Uyku için yapılan “ölümün kardeşi” benzetmesi, insanın çevresinden tümüyle koparak kendi içine kapanmasıdır. Uyanıkken insan, sürekli hareket halinde olduğu dünyaya dönerken, uykuda ise zaman ve mekân kayıtlarından kurtulmaktadır.³⁴⁹ Chittick’e göre rüya da varoluşun devamlı olarak hâl değiştirerek başkalaşmasının sırrını anlayabilmek için Yaratıcı tarafından insana tanınan bir fırsattır. Chittick, yaratılışın en açık halde müşahede edilebildiği alanının da rüya âlemi olduğunu belirtmektedir.³⁵⁰ Ayverdi’ye göre rüya âleminde insanın gerçek duyguları ortaya çıkmakta, tüm alıcıları ve cihazları yokluğun, âcizliğin prangalarıyla bağlanarak işlevsiz hâle getirilmektedir. Rüya âleminde tek aldatılamayan, bilincin gerçek sahibinin olduğu belirtilmektedir:

Uykudaki imtihanlar, uykudaki imkânsızlıklar ne yaman ne dehşetli ne insafsız olur. Ayağınız vardır, koşamazsınız; diliniz vardır, söyleyemezsiniz; eliniz vardır, tutamazsınız. Hâsılı bütün imkân âletleriniz aczin, akâmetin, hiçliğin kemendiyle sımsıkı sarılmış, âtil bırakılmıştır. Oraya uyanıkken hislerinizi âleme karşı maskeleydiğiniz hîleler, yalanlar, tezvîr ve riyalar giremez. Orada ne kendi kendinizi aldatabilir ne de aynı sahtekârlığı başkalarına karşı gösterebilirsiniz. Esasen yapsanız da geçimi yoktur; Zira muâmele ettiğiniz muhâtabınız, aldanmayan bir şuûrun zaferine mâliktir (SM, s. 146).

Jung, gölgenin bir arketip figürü ve insanın bir parçası olduğundan söz etmektedir. Jung’a göre gölge, içe dayalı imgesel bir figür olarak ortaya çıkabildiği gibi dış âlemde somut bir figür olarak da görülebilmektedir. İlk durumda bilinçdışının malzemelerini içeren ve rüyayı görenin ruhsal özelliklerinin bazılarını kişileştiren bir düşsel figür iken diğer durumda ise insanda saklı bulunan bilinçdışı niteliklerin bir kısmı, bir takım oluşumsal özellikler yönünden bu role uygun görülen yakınlardaki birine yansıtılmaktadır.³⁵¹ Ayverdi’ye göre insanın uyanık olduğu zaman düşünmeye cesaret edemedikleri ya da bilinçdışının derinliklerinde kalmaya mahkûm olmuş fikirleri, rüyada serbest hâle gelerek bir gelişim göstermektedir. Ayverdi, aklın devrede olmadığı bu kendi kendine kalış hâlini trajik bir başıboşluk olarak değerlendirmektedir

³⁴⁹ Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitozlar*, s. 45.

³⁵⁰ Chittick, *Sûfî'nin Bilgi Yolu*, s. 155.

³⁵¹ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 69-71.

(SM, s. 146). *Son Menzil*'de uzun yıllar Aziz'i kendi evladı gibi koruyup kollayan Hâşim, Aziz'in Melek'e âşık olduğunu anladığında Aziz'e yönelik tüm iyi duygularını yitirerek onu kendine rakip olarak görmeye başlar. Aziz'e hiçbir şey söyleyemeyen Hâşim, bastırılan duygularını Aziz'e yansıtma yolunu seçer. Aziz'in; sevdiği kızı elinden alabilme korkusu yaşayan Hâşim, onu tamamıyla düşman olarak görmeye başlar ve bu düşüncesi rüyasında gün yüzüne çıkar. Hâşim, rüyasında; "Melek ile Aziz evleniyorlardı; kendisi de izdivaç şahitlerinden biri olmuştu. Fakat söz sırası kendisine gelince dudakları yerine, cebinde olan eli harekete geçti, soğuk katı bir cisimle ortaya atılarak Aziz'e üç kurşun sıktı. Birbirine karışan feryatların arasında kendi sesi de vardır. Lâkin bu ses ötekiler gibi haykırıp bağırıyor, yavaş yavaş söyleniyordu: Beni zindana atacaklarmış, ne çıkar? Melek vefâlıdır elbette ara sıra gelip hatırıma sorar. Benim de onu görmekten başka emelim yok ki..." (SM, s. 14) demektedir. *Mesihpaşa İmamı*'nda da, oğlu Abdullah'la uzun zamandır Yaratıcıya inanma noktasında fikir ayrılıkları yaşayan Hâlis Efendi, bir de aynı kıza âşık olmanın büyük sıkıntısını yaşamaktadır. Hâlis Efendi'nin önce hayal zannettiği ancak sonradan rüya olduğunu anladığı görüntüler, Hâlis Efendi'nin iç dünyası hakkında ipuçları verilmektedir. Hâlis Efendi'nin o yaşına kadar öğrendikleri ve bilinçdışına ittiği, baskıladığı düşünceler bu rüya ile ortaya çıkmaktadır. Rüyada aşkına rakip gördüğü kişi, Hâlis Efendi'nin kendi oğludur. Herkesten sakladığını zannettiği, ancak gerçekte aile fertlerinin de farkında olduğu bu durum, Hâlis Efendi'nin rüyasında net bir şekilde görülmektedir. Hediye'ye duyduğu aşkla bir tekâmül sürecine giren Hâlis Efendi, rüyasında rakibini durmadan öldürmektedir. Öldürdükçe daha da çoğalan rakibi karşısında pes eden Hâlis Efendi, bu defa çareyi intihara yeltenmekte bulunmaktadır. Onun intihar etmesine engel olan kişi bir zaman sürekli eleştirdiği, nefret ettiği ancak bir zaman sonra tekâmülün üst merdiveninden ona bakan Tâhir'dir. Hâlis Efendi, aşkına sahip çıkmak için uğraşmakla ancak Tâhir'in nefret ve ibret nazarını kazanmaktadır. Hâlis Efendi'nin hırslarını, isyanlarını ve inkârı barındıran dünyasını gün yüzüne çıkaran rüya romanda şöyle aktarılmaktadır:

Mesihpaşa İmamı, dışarı uğrayacakmış gibi açtığı gözleriyle karanlık odada takip ettiği hayalden kurtulmak için nihayet bu alabildiğine açılan gözleri sımsıkı örttü. Fakat olmamıştı. Bu da işe yaramamıştı. O zaman başını yastığının altına sokarak bir zaman da böylece kaldı. Fakat yine görüyordu. Hem öylesine

görüyordu ki şimdi Abdullah, yüksekten akan bir su gibi odanın her köşesine sıçramış, bir iken bin olmuştu. Tek rakip ile başa çıkmaktan korkan zavallı bir adam, bu gittikçe çoğalan, gittikçe tehdidi istihzâyı artıran yüzlerce düşmana nasıl galip gelebilirdi? Şimdi de başını yastığının altından çıkardı. Boğuşmaya, sonu neye varırsa varsın mücâdeleye karar vermemiş miydi? İşte zaman gelmişti. Hemen yatağından atladı ve parmaklarını en yakınında olan Abdullah'ın gırtlığına geçirdi... (MÎ, s. 242-243).³⁵²

Hâlis Efendi'nin yukarıdaki rüyasında oğlu Abdullah'ı defalarca öldürme sahnesi öne çıkmaktadır. Jung'a göre rüyalarda "Ölümün rüyasını görmek, ölümcül bir kazanın belirtisi değildir. Gerçek fiziksel ölümler kadar simgesel ölümler de vardır."³⁵³ Hâlis Efendi, oğlunu öldürdükçe oğlu yeniden canlanmakta, bir türlü ölmemektedir. Rüya esnasında anlamlandırılmayan bu durum, rüyanın sonunda Abdullah'ın açıklamalarıyla bir anlam kazanmaktadır. Hâlis Efendi uyandığında başucunda duran Abdullah, en çok sevdiği kişiyi (Hediye'yi) babasına bıraktığını söylemektedir. Abdullah'ın, rüyada Hâlis Efendi tarafından defalarca öldürülmesi ancak her defasında onun yeniden dirilmesi yani öldürülememesi; Abdullah'ın gerçekte her şeyden feragat ederek bir çeşit irâdî ölümü deneyimlediği için "ölümsüzlüğü" yakaladığı manasını sezinletmektedir.

4.4. AŞK

4.4.1. Aşk Nedir?

Müfrit muhabbet, aşırı sevgi anlamına gelen aşk; tasavvufta sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebi olarak görülmektedir. Sûfiler, genellikle sevgiyi çeşitli kısımlara ayırırlar, en son mertebeye de aşkı koyarlar. Aşkı sevginin en mükemmel şekli olarak değerlendirmektedirler.³⁵⁴ Aşkın tezahüründe iki ana unsur bulunmaktadır: Seven ve sevilen. Bu iki unsur olmadan aşk tam olarak bilinmemektedir. Aşkı bilinir kılan âşık ve mâşuk arasındaki ilişkidir. Ayrıca aşk, bilgi ve bilinç içeren yoğun duygu ve hislerin Ben'de kendinden geçmesi, özlem duyduğuna yönelmesi olarak tanımlanabilir. Aşkın yalnızca kadın, erkek arasında olduğu düşüncesi yaygın bir görüş olmakla birlikte aşk,

³⁵² Rüyanın devamı için Bkz: EK. 1, AD

³⁵³ Fordham, *a.g.e.*, s. 134.

³⁵⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.59.

aynı zamanda bir düşünce varlığına eğilimi de mümkün kılmaktadır. Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı aşklarında sözü edilen eğilimin en belirgin örnekleri görülmektedir. Bu cümleden hareketle, insanlarda olduğu gibi Yaratıcının aşkında da bir bağlanma bulunmaktadır. Buradaki bağlanma, insanlarda olduğu üzere, varlığı sürdürmeye dayalı cinsellik, üreme veya sevgi yönelimi şeklinde değil; varlığın kendinde olma, Yaratıcıya ulaşarak sonsuzluğa erme, onunla bütünleşme veya Yaratıcının sonsuzluğundan bir hisse alabilme biçiminde ortaya çıkmaktadır.³⁵⁵ *Aşk Budur*'da Meryem; Hamza ile evli olmasına rağmen Yusuf'a karşı büyük bir aşk hissetmektedir. Yazar, Meryem'in aşkının saflığını, ulvîliğini anlatmak için "Eğer Meryem'in aşkı Yusuf'tan başka bir vücuda ait olaydı, kız Hamza'ya karşı kendini suçlu ve mes'ul tutardı; fakat şimdi asla! Zira Yusuf'un aşkı bir emr-i muhakkaktı. Ondan ne içtinap edilir, ne de uzaklaşılabilirdi?" (AB, s.170) demektedir. Üstelik bu aşkın temizliğine rağmen Meryem'e dil uzatacak olanlara Meryem: "Ey zavallılar, ben eğer Yaradan'ın nûru kandili olan Yusuf'a tapıyorsam beni ayıplamayın ki, benim, Yaradanım, imanım, dinim hep aşktır" (AB, s. 204) şeklinde açıklama yapmaktadır. Tasavvufta insanı Allah'a götüren yolun özü aşk olarak görülmektedir. Aşk; tarifi yapılamayan ancak onu yaşayanların anlamını bilebileceği bir durum olarak açıklanmakta ve her şeyde bir güzellik olduğunu görebilme veya her şeye ibret gözüyle bakmak şeklinde de tasavvur edilmektedir.

Aşk, tüm varlığı mükemmel bir şekil ve yaratılışla var eden mükemmel kudrettir. Her bir varlığın mayası, canı, varlığı yine odur. Her oluşum ve varoluş emrini aşktan bekler. Aşk olduktan sonra Âdem ve Havva kıssası hiçbir zaman bitmez. Her şeyin bir sonu, bitimi vardır fakat aşkın sonu, nihayeti yoktur.

Aşk, ebedî sanatkâr! Ancak ona zeval yok. Her şeyin terkibi ondan, her şeyin mayesi o, her şey onun huruşundan kopmuş, her mevcudun canı, varlığı, manası, ibtida ve intihası o... Arz parçalansa, onu istihlaf edecek yüzlerce seyyare, bu aşktan zuhur emrini bekler. O olduktan sonra Âdem'le Havva'nın kıssası hiç de bitmez, tekerrür eder durur. Her şeyin bir nihayeti vardır, onun asla!.. (AB, s. 137)

İbn Arabî aşk için; "Kimi zaman keşf içinde bir tecelli başlar senin için. Ve aşk belirtileri yavaş yavaş kendini gösterir. Kimi zaman da birini görürsün, onu görünce bir

³⁵⁵ Çetin Veysal, "Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.9. 2010, s. 60.

vecd haline girersin. Daha önce hiç tanımadığın halde, onun, sevgilin olduğunu anlarsın. Kimi zaman da, yanında birinden söz edilir, ta gönlüne işleyen bir sevgiyle ona meyl edersin ve birden âşık oluverirsin. İşte o zaman onun senin dostun olduğunu anlarsın. Bu durum, gayb perdesinin arkasından eşyayı keşfederek, o eşya üzerinde ruhların sahip olduğu kontrolün en gizli inceliklerinden biridir. O inceliklerin durumunu bilemezsin. Kime âşık olduğunu, kimde ve nasıl âşık olduğunu, ayrıca aşkın ne olduğunu anlayamazsın”³⁵⁶ demektedir. Ayverdi’de *Ateş Ağacı*’nda “aşk nedir?” sorusunun yanıtını Juliette’e verdirmektedir:

Onu kim îzah etmiştir ki ben edeyim. Her şey aslında renksizdir; suyun, havanın rengi var mı? Harâretin de rengi yok... O harâret ki ancak odun kömür gibi bir cisimle beraber olunca renkleniyor; işte aşk da aslında renksizdir, ancak vücutla birleştikten sonra renk kazanıyor. Binâenaleyh bence onu kelimededen ve sözden de tenzih etmeli; bâhusus îzâha kalkışmamalı. Mâhiyetini ve keyfiyetini yalnız kendi bilsin yeter. Sâde şunu söylemek isterim ki eğer dünya, aşkı tanıyanlarla dolu olsa zulüm, fesat, kargı, kılıç olmazdı; halbuki kâhir ekseriyet fenâların (AA, s. 124).

Aşk Budur’da aşkı tarif eden üç sözcükten bahsedilmektedir. Farklı anlamlara gelen ancak üçü de aynı hakikati ifade eden bu sözcükler; seven, sevilen ve her ikisine de bakan sevgidir. Zira aynaya bakan kişi, aynada kendi vücudunu görür, aynayı başka bir vücut olarak görmez. Bu manada sevenin sevilende gördüğü kendi görüntüsü veya gölgesidir. Aynadaki görüntüye olan muhabbet ve düşkünlüğü de esasında kendi suret ve aşkıdır. Bu bağlamda; birbirine âşık olan iki kişi, aşkın esas mahiyetinden habersiz olduklarından bu münasebeti iki tarafın müşterek bir eylemi olarak algılamaktadırlar. Gerçekte ise seven de sevilen de birdir. Bu hakikatin idrak edilmesi de aşkın bizatihi kendisidir.

Aşk, üç isimle yâd edilir: Seven, sevilen ve sevgi. Fakat hakikatte her üçü de bir şeyi ifade eder. Sevilen, sevenin aynası, sevgi de mecmuudur. Aynaya bakan bir kimsenin karşısında gördüğü şahsın bir vücudu yoktur; bu bakanın gölgesidir. Keza, sevenin de sevilene karşı incizab ve meftuniyeti gene suretine, kendi aşkıdır. Yekdiğerini seven iki şahıs, bunu esas ve mahiyetinden bigâne

³⁵⁶ Mahmut Kaplan, *Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Divânı’nda Gönül ve Aşka Dair*, Nasihat Yayınları, Ankara, 2012, s. 71; İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 2008, s. 24.

oldukları için bu muameleyi iki taraflı görürler. Halbuki seven, sevilen; sevilen de sevendir. İşte aşk budur Meryem! (AB, s. 148)

Ateş Ağacı'nda aşk, ucu bucağı olmayan bir ummana benzetilmektedir. Bu nihayetsiz ummanı bir insanda görmeyi beklemek de gerçekleşmesi mümkün olmayan bir istek olarak düşünülmektedir. Nitekim aşk, evrenin her bir zerresinde dolaşmakta olduğundan onun bir vücuda bağlı ya da kayıtlı olması mümkün değildir. Mutlak kayıtsızlığına rağmen aşkın yansıması; saflaşmış, berraklaşmış bir vücutta kendini gösterebilmektedir.

(...) Aşkı umman olarak insanda görmeyi beklemek muhal bir temennî. Zira kâinâtın her bir zerresinde dolaşan aşk, bir vücutla kayıtlı olabilir mi? Fakat öyle vücutlar vardır ki, cilâlarının şiddetinden aynalaşmış ve aşkın mutlak hüviyetini gammazlayan birer gösterici olmuşlardır. Ancak onlara bakan kendini ve aşkın saf yüzünü görebilir. Aynaya bakan kimsenin kendini eksiksiz görmesi gibi (AA, s. 52).

4.4.2. Aşkın Tecelli Ettiği Mekân: Kalp

Tasavvufun temel kavramlarından biri olan “kalp”³⁵⁷, günlük dildeki karşılığından farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Mutasavvıflar, kalbi derin anlayış veya mânevî bilginin kaynağı olarak görmektedir. Tasavvufun amacı da saf, hisseden, anlayışı güçlenmiş ve rehberlik edecek bir kalp geliştirmektir. Bu şekliyle geliştirilen kalp, varlıkların görünen yüzünün ötesini görmeye başlar. Kalp, içsel ışığın kaynağı olarak görülmektedir. Bununla beraber tasavvufî düşünceye göre kalp, Allah'ın tecelli ettiği yer olarak da görüldüğünden zühd, zikir ve ibadetle arındırılması gerekmektedir.³⁵⁸

Yaşayan Ölü'de öğrendiği ancak o vakte kadar tam olarak anlayamadığı manaları idrak etme, bilinçlenme süreci yaşayan Leylâ'nın, bu süreçte düşündüklerine

³⁵⁷ Dâvud el-Kayserî'ye göre insanda nefis, kalp ve ruh olmak üzere üç küllî makam bulunmaktadır. Bu makamların her birinin hem nûrânî hem de zulmânî perdeyi kapsamaktadır. Kayserî, bunların insandan hiçbir zaman ayrılmayacağını, ancak başka şeylerle ilgilendiği zaman kendisinden uzaklaştığını ya da perdelendiğini, hakikatlerin de ancak perdelerin kalkmasıyla ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. İnsanda küllî olarak bulunan bu üç makamın dışında kul ile Allah arasında bin makamın olduğu, onların da üç makamın dalları olduğu söylenmektedir. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, s. 147.

³⁵⁸ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, s. 258-259.

dair ifadeleri görülmektedir. Leylâ'nın zihnine, birbiri ardına açılan manalarla birlikte o manalara ait görüntüler gelmektedir. Bu görüntülerden biri de üzerinde “Fetvayı kalbinden al” yazılı hat levhasıdır. Levhadaki söz, Leylâ'nın gönülde nasihat eden bir vaiz olduğu ve bu vaize kulak vermesi gerektiği düşüncesine odaklanmasını sağlamaktadır. Hattı yazan Çelebi'ye göre gönüldeki nasihat ediciye kulak vermeyen kendini aldatır. Onun sözünü dinleyen de aldanmışlıktan kurtulur. İçteki yanıltmayan sesi duyabilmek için dünyanın meşgul edici seslerinden sıyrılıp içteki sesi duymaya gayret etmek gerekmektedir. Bu nasihate göre, tekâmül yolculuğunda arayıcının kendi özündeki cevheri keşf edebilmesi için bilinçlenmesini sağlayan maddi- mânevî tüm reseptörlerini/algı mekanizmalarını âfâktan/dış âlemden soyutlayıp enfüse/iç âleme yönlendirmelidir:

Şimdi, evvelce anlamakta güçlük çektiğim manalar bir bir geliyor. İşte Çelebi'nin açık konuşan bir dudak gibi manasını insanın içine sızdıran levhalarından biri karşıma geldi: “Fetvayı kalbinden al!” diyor. Bir zamanlar Çelebi, peygamberimizin bir sözünü şöyle anlatmıştı:

Herkesin kalbinde bir nasihat edici vaiz vardır ki: Ey filan, sen şurada yalan söyledin, şurada kendini beğendin, gurura düştün, tamah gözünü açtın, haset ettin. Ve yahut bu vaiz: Sen bugün dilinle, elinle, iyilikte bulundun, der. Hâsılı, harekâtını ölçecek en büyük terazi kalbindir. Eğer içinin sesinden uyanmaz ve doğrulmazsan, hariçteki seslerden faydalanamazsın; Zira hiçbir ses kalbindeki fetva kadar doğru haber verici olamaz. Elverir ki dünya dağdağlarından onu işitecek vakit bulabilesin. Çelebi'nin doğru konuşan dudakları şimdi, her zamankinden daha iyi anladığım mânîdar sesiyle: Artık kendini aldatma ve içinde, şaşmaz sesiyle fetva okuyan vaizi susturma! Diyor (YÖ, s. 128-129).

4.4.3. Aşk Tekâmülün Aracı ve Amacıdır

Ayverdi'nin romanlarında aşk; hem arayıcının olgunlaşmasını sağlayan bir araç olarak nitelendirilmekte, hem de durulması gereken “son menzil” (SM, s. 248) olarak görülmektedir. Bununla beraber romanlarda tekâmül sürecinde arayıcının içsel dönüşümünün gerçekleşebilmesi için aşkın insanı kendinden geçiren coşkusuyla insanın kendini yitirmesi durumunun ortaya çıkması gerekmektedir. Eğer arayıcı, “aşka vefâ gösterir bu süreci de gerektiği gibi aşar ve liyâkat gösterirse, nihayet Cenâb-ı Hakk'ın

cezbesi bunların ardından erişerek sâliki, fenâ boyutuna taşır³⁵⁹ *Son Menzil*'de Hâşim, “(...) şunu söyleyeyim ki bu dünyada insanı terbiye eden iki kuvvetli âmil var: İztırap, yâhut vecd derecesine yetmiş bir aşk! Şimdiye kadar birbirini tutmayan birbirinin zıddı olan pek çok fikirler, kafamda saltanat sürdü ve neticede hepsi de birer birer son buldu. Tıpkı ocakta yanan odunlarla hem ısınan hem de ışıklanan bir köy odası gibi, yakacak odun, hatta çalı çırpı buldukça ben de harâret ve şevk buldum; fakat geçti, hepsi de çarçabuk yanıp bitti ve ben soğuktan titredim, karanlıktan feryat ettim. Fakat şimdi? ... Artık ne oduna ne çırpıya ihtiyacım var, Zira ateş benim; kendi kendimi hem ısıtıyor, hem ışıklandırıyorum” (SM, s. 224) demektedir. Benliğini terbiye eden vecd derecesine varmış bir aşk evresine intikal ettiğini belirtmektedir. Ayverdi'nin kullandığı ateş metaforuyla Hâşim'in hem kendini ısıtması hem ışıklandırması güneşe gönderme olarak düşünülmektedir. Tasavvuf terminolojisine göre ateş, aşk hararetidir.³⁶⁰ Evrende en büyük ısı ve ışık kaynağı olan güneş ise tasavvuf terminolojisinde “vahdet ya da İlâhî tecellilerden hâsıl olan nurlar, zât-ı Ehâdiyet³⁶¹ manalarında kullanılmaktadır. Böylece Hâşim'in benliği aşk ateşi ile özdeşleşerek Yaratıcı'nın nuruna erişip aydınlanmaktadır. Bununla beraber *Son Menzil*'de aşkın erdiren, olgunlaştıran yönüne dikkat çeken Senîha, aşkın talimisayesinde kendini tanıdığını, bulduğunu ancak tümüyle de onun rengine boyanamadığını itiraf etmektedir. Senîha'nın Hâşim'e ifade ettiği “seni sevmekle pek çok şeyler kazandım, fakat sana takılıp kalmakla da pek çok şeyler kaybettim” (SM, s. 233) sözleri Senîha'nın aşkın saf hâlini yaşamadan önceki dönemine hayıflandığını göstermektedir. Nitekim Senîha'nın gerçek aşkı bulup kendini tanıyarak zevk dünyasına erdiğini söylediği cümleler de aşkta yeni ve hoşnut olunan bir boyuta ulaşıldığını göstermektedir:

(...) O kadar sevdim o kadar sevdim ki artık yoruldu ve tükendim Hâşim. Şimdi sevginin de üstünde bir hayatım var, sana muhtaç değilim. Öyle ki elle tutulur hiçbir noktaya ilişmeden, sendelemen bir zevk dünyasında erimiş gibiyim. Gerçi ben aşkın tâlimi ile kendi içime girdim, kendimi tanıdım. Fakat bulmadan bulmaya fark var Hâşim. Buldum, lâkin onun rengine boyanamadım. O bana demişti ki: “Mademki seviyorsun, benim sana yüz gösterdiğim kalıba ilişip kalma. Ben güneş gibi her tarafa birden aksederim; o duvar ki aksim

³⁵⁹ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 748

³⁶⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 63.

³⁶¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 249.

hengâmında güneş kesilir, gurup zamanında soğuk bir taş yığınının başka bir şey değildir. Başını kaldırıp güneşin seyrettiği göklere bak, aksettiği kalıplara değil.” Fakat ben bu sesi dinlemedim, içimin sana uymuş nâkıs hükümlerine boyun eğdim. Mamâfih aşk ne mertebe olursa olsun insanla ebediyet cihânı arasında en kavî köprü, en sahih elçi. Varlığı ondan boş olanlar, işte vatanından uzaklarda esir ve mahsur kalmış zavallılar...

(...) Evet seni sevmekle pek çok şeyler kazandım, fakat sana takılıp kalmakla da pek çok şeyler kaybettim (SM, s. 232-233).

Aşk Budur'da beşeri insanlık derecesine yükselten kudretin aşk olduğundan söz edilmektedir. Bilinç aşk ile kuşatıldığında hakikati örten “bu perde kalkacak ve hakiki gayesi olan hakiki mahbub bütün ihtişamıyla tecelli edecektir.”³⁶² Bu anlamıyla aşkın dışındaki her şeyden feragat edenler, hakikat âleminin sonsuzluğu içinde zevk kesilmiş olurlar. Hatta aşkın kendisi olanlar, hiçbir şeyin aslından ayrılamayacağı gibi sonsuz olurlar:

Beşeriyeti insaniyet basamağına yükselten kudret, aşkın hakikatidir. Şuuru aşk istila ettiği zaman, hakikatin yüzündeki örtü düşer. Aşktan başka her şeyden tecerrüt edenlerdir ki hikmet ve hakikat dalgalarını elsiz kaparlar. İşte insan, ancak o vakit kendini, hakikat âleminin hayret verici nihayetsizliği içinde zevk kesilmiş bulur. Bu zevkin, maddi ve mahsus zevkler gibi nihayeti yoktur. Çünkü o zaman sen zevk olur, kendin zevk kesilirsin. Ariyet, arızî olan şeyler bir gün olup insandan kaybolur, gider; fakat sen, o şeyin kendi olursan, hiçbir şey aslından ayrılmaz (AB, s. 146).

Yaşayan Ölü romanında aşk, insan kalıbında yaratılanlar dâhil olmak üzere tüm yaratılmışlar içerisinde sadece “insanlar”ın erebileceği en sonbasamak olarak tarif edilmektedir. Mutasavvıflar arasında genel kabul görmüş anlayışa göre, insan şeklinde dünyaya gelmek “insan” olmak için yeterli değildir.³⁶³ Bu düşünceden hareketle insan kalıbında varlık âlemine geleni hakikatte insan eden etkenin aşk olduğu ileri sürülmektedir. Bazen arayıcı, bir talih eseri olarak fazla bir gayret göstermeden ve

³⁶² Robert Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, Çev. Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2012, s. 32.

³⁶³ Yohsa âdem el ayak u baş degül / Ma'nidür âdem bu göz u kaş degül. Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, Haz. Abdurrahman Güzel, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989, s. 205.

zorluk çekmeden sözü edilen tekâmül basamağının son noktasına ulaşılabilir. Bu durum bir “lütuf” ve bir “ikram” olarak değerlendirilebilmekte ve bu büyük kazanımın asıl sahibinin yine bu şerefi veren olduğu tasavvur edilmektedir. Arayıcı, elde ettiği bu şerefli mertebeyi kaybetmemek için gönülden insanî çabalar ve kişisel fedakârlıklar içerisinde olma zarureti duymaktadır. İnsani duyguları son derece gelişme sürecinde olan âşık/ arayıcı bu ruh hali içerisinde evrende en kıymetli hakikatin aşk olduğu düşüncesini taşımaktadır zira aşkı elde edebilmek için karşılığında benliği vermek gerekmektedir:

Aşk, bütün yaratılmışların içinde yalnız insanların erebileceği son tekâmül basamağı. Bir solukta bu merdivenin en üst basamağına çıkmışken, şimdi nasıl aşağılara düşerim? Beni bu merdivenin üst basamağına, gene o el tutup çekti; fakat şimdi muvâzenemi denemek için geriye çekildi ve beni kendi hâlime bıraktı... Hayır, onun yükselttiği insan bir daha düşemez, alçalamaz... Gerçi o el, bir hamlede beni son basamağa çekip bıraktı; fakat bu yükselişte benim ne tesirim, ne gayretim, ne gibi mücâdele ve mücâhedem oldu? Eğer bir kazanç ve kemâle doğru gidiş oldu ise, fiilin azameti ve şerefi, bana değil, ona aittir. Şimdi meydan benim... Şimdi ferâgat ve insanlık salâbetiyle, zarar ve tehlikeyi önlemek boynumun borcu. Zahmetsizce elde edilen kazançların adı mı olur? Onun için cihanda en değerli kıymet aşktır; zîra o, bütün bir benlik mukabilinde satın alınmıyor (YÖ, s. 197-198).

4.4.4. Aşk Sevgiliden Başka Her Şeyi Terk Etmeyi Gerektirmektedir

Son Menzil'de düşünmek, idrak etmek yerine tek yönlü ve yüzeysel bilginin insanı kısır bir döngüye hapsedtiği gösterilmektedir. Roman kahramanı Hâlis Efendi, fikri tartışmaların yapıldığı yerlere girmekte bir kaygı ve korku yaşamaktadır. Bu ortamlarda kendisine din ile ilgili sorulabilecek her hangi bir soruya yanıt veremediği takdirde eleştiri korkusu taşıyan Halis Efendi, daha az bilgi sahiplerine ise; “evvelâ oğlunun arkadaşlarından sonra da kahve sohbetlerinden edindiği karışık, çatışık cümleleri, mana ve insicâmına ehemmiyet vermeden birbirine ekliyor, uzatıyor ve muhatabının hayranlık dolu bakışlarından cesaretleterek ulu orta, anlaşılmadığını bilerek, bildiği için de sevinerek söylüyor, söylüyor” (Mİ, s. 98) ve kendisine hayranlıkla bakılmasını istiyordu. Yazar, fikrî tartışmaların olduğu bir ortamda Hâlis Efendi'nin aldığı tek yönlü bilginin sınırlılığını ortaya koymak için Hâlis Efendi'ye

Kur'ân'da geçen "Hükümdarlar bir şehre dâhil olduklarında ol şehri harap ve azizlerini zelil ve esir ederler" (MÎ, s. 70) ayetinin³⁶⁴ tefsirini sordurmaktadır. Hâlis Efendi, ayetin Arapça tercümesini çok iyi yapmaktadır, ancak ayeti, hiçbir şekilde yorumlayamamaktadır. Orada bulunan gençlerden biri ise ilgili ayeti bilinenden farklı bir şekilde yorumlanmaktadır: "Aşk kalbe girdi mi, orada yerleşmiş olan riyâ, kötü ahlak, fesat ve isyan eden her şeyi harap ve şeytan misillü her ne varsa zelil ve esir eder" (MÎ, s. 70-71) demektedir. Romanda ayetten iktibasla Allah aşkı hükümdara, kalp de şehre teşbih edilmektedir. Hükümdarın kalp şehrine girmesiyle o şehirde bulunan tüm değerli kişiler, varlıklar o en değerli hükümdara nispetle değersiz ve hükümsüz konuma düşmektedirler. Bir şehrin her yönüyle düzeni, gelişimi ve imarı, gerekli şartları yerine getirmekle mümkün olduğu gibi; bir kalbin saflaşması, kötü ahlak ve çirkinliklerden arındırılması için aşkın orayı fethetmesi, orada hâkim olması gerekmektedir. Romanda tekâmül adayı olan Hâlis Efendi'nin iç dünyasının derinliklerinde bulunan riyâ, isyan, kıskançlık gibi olumsuz hislerin ortadan kalkabilmesinin kalbin yalnızca aşkla dolmasıyla mümkün olabileceği ortaya konulmaktadır. *Son Menzil*'de yazar, Aziz'in okuduğu "Âşık aşktan tövbe ederse sen o zaman kork. Aşkın rahatı meşakkat, evveli mihnet, sonu ölmektir. Buna kabiliyetin yoksa onu ehline bırak. Ve aşkın kanına bulunanlara de ki: Sen hakikaten aşkın hakkını verdin. Aşktan ders alan âşıklara ders, dostun cemâli oldu ve o cemel bunlara hakiki mâşuktan başka kalben her şeyi terk etmek ilmini öğretti" cümleleriyle aşkın ilk hâlinin sıkıntı, rahatının zorluk, sonunun da ölüm olduğunu belirtmektedir. Ayrıca yazarın bu cümleleri Aziz'e okutmasında farklı bir amaç güttüğü söylenebilmektedir. Aziz de Hâşim de Melek'e âşık olduğundan yazar; bu aşkı, aşkın hakkını verebilecek, aşka ehil kimsenin sahiplenmesi gerektiğini, aşkın hakkını verene ise "hakîki sevgili" den başka kalben her şeyi terk etmesi ilminin öğretildiğini vurgulamaktadır.

4.4.5. Tekil Bir Unsur Olarak İlim Tekâmüle Kifayet Etmez

Ayverdi; ilmin insana insanlığını bulabilmesi için yeterli olmadığını, ancak insanın ilmi de ihmal etmemesi gerektiğini belirtmektedir. Ayverdi'ye göre ilim bilinip öğrenilmeli ancak ilmin esaretine takılıp kalınmamalıdır. Yazar, gözle görünenin ötesine, gönül âlemine bakılması gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanı insanlık

³⁶⁴ "(Kraliçe Belkıs) şöyle dedi: "Krallar bir memlekete girdi mi, orayı harap ederler ve halkının ileri gelenlerini zelil hale getirirler. İşte onlar böyle yaparlar." (Neml, 27/34).

basamağına yükselten kudretin aşk olduğunu söyleyen Ayverdi, aşkın bilinci sarması ile hakikatin yüzündeki perdenin ortadan kalkmaya başladığını ifade etmektedir. Yazar, aşkın dışındaki her şeyden kendini soyutlayan kişinin/sâlikin, hakikat âleminin hayrette bırakan sonsuzluğu içinde zevk kesildiğini, zevkin kendisi hâline geldiğini düşünmektedir:

(...) ilim denen mahsûs bilgiler, bir insanın insanlığını bulması için kâfi değildir. Bunları da öğrenmeli ve bilmeli, fakat onlara takılıp kalmamalıdır; beşerin istihdaf ettiği gâye, bu mahsûs ilimlerin esâretine mukayyet olamamalıdır. Gönül âlemine gel ki, onun hudutsuz vüs'ati içinde, maddiyat âleminin bir nokta kadar küçük kalan hülâsası da vardır. Beşeri insâniyet basamağına yükselten kudret, aşkın hakikatidir. Şuuru aşk istilâ ettiği zaman, hakikatin yüzündeki örtü düşer. Aştan başka her şeyden tecerrüt edenlerdir ki, hikmet ve hakikat dalgalarını elsiz kaparlar. İşte insân, ancak o vakit kendini, hakikat âleminin hayret verici nihayetsizliği içinde zevk kesilmiş bulur. Bu zevkin, maddî ve mahsûs zevkler gibi nihayeti yoktur. Çünkü o zaman sen zevk olur, kendin zevk kesilirsin. Âriyet, ârizî olan şeyler birgün olup insândan kaybolur gider; fakat sen, o şeyin kendi olursan, hiçbir şey aslından ayrılmaz (AB, s. 145-146).

4.4.6. İnsan, Aşkta Konaklaması Gereken Bir Yolcudur

Ayverdi'ye göre insanın yaşadığı dünya bir yolculuktan ibarettir. Göz açıp kapayınca kadar kısa süren bu yolculukta insan, çoğunlukla aşkı tanımadan kör ve sağır bir yolcu olarak ömrünü tamamlamaktadır. Ayverdi, bu şekliyle ömrünü tamamlayan insanın kendini bilmeden, varlığın özünü anlamadan bir hamlede kaybolup gittiğini belirtmektedir. Ancak insan; yolculuğu sırasında nefes almasına olanak sağlayan duraklardan olan aşkta konaklarsa hem zevk âleminin kapılarını aralamış olmakta hem de olgunluk vasfını elde ederek yücelmektedir:

İnsanlar, kör ve sağır bir kervan yolcusu gibi dünyadan bir hâmlerde geçip kayboluyorlar. Bu acele yolculukta, çok defa aşkı tanımak, onunla bilişiklik etmek imkânını bulamadan resmigeçitleri tamamlanıyor. Halbuki o durakta bir nefes konaklamak, nice yüz bin zevk âleminin kapılarını açıyor. O, tereddüdsüz bir salâhiyetle insanoğluna olgunluk damgasını vurarak onu yüceltiyor (BG, s. 177).

4.4.7. Aşk, Evrende Gizli; İnsanda Âşikârdır

Yaşayan Ölü'de Leylâ, "(...) anladım ki insan, mantığın tehdidi ile tekâmül yolunda bir adım bile ilerleyemiyor. Belki ilerlemiş görünse de bu, serâbî bir avunma ve kendini aldatmadan ileri gidemiyor. Bence insan, kalıbının ve hislerinin sevk ve idâre yularını bir aşka teslim edebilmek ferâsetini göstermişse işte ancak o kimseye müşkül ve muhal kalmıyor" (YÖ, s. 156) demektedir. *Ateş Ağacı*'nda da ilim sahibi olmanın insanı yalnızca cehaletten kurtardığı, iç dünyasında bulunan şüpheleri ortadan kaldırmaya yetmediği anlatılmaktadır. İnsanın manaya erişebilmesinin yolunun ruhun duygu âleminin elinden kurtulmasıyla mümkün olabileceğinden söz edilmektedir. Romanda içten bir ferâgat ile insan, kendi esâretinden kurtulduğunda manayı örten bu perdenin ortadan kalktığı vurgulanmaktadır. Juliette'e göre iç kuvvetleri uzlaştıran, ruha, hikmetle karışık bir heyecan ve canlılık katan ve yaşamın tesellisini oluşturan kuvvet, aşk yoluyla kazanılan hakikatlerdir. İnsanın bu bilgiyi, bu zevki bulmasının yaşamın amacı olabileceğinin idrakine varan Juliette; aşkın da evrenin her zerresinde gizli, yalnızca insanda mâruf ve mâlum olduğuna vurgu yapmaktadır:

Farzet ki elimde bir elma var; ben bunu ısırılmışım, tadını biliyorum; fakat bu bilgi bana kâfi değil. Onu tahlil etmek, terkîbini incelemek istiyorum. Dudaklarımdan bütün varlığıma yayılan leziz çeşni, bana çok şeyler söyledi, çok şeyler öğretti. Gerçi evvelce de ilim sâhibi idim, fakat şuna kâni oldum ki, ilim sâde cehli törpüleyip eritiyor; fakat iç hayâtını allak bullak eden şüpheyi silemiyor. İç kuvvetlerini ıslâh eden, rûha, hikmetle karışık bir heyecan ve zindelik veren ve ömrün tesellisini teşkil eden kuvvet, aşk yoluyla kazandığımız hakikatler. Bilmem ki, seninle kapalı ve karışık mı konuşuyorum? Eğer öyle ise daha açık, daha sâde daha düz söyleyeyim: Hani Yunanca'da bir "müo" kelimesi vardır ki ağzı ve gözü kapamak manasına gelir, işte ben de duygular yoluyla öğrenilen hususlara şimdilik kendimi kapadım. Ancak aklî yollarla elde edilen iç bilgisine gönlüm açık. Denis de bir eserinde, rûhun bu duygu âleminin elinden kendini kurtarması ile manaya erişebileceğini söylemiyor mu? İnsanı kendi kendine yaklaştıran bu bilgiyi hiçbir kitap öğretmiyor. Ancak manayı gizleyen bu perde, samîmî bir ferâgat ile kendi esâretimizden kurtulduğumuz zaman kalkıyor. Belki de hayatın gâyesi bu. Bu zevki, bu bilgiyi bilmek ve bulmak. Aşk, âlemden ayrı ve gayri değil. Vücutta can nasılsa, o da âlemlerde öyle. O, şu gördüğümüz kâinâtın her bir zerresine serpili; fakat, bizde, bizim varlığımızda

tamamıyla mevcut ve hâkim. Biz on da yaşıyoruz, o biz de yaşıyor; onun kuvvetleri bizde hüküm ve buyruk yürütüyor. Ateş, hava, su, toprak da o. O, tabiatın bilcümle varlıkları altında gizli, yalnız insanda mâruf ve mâlûm (AA, s. 171-172).

4.4.8. Mecâzî Aşk - Hakikî Aşk

İnsanın insanı veya diğer varlıkları sevmesi mecâzî aşk; Allah'ın kulu ya da kulun Allah'ı sevmesine tasavvuf terminolojisinde İlâhî aşk denilmektedir.³⁶⁵ Aşk, içinde büyük bir lezzetle beraber ıztırâbı da barındırmaktadır. Bu acıyı yaşayanlar; her şeyde Allah olduğu idrakine varmakta, Allah'tan başka bir mevcudun olmadığını sezinlemekte ve Allah'ta yok olmaktadırlar.³⁶⁶ Yusuf, Hamza'nın Meryem'e olan aşkının sadece bedensel (mecâzî) olduğunu, Meryem'in ölmesiyle Hamza'nın aşksız kalacağını söylemektedir. Hamza'ya göre aşk, sevdiğinin kaşının gözünün verdiği zevkten ibarettir ve bu zevkler Hamza'yı avlamıştır. Kâmil bir anlayışa sahip olan Yusuf'a göre (hakikî) aşk ise Hamza'yı avlayanın "hakikatte Yaradan'ın o vücûda akseden güzelliği[dir] (AB, s.197) demektedir.

*Aşk Budur'*da Meryem'in Yusuf'a olan aşkı bir eksiklik değil, aksine bir fazilet ve meziyet olarak görülmektedir. Meryem'in aşkı kâinatı yakıp kül edecek kadar yakıcıdır. Çünkü "Meryem, Yusuf'la kendini bulmuş, gene onunla kendini kaybetmişti[r]. Meryem'in ifrat aşkının ismi Yusufu[r]!" (AB, s.175). Yazar, Meryem'in Yusuf'a olan bağlılığını ve aşkını anlatabilmek için Yusuf'un benzersiz bir insan olduğunu, onun başkalarıyla kıyaslanamayacağını şu sözlerle ifade etmektedir:

Yusuf, önce, her hangi bir yaratılmışla mukayese edilemeyecek eşsiz bir vücuttu. Mukayese, benzeri olan şeyler arasında yapılabilirdi. Halbuki, ne Meryem, ne de bütün cihan için bir Yusuf daha olamazdı ki, o, başkası ile mukayese edilebilin!.. O, bir tane idi, o bütün cihandı! (AB, s. 175).

Ayverdi, *Aşk Budur'*da insanın bilgi ve aşk yönüyle hayvandan ayrılabilceğini, bu varlığın başının da sonunun da aşk olduğunu belirtmektedir. Bu aşkın neticesinde Allah'a ulaştığını zanneden insanın gözünün aşk nuruyla dolmasıyla Allah'ın da kendinde olduğunu görmesi ve nihayetsiz zevke ulaşmasını Yusuf'a söyletmektedir:

³⁶⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 60

³⁶⁶ Frager, *Aşktır Asıl Şarap*, s. 31.

İnsan, ancak hayvanların yapamayacağı şeyle iftihar etmekte haklıdır. O da bilgi ve aşktır. Bu varlığın evveli de aşk, sonu da aşktır. İnsan, nihayette Yaradan'a kavuşacağını zannederken gözü aşk nuru ile görmeye başlayınca, Allah Teâlâ'nın kendinde olduğunu görür ve bu görgü onda kenarı ve nihayeti olmayan bir zevk hâsıl eder. Esasen zevk denen şeyin hakikati aşktır; yani hakikî zevk, aşktır (AB, s. 260).

Necmüddin Kübra'ya göre aşk, insanı içsel manada yakan bir ateştir. Aşk, insanı hâlden hâle sokarak duyularının gerçek işlevini ortadan kaldırır. Âşığın tek düşüncesi sevgilidir. Yalnızca onu düşündüğünden ona karşı büyük bir kıskançlık içine girer. Kıskançlık da kötü zannı beraberinde getirir. Bu hâllerinden dolayı bir zaman sonra düzeni bozulan âşık, ölümü dahi hoş görmeye başlar. Vuslata eren âşığın aşk ateşi söner. Ancak bu sefer de ona başkaları ulaşmasını diye sevgilisinin olmamasını arzu eder. Âşık, hâl ve ızdırarın neticesinde irâde dışı olarak bazı sözler söylemeye başlar. Necmüddin Kübra'ya göre konuşan artık âşık değil, aşk ateşidir ve âşığa göre aşk ateşinin terbiyesi sevgiliden gelir. Bu durum artık öyle bir noktaya ulaşır ki âşık, hâl diliyle "Sen benim din ve dünyamın helâkısın. Benim küfrüm, imanım, arzum ve rağbetimin gayesisin. Ve sen bensin"³⁶⁷ der. İbn Arabî de "Allah, insan için yine insan sûreti üzere başka bir şahsı üretti, ona müştak oldu. Bu hal bir şeyin kendi yurduna düşkünlüğüdür. Şu izahımıza göre insana kadın sevdireldi. Çünkü Allah da bizzat kendi sûreti üzere halk ettiği kimseye muhabbet gösterdi; nurdan yarattığı meleklerin mevki ve mertebeleri daha yüce ve âlemden neş'et etmiş olmalarına rağmen bunları insana secde ettirdi. İşte (erkekle kadın ve Hakk ile insan arasındaki) münasebet buradan başladı."³⁶⁸ demektedir. *Yaşayan Ölü*'de Seniye'nin kocası Ekmel Haydar'a olan mecâzî aşkı ile Ekmel Haydar'ın hakikî aşkı ortaya konmaktadır. Bu iki aşk örneği ile yazar; okuyucuyuyu iki aşk arasında örtülü bir mukayeseye yönlendirmektedir. Seniye, Leylâ'ya yazdığı mektuplarında bir taraftan eşi Ekmel'e olan aşkını, diğer taraftan da Ekmel'in vasıflarını dile getirmektedir. Seniye'ye göre Ekmel'in nasıl bir insan olduğu anlaşılırsa kendi aşkının büyüklüğü de ortaya çıkabilecektir. Seniye, Ekmel'in bir kitabının başına yazdığı "Bütün güzelleri görünce meylederim, Zira gözlerimi onlarda

³⁶⁷ Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 120.

³⁶⁸ İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 1964, s. 447; Mahmut Kaplan, *Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Dîvânı'nda Gönül ve Aşka Dair*, Nasihat, Ankara, 2012, s. 71-72.

temizlerim. Fenâlıktan uzağım, ancak bunlarda hilkatin sanatını hayretle seyredirim” (YÖ, s. 14) sözüyle onun anlaşılması güç bir insan olduğunu söylemektedir. Seniye, eşi Ekmel’in evrende bulunan tüm güzelliklerin en mükemmeli, en manalısı, en nüktelisi sayılan insan güzelliğine olan meylini açıklarken Leylâ’ya; “Ekmel’in bir çift âhû gözden aldığı zevk, başkalarının bu gözden beklediği vaatlerden bambaşkadır. Bunu sana ne kadar anlatmak istesem, sözlerim acemi elle çizilmiş bir resim gibi ifâdesiz, anlaşılmaz hatta bayağı ve yanlış kalacaktır” (YÖ, s. 14) demektedir. Seniye, Ekmel’in yazdığı eserinin bir bölümünü Leylâ’ya yazdığı mektubuna alıntılanarak Ekmel’in daha ayrıntılı tanınmasını sağlamaktadır. Sözlerinin sonunda Ekmel, tamamıyla tasavvufi inceliklere dair sözler söylemektedir. Buradaki beyanlara göre, sen ben gibi iki ayrı varlık yoktur. Gerçekte sadece O bulunmaktadır. Bu nedenle her kalıpta, her başta, her bakışta görülen güzeller hakikatte “gerçek sevgili”nin güzelliğinin bir yansımasıdır:

“Ben lâhut âleminde buyruğuna eş olmayan bir şahtım. Ama bir aşk dalgası geldi, yüce ve âzat olan başımı yerlere düşürdü. Başımı yere koymuşsam ne gam? Mademki o toprağa sevdiğimin ayağı basmış, o topraksevdiğimin ikbal ve saltanatının oyun meydanı olmuştur. Onun salınıp gezdiği toprak, semâvattan daha yüce, ay ve güneşten daha parlaktır. Bana dediler ki: Yazık değil mi sana, niçin lâhuttan bu süflî cihâna tenezzül edip indin? Ettimse ne oldu? O menzilden yere ayak basarken, boş kalan tahtıma sevdiğimi yükselttim. Bir zamanlar o bana tapardı şimdi ben ona tapıyorum. Âlem seni tanımıyor sevgilim... Onlara desem ki; aşk, taptığım güzelin gölgesidir, siz hiç sâhibinden ayrı gölge gördünüz mü? Onlar, çok defa seni görmedikleri için gölgenle aşk oynatırlar. Ziyânı yok, gurup vaktinde güneşin ziyâsı, gene güneşe gidicidir. Lâkin sen, ben, dediğime gücenme sevgilim... Bu sözleri, bizi iki ayrı varlık zannedenler için söylüyorum. Aynaya baktığım zaman gördüğüm sûret nasıl benden başkası değilse, sen de adem çehresinin varlık aynasına bakmasından hâsıl olan itibârî bir sûretsın. Fakat sen gizlisin, hayretin âşikârdır. Aşkın emrinde kanlar akar, başlar gider; lâkin halk, kimin için vuruşup dövüştüğünü de bilmez. Bırak bu oyun varsın böyle sürüp gitsin. Sevgilim, ne zaman gönlüme eğilip baksam durgun bir göle uzanıp bakmış gibi, seni hep orada görürüm. Fakat bazen de mâni olamadığım bir rüzgâr, gene senin semtinden esip gelen bir fırtına ile bu durgun sathı dalgalanır, kırılır, oynar; orada sarışın, esmer, kumral binlerce güzel görürüm. Ama yüz bin de olsa, bunların hepsi sensin. Fakat anlayan kim? Her kalıpta, her yüzde her bakışta gördüğüm sensin... Kasem ederim ki sensin... Benim

sevgilim bin değil bir, yemin ederim ki bir... Lâkin bunu da işiten ve anlayan yok... Sen duyuyor, biliyorsun ya sevgilim, bu teselli yetmez mi bana?" (YÖ, s.14-15)

Ayverdi'nin romanlarında insan, mütemadiyen bir içsel gelişim ve dönüşüm geçirmektedir. Romanda bazı karakterler bu gelişim ve dönüşümü tamamlarken bazıları da kendini gerçekleştirilmeden yaşamın içinde kaybolup gitmektedir. Ayverdi'nin romanlarında insanın tekâmülünün ancak İlâhî aşkı elde etmekle mümkün olabileceği gözlemlenmektedir. Aşka uyanmaya başlamakla bilinç düzleminin değiştiğini ve aşkın yönün ortaya çıktığını fark eden arayıcılar, kalplerini aşkla doldurduklarında da "... herşeyde Hak olduğunu ve her şeyin Hakk'a götürdüğünü görürler. Hak'tan başka hiçbir mevcudun olmadığını da bilirler. Bu hakikati idrâk sürecinde âşıklar Hak'ta yok olurlar. Hak denizine dalarlar".³⁶⁹ Aynı zamanda Ayverdi'ye göre iradeli ya da iradesiz her insanın amacı, aşktır. Ancak pek çok insan, bu amaca çoğunlukla dolambaçlı yollardan gittiği için nereye ve niçin gittiğini bilemez. Ayverdi'nin romanında her insanın aşkı algılama biçiminin farklılığına ve aşkın her bir görünüşünün aşkın kendisi olmadığına vurgu yapılmaktadır. Hiç düzeyinde olan aşk ile ölümsüz olan aşkın arasındaki farklılıklar Cemil'in diliyle anlatılmaktadır:

Evet aşk nâmütenâhi bir kuvvet... Fakat ben bu kuvvetin her tecellisinin nâmütenâhîliği temsil ettiğini kabul edemiyorum. Zira öyle âşklar var ki bir hiç...

(...) Evet hakkınız var madam her aşk, aşkın kendi değildir, fakat herkeste o aşktan bir gûnâ nişan vardır. Paralarını şıkırdatıp okşayan sarrafın eli, mikroskopik mesâîsini bir keşifle noktalayan âlimin kafası, hasmını yenmek hırsıyla güreşen bir pehlivanın bâzusu, hatta bir et pıhtısı gibi yerde sürünen sakat bir dilencinin alil vücûdu bile bir aşk kuvvetiyle sevk ve tahrik olunmaktadır. Herkes âşıktır, fakat dediğiniz gibi herkesin aşkı, yani aşkın her bir görünüşü, aşkın kendi değildir, fark bu. (...) İşte madam, bilerek bilmeyerek her insanın da gâyesi aşktır, fakat bir damla suyun başından geçen maceralar gibi, o da bu gâyeye çok defa o kadar dolaşık, çapraşık yollardan gider ki, nereye ve niçin gittiğini kendi de bilmez. Üç yaşındaki bir çocuk, aksakallı bir adamla arkadaşlık edebilir mi? Hatta on beş, yirmi yaşındaki ile de anlaşamaz; ancak

³⁶⁹ Frager, *Aşktır Asıl Şarap*, s. 31.

kendi boyunda kendi hâlinde bir eş bulmalıdır ki uyuşup anlaşabilsin ve zevk alabilsin. Keza her insan da kendi istîfâdı yaşına uygun olan şeye gönül verir. Yazık ki onun ilişip kaldığı bu yarım aşkı, mutlak ve tam aşkın saf çehresini görmesine siper olur. Aşk, tek ve ölümsüz aşk, akıl gözünün dürbünüdür; göz için görülmesi imkânsız olan uzaklıkları bir dürbün nasıl görülebilir hâle getiriyor ve aradaki mesâfeyi hiçe sayıyorsa, sonsuzu gören mercek de aşktır. Şu da var ki bir astronomun elindeki teleskop, nihayet semâvî hâdiseleri görebilir; fakat aşkla kuvvetlenmiş bir göz için görülmeyen hiçbir gizlilik yoktur (AA, s. 126-128).

Yaşayan Ölü'de aşkın iki boyutundan söz edilmektedir. Romanda aşkı bir kadına ulaşmaktan ibaret olarak gören Mâcî ile aşkı evrenin her bir zerresinde bulan Ekmel Haydar'ın aşkı algılama biçimleri Seniye tarafından dile getirilmektedir:

Evet kocam her güzelliğe meyleder, eğer onda güzelliğin doksan dokuzu olup, diğer biri bütün cihana dağılmış olsa, o bu parçacık için dünyayı alt üst edip bulmak ister. Çünkü aşk ona gâyedir. Halbuki Mâcî için aşk, eğlence ve ihtirastan ibarettir. Bir günlük, bir aylık, bir senelik bir eğlence ve ihtiras. Ekmel, aşkı ve güzelliği kâinâtın her bir zerresinden emer ve insanda zuhur eden kemâlinden hayran kalır. Bu, onda mestâne ve coşkun takâzâlara yol açar. Mâcî ise aşk ve güzelliği, bir kadına ulaşmaktan ibaret bilir. Güzel bir yüze, güzel bir göze, aşkın büyüklüğünü, hayret verici kudretini seyretmek için değil, iştihâ ve ihtirâsının zorlamasıyla bakar. Ekmel'in aşk ve zevkten îbâret olan dünyasında kalbî arzuların, bir zincir bendden daha uysal ve esir olduğunu ben bilirim (YÖ, s. 61).

Ayverdi'nin kurgu evreninde bir kahramanın içsel gelişim ve dönüşümü ayrıntılı ele alınırken, üzerinde çok fazla durulmayan bazı şahısların içsel gelişimine değinilmeden birden tekâmül ettikleri görülmektedir. *Mesihpaşa İmamı*'nda Hâlis Efendi'nin oğlu Abdullah, roman boyunca Babasına zıt fikirleri olan ve Yaratıcıya inanamayan yönüyle ele alınmıştır. Abdullah'ın Hediye'ye olan aşkıyla beraber bir içsel gelişim süreci içinde bulunduğu romanın sonlarında ortaya çıkmıştır. Ayverdi, insanın tekâmülünün, genellikle gizli bir biçimde teşekkül ettiğini; sürecin sonunda ulaşılan mükemmel insan modelinde, belirgin hale gelen erdemli söz ve davranışların cazibesıyla bu tekâmülün sezilip görülebildiğini ortaya koymaktadır. *Mesihpaşa İmamı* romanında babası, kendisi ve sevdiği kız arasında cereyan eden duygusal, ahlaki

buhranlarla ve nefsinin baskılamalarıyla mücadele eden Abdullah, bu zorlu süreç sonunda farklı bir konuma ulaşmaktadır. Zihni ve kalbi sıkıntılar, sıkıştırmalar, nefis muhasebesi içinde olma, sabırla ve temkinle hareket etme sonucunda Abdullah, çok sevdiği kızdaki feragat etme, ona olan ilgisini terk etme noktasına gelmiştir. Sözcük anlamı vazgeçmek, bırakmak, ayrılmak anlamlarına gelen “terk”³⁷⁰, tasavvufta arayıcının bütün heves ve hazlardan vazgeçmesi anlamına gelmektedir. Terk, tekâmül yolculuğunun başlangıç kuralı olduğu gibi, yolculuğun sonunda arayıcıda ortaya çıkan sürekli bir “hâl”dir. Abdullah, şiddetli bir şekilde tutkun olduğu kızdaki babasının lehine vazgeçerek feragat basamağında tırmanışa geçmiş beşeri/mecâzi aşkı terk ederek İlâhî/hakiki aşka doğru yelken açmıştır: “Yemin ederim ki inanıyorum. Amma belki yine seninle anlaşamayacağız; çünkü ben, senin görmediğin Allah’a değil, aklın da, ilmin de, gönlün de kapısına varabildiği Allah’a inanıyorum ve bu kapıdan uzanan el, bana her şeyden evvel feragat lezzetini tattırdığı için sevdiğim kızını sana bırakıyor, sana bağlıyorum” (Mİ, s. 247).

4.4.9. Aşk, Olgunlaşma Yolunda İnsana Zıt Haller Yaşatır

Ayverdi, aşkı; her varlığın manasını teşkil eden kudret olması, insanın kendini bilmesi ve gerçek kimliğini ortaya koyması yönüyle de ele almaktadır. Roman kahramanlarından Aliye; aşk ile meydana gelen bu havadan bir nefes ile başını çıkarmak istememekte, aşkın içinde gizlenmeyi isteyecek kadar orada kendini emniyette (emn) hissetmektedir. Ancak Aliye, gizlenmekten de korku (havf) duymaktadır. Bu yönüyle bakıldığında Ayverdi, olgunlaşma yolunda bir arayıcı olarak Aliye’nin aynı anda zıt haller yaşadığını göstermeye çalışmaktadır:

Aşkı bilmek, işte bütün bir ömrün, hayır bütün cihânın manası ve hulâsası... O, her düğümü çözen, her varlığın manasını teşkil eden tek ve istediğini yaptıran ezici kudret! Ona tapıyorsam ne mutlu bana! Zira, tapılacak eşsiz varlık, tek sevgili odur. O, bana bütün kudretiyle senden göründü. Ben onsuz kendimi tanımadım, bilmedim. İnsanın şeklini tekrarlayan bir ayna gibi aşk da beni bana gösterdi. Hakîki hüviyetimi çizerek karşıma koydu. Bu havadan bir nefes bile başımı çıkarmak istemiyorum. Onsuz bana hayat nasip değil... Ben aşkımda saklanmak, gizlenmek istiyorum. Fakat bu gizlilikten, bu yalnızlıktan da korkuyorum... Niçin mi? Bunu ben de bilmiyorum (BG, s. 235).

³⁷⁰ Terk: Bırakmak anlamına gelmektedir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 525.

4.4.10. Aşk Tüm Eksikleri Tamamlayandır

Ayverdi'nin romanlarında aşk; aşğın hakikate ulaşma sürecinde hem araç hem amaç olmakla birlikte âşğın gözünde her şeydir, hakikatin kendisidir. *Batmayan Gün*'de de Aliye'nin gözünde hakikate ulaştıran bir köprüdür aşk. Yazar, sûfi terminolojisinde çokça kullanılan “*mecaz hakikatin köprüsüdür.*”³⁷¹ sözünün manasını arayıcı olan Aliye'ye söyletmekte ve yaşatmaktadır. Onun için başlangıçta Kerim Bey'e duyduğu mecazi aşk, zamanla içine süfli duygular karışmadan İlâhî aşka köprü olmuştur.

“(…) profesör benim için muhayyel bir eştir. O benim için her şeydir, bütün cihandır, fakat asla sizin vehmettiğiniz sefil mana değildir. ...ben aşk köprüsünden hakikate yol bulmuş bir insanım. Değil Doktor Hüsnü, cihan bir araya gelse beni oradan geri çekemez. Zira Aliye'nin vücûdu bu azamet içinde erimiş, silinmiş, yok olmuştur; onu ne kadar arasanız bulamayacağından emin olabilirsiniz” (BG, s. 307-308)

Mecaz köprüsünden geçerek hakikate ulaşan âşık için aşk, ruhun en ulvi en yüce hazzı ve lezzetidir. Bu mertebeye ermiş âşık tüm yitiklerini bulmuş eksiklerini tamamlamıştır: “Aşk, kemal haddine varan bir rûhun en yüksek hazzıdır; o her kaybı telâfi eder, her eksileni ikmal eder.” (SM, s. 130).

4.4.11. Aşk, Esir Edilemez

Aşk Budur romanında öne çıkan konulardan biri; aşkın insanı derinden etkileyen, maddeden alıp manaya götüren işlevidir. Bu durumu esaret ve özgürlük kavramlarına farklı bir bakış ile somutlama yolunu tutan yazar; kalbi ve ruhu esaret altına alan kaynakların farklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayverdi; kibir, şan, şöhret gibi duyguların insanı esir edebildiğini belirterek dışarıdaki düşmanın bedeni harap kılmasının yanı sıra “içerdeki düşman(ın) canı çürüt[üp] ruha aman verme[diğini]” (AB, s. 84) ifade etmektedir. *Aşk Budur*'da Ömer, görünüşte bir esir olduğunu, gerçekte ise kalbinin ve ruhunun asla esaret içinde olmadığını Hamza'ya söylemektedir. Ömer, fiziksel olarak her türlü zulme tahammül edebileceğini, ancak kalbine kimsenin dokunamayacağını ve kendisinin görünen bir varlıktan ziyade görünmeyen bir zevkten ibaret olduğunu belirtmektedir:

³⁷¹ Arapça vecizenin orijinal okunuşu: “el-mecâzü kantaratü'l-hakîka”

Delikanlı, bak şu sırtım kırbaç darbelerinden ne kadar sertleşmiş, nasırlanmıştır. Görünüşteki bu şedit esârete rağmen, hiçbir yabancı eli değmeyen, değil kırbaç zahmı, hatta bir nazarın bile örselemeyeceği kalbim, öyle bâkir ve temiz bir aşkın karârğâhıdır ki, işte oraya, mütecâviz bir elin uzanması asla mümkün değildir. Başım, vücûdum, elim ayağım sille tokat yiyebilir; fakat kalbime kimse el uzatamaz, oradaki zeki, hiçbir buyruk tatil edemez. Ben, şu gördüğün vücûd değilim, ben bir görünmeyen zevk ve hoşluğum. Mademki gizli olan hakikî hüviyetime tecâvüz imkânı yoktur, o halde ben nasıl esir olurum? Benim bir tek muharrikim, bir tek gâyem, bir tek zevkim bir tek Allah'ım vardır: Aşk! (AB, s. 87-88).

4.4.12. Aşk, Tefekkür, Hakikat Münasebeti

Aliye'nin büyükbabası İrfan Paşa'nın çizdiği "Tefekkür" adlı tabloda düşünen bir adam resmedilmiştir. Aliye bu tablodaki düşünen adamın neyi düşündüğünü ve tefekkürün anlamını İrfan Paşadan kalan notlar aracılığıyla öğrenmeye çalışmaktadır. Bu notlarda "Ey insan, Allah sana akıl vermiş, niçin yaratıldığını düşünmen için. Göz vermiş, her bir varlıkta onu görmeyi için. Kulak vermiş, her sadâdâ onu dinlemeyi için. Allah nerede, ben onu görmüyorum dersin şunu bil ki, o gizli değildir. Her şey, her gördüğün o." (BG, s. 23) yazmakta, tefekkürün ne anlama geldiği açıklanmaktadır. Ancak bu notlarda tefekkürün aşksız mümkün olmadığından ve aşkı olanın da hakikatten uzak kalmadığından söz edilmekle birlikte "...hakikat [de] aşksız bulunmaz, o bulunmadıkça da hilkatın manasına varılmaz"(BG, s. 24-25) denmektedir.

4.4.13. Cinsî Eğilimler ve Hazlar Aşk Değildir

"Bilmek gibi şifa ve nur, bilmemek gibi âfet ve zulmet yoktur" (SM, s. 152) diyen Okçu; ilimle uğraşanları takdir etmekte, bilmeyenlere de hoşgörülü olmakta zorlanmaktadır. Kendine özgü geliştirdiği bir fikrî yapıya sahip olan Okçu, özellikle Freud'un düşüncelerine karşı çıkmaktadır. Okçu, Freud için "Budala adam, her canlı mahlûkun mayasına konmuş olan nesil sürükleyici kuvvete aşk diyecek kadar budala! Cinsî temâyüllere aşk demenin, kuruğa üzüm demekten ne farkı var? Sonra da zavallı insanlar en asil duygularına edilen bu iftiraları kabule savaşırlar. Ne yapsınlar ne yapsınlar, daha doğrusunu, daha berrak, daha hâlisini görmemişler ki..." (SM, s. 152-153) demektedir. Freud'un cinselliği aşk ile karıştırmamasını eleştirmektedir. Okçu'ya göre her düşünceye müsamahakâr davranmaya çalışan Ali Feyyaz, her insanın arayıcı

olduğunu belirtmekte; insan gibi hem bilinmeyen hem karışık bir varlığın farklı, inkılâpçı ya da ihtilâlcî fikirlerinin yadırganmaması gerektiğinden söz etmektedir. Freud'un da kendine göre kuramında haklı olabileceğini düşünmek gerektiğini belirten Ali Feyyaz, Freud'u zavallı olarak nitelendirerek onun bildiği aşkın kendi bildiği aşkla sınırlı olmasını, yaratılışın mucidi olan aşkı bilememesini kendi istidadının gereği saymaktadır:

İnsan gibi karışık ve mürekkep bir mahlûkun, zaman zaman meydana gelen ihtilâlcî, inkılâpçı, arayıcı hatta şaşırıp şaşırıcı fikirleri ile hamleler yapması, nasıl yadırganır? Fakat muhtelif devirlerin fikir inkılâpçıları, bu mürekkep mahlûkta birer gizli noktanın kâşifi olmakla beraber, onun küllî varlığının baştan ayağa inkılâbı, ruh inkılâpçılarına hastır. Evet bir Freud gelir, evvelce bilinenleri tahrir eder; belki o da nazariyesinde haklıdır; Zira aşk ismini verdiği kuvvet, kendi bildiği aşktır. Zavallı adam, zamana ve mekâna tasarruf eden, daha doğrusu yaratılışın mucidi olan aşkı ne bilsin? Gerçi koruk da asma kütüğüne mensuptur; fakat üzümün çeşni ve tadından ne kadar ayrıdır. Bu dünya, sürükleyenlerle sürüklenenlerin cenk meydanıdır; bırak herkes kendi istifâdı yolunun yolcusu olsun! (SM, s. 153).

4.4.14. Aşk İnsanı Saflaştırır ve Terbiye Eder

Aşk; insanı maşukun lehine disipline eder, olgunlaştırır ve nihayetinde saflaştırır. Bu konuma ulaşmış âşığın söz ve malûmâtında hadsiz bilgelik eserleri görülmektedir. *Batmayan Gün*'de Kerim Bey, "(...) bilgilerine aşk zevki katmış, yâhut bilgilerini aşktan almış kimselerin sözlerinde nihayetsiz bir kemal vardır. Zira, aşk insanı aslı safvetine ulaştırır." (BG, s. 157) demektedir.

Ayverdi, aşkın insanı manevî talim ve terbiyeye tabi tuttuğunu; gurur, büyüklenme gibi duyguları da yerle bir ettiğini Seniye'nin Leyla'ya yazdığı mektubunda söyletmektedir:

Bizi küçük yaştan beri birbirimize bağlayan sebeplerin başında, bilhassa ikimizin de mağrur ve izzetli nefsinin her ne bahâsına olursa olsun, dâima ön safta tutan kimselerden oluşumuz gelir. Fakat şimdi ben, bu iddia ve mücadeleden vazgeçtim. Zira çiçekli bir ağacı rüzgâr nasıl silkeler, tartaklar ve her hırpalayışında bir çiçeğini yolup düşürürse, aşk da nefsin büyüklük, gurur ve

şerefleri çiçeğini aynı amansız hücumla kırıp geçiriyor. Bundan şikayetçi olduğum manasını çıkarma. Hâşâ... Şikayetim yok (YÖ, s. 9).

4.4.15. Aşk İzdırabı ve Zevki İnsanı Olgunlaştırır

Ayverdi'ye göre arayıcı, sıkıntılar, kederlerle olgunlaşmaktadır. *Batmayan Gün*'de Aliye'ye göre; “kuyucunun, toprağın başına vurduğu her darbe onda suyu bulmak için bir yaklaşma hâsıl eder. Manada nîmet olan bu darbelere zahmet denir mi hiç? Onun için, insanın şundan ve bundan mâruz kaldığı sitemler ve ezâlar, gün olup ruhundan fışkıracak tatlı ve leziz suya bir istidât hazırlar” (BG, s. 222). Diğer taraftan Ayverdi'nin romanlarında arayıcının içsel gelişim yolculuğunda ızdırıp, aşka, dolayısıyla Yaratıcı'ya yaklaştırmaktadır. Ancak ızdırıp; başlangıçta arayıcı tarafından istenen bir durum olmayıp, olgulaşmanın idrakine varıldıkça mânevî gelişime katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Fuzûlî'nin “Aşk derdiyle hoşum, el çek ilacımdan tabîb/ Kılma derman kim helâkim zehri dermânındadır³⁷²” (YNG, s. 408) beyitindeki aşk ızdırabı; *Batmayan Gün*'de Aliye'nin aşk ve ızdırıp tasavvuruyla örtüşmektedir. Aliye'ye göre aşkla ızdırabın birbirinden ayrılması mümkün değildir. Romanda fesleğenin ezildikçe öd ve amberinin de yanmasıyla kokusunun ortaya çıkması gibi aşk ateşiyle yanmanın da bir zevk çeşidi olabileceği Aliye tarafından dile getirilmektedir:

Aşk için ızdırıp, tabii bir emir... Bir çiçek bile balını, usâresini vermek için arının can yakıcı iğnesine katlanıyor. Fesleğen yaprağı da ezilip örselenmedikçe güzel kokusunu gizli tutuyor. Öd ve amberin ise daha inatçı bir gizlenişi var. Onlar, zamirlerindeki güzel kokuları meydana vurmak için mutlak ateşe atılmak istiyorlar. Yanmak ve hırpalanmak, belki bunlar da bir zevk... Belki ızdırıp da aşkın bir başka ifadesi, bir diğer cephesi... Belki değil, muhakkak. Aliye, aşkla ızdırâbı, iki meşalenin birbirine karışmış ışığı gibi tek vücut olarak düşünüyor. Birinin aydınlığını ötekenden ayırmak nasıl imkânsız ise, aşkla ızdırâbı da yekdiğerinden seçmek o kadar imkânsızdır... (BG, s. 231)

Ayverdi'ye göre zevkler, acılar veya beklenmedik hadiseler; insanın ruhsal anlamda olgunlaşmasına yardımcı unsurlardandır. Hislerde meydana gelen ani değişimler, acı ve zevkin yaşattığı gelgitler dışında insanı birdenbire olgunlaştıran

³⁷² *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanında bu beyitin günümüz Türkçesine çevirisi şu şekildedir: Ey doktor ben aşk derdinden memnûnum. Beni iyileştirmekten vazgeç. Derdime derman arama ki beni öldürecek olan zehir senin ilâcındadır. (YNG, s. 408)

etkenler de bulunmaktadır. Ateş Ağacı'nda Fransa'dan gelen Juliette; Cemil Bey'i tanımakla ruhi bünyesinin birden değiştiğini fark etmektedir. Juliette'in Cemil Bey'e olan sevgisi, onun herhangi bir özelliğinden kaynaklanmamaktadır. Juliette'in kendini Cem Bey'de bulması, onunla bir bütün olduğunu idrak etmesi neticesindedir. "Âşık ya sabır ya sefer gerektir" sûfilerin çokça kullandıkları bu söze göre, Juliette; sabırdan, kederden, zevkten geçmiş; kendini tamamlayan ve yalnızca Cem Bey'den ibaret olan vücûtle bir yolculuğa çıkmıştır:

Zevkler, ızdıraplar, azaplar, beklenmedik hâdiseler, seyahatler, hâsılı gündelik hayatın tabii şartlarını herhangi bir suretle aşan vakalar, ruhta vakitsiz bir olgunlaşma ve hisleri çabuk işleyip istikrara götürme yolunda en kavî âmiller, en usta sebeplerdir. Fakat ben bu hâdiselerin diline lüzum kalmadan, onların hâsıl edeceği neticeyi sende buldum, seni tanımakla buldum, dersem, bana gülen olur mu? O bana gülmek isteyenlere sende bulduğum hudutsuz zevki anlatmak için, bir dakika Juliette olmalarını ne kadar isterdim. Seni niçin seviyorum? Kimseye benzemeyen rûhî kıymetin, eşsiz zekân, hesapsız incelikler taşıyan varlığın için mi? Yok yok... Bunların hiçbiri için değil. Seni yalnız sen olduğun için seviyorum. Çok takdir ettiğim Platon'un şu sözünü dinle: "Sevmek demek, kendinin yarısını aramak demektir" "Sevmek ve tamamlanmak... Bu ne doğru söz. Beni aramak için, senden başlayan, sende nihayetlenen bir yola girdim; girdiğim yol, insan ayağı ile fetholacak bir ülke değil... Onun için ben de başı ayağı bıraktım, senden ibaret bir vücûtle yollara düştüm, seferdeyim (AA, s. 163-164).

4.4.16. Kâmil Âşık Elemi ve Sevinci Bir Görür

Aşkın olgunlaştırdığı ve kemal mertebesine ulaştırdığı âşık dünyayı farklı bir boyutta değerlendirmektedir. Onun yanında sevinç de keder de birdir ve âşık bu duygulardan kendini soyutladığı gibi başka tüm kayıtlardan kendini kurtarmıştır. Bu bağlamda *Son Menzil* romanında Okçu, kedere ve sevince yenilenlerin mükemmel insan olamayacağını; mükemmel insanın keder, sevinç dahil tüm kayıtlardan benliğini kurtaran kişi olabileceğini ifade etmektedir:

Niçin bu kadar üzgünsün Senîha Hanım? Sen kader çarkının dişleri arasında dönenleri kendi savaşınla oradan halâsa muktedir misin? Bir kimse ki keder ve sevincin mağlubudur, sen onun kemâline şüphe ile bak, Zirahakikati

görmeye layık olanlar, elemenden, sevinçten ve hatta bütün kayıtlardan geçmiş olanlardır (SM, s. 209).

4.4.17. Aşk Arayıcıyı Hakikate Ulaştıran Bir Güçtür

Arayıcıyı, evrenin yegâne hakikatinden uzaklaştıran fiziksel pek çok neden bulunmaktadır. Gaflet, cehâlet, düşüncesizlik, fiziksel zevklere dayalı sığ bir yaşam tarzı gibi etkenler insanın etrafına hakikati görmeye engel kalın bir kabuk örmektedirler. Korkular, süreklilik arz eden sıkıntılar, azaplar ve acılar bu kalın kabuğu yer yer inceltse de sadece aşk bu kabuğu ezip yok ederek arayıcıyı hakikatle buluşturabilir:

Çok doğru bir söz madam... müz'ic ve devamlı sıkıntılar, korkular, azaplar o kabuğu zamanla aşındırır; fakat bizi hakikatten ayıran bu kabuğu bir anda ezip yok edecek kuvvetin aşk olduğuna şüphe yoktur (AA, s.124).

4.4.18. Aşk Yaradılışın Sırlarını Aydınlatan Bir Meşaledir

Akıl, insanın doğru ve yanlış algılamasında önemli bir araç olarak görülmekle birlikte hakikati bulmada ve kabul etmede yetersiz görülmektedir. *Ateş Ağacı* romanında, akıl ile aşkın hissedilip yaşandığı yer olan kalp arasında mukayese yapılırken kalbin dolayısıyla da aşkın gücü vurgulanmaktadır. Bu bağlamda akıl, fersiz bir kandil; aşk ise yaradılışın sırlı bilinmezliklerini göstermeye yarayan sönmez bir meşaleye benzetilmektedir:

Akıl, fersiz bir kandile benzer; hafif bir rüzgârla sönüp giden bir kandil. Halbuki hilkatin esrârlı dünyasını görmek için, sönmeyen bir meşale lâzımdır. Bunun da aşk olduğunu söylersem gene İzzet Efendi'yi hiddetlendirir miyim acaba?(AA, s. 73)

4.4.19. Aşk Evrenin Varlık Sebebidir

Batmayan Gün'de aşkın sonsuz gücü üzerinde durulmaktadır. Evrende bulunan her şeyin aşk için ölüp dirildiğinden söz edilmektedir. Ayverdi'ye göre her başlangıcın bir sonu bulunmaktadır. Aynı zamanda da her cins, büyük bir istekle kendi cinsinin devamı için uğraşmaktadır. Evrende devamlı surette olan yenilenme, bu devam etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bitki, hayvan, insan yani tüm yaratılmışlar; nesillerinin devamı için uğraşıyorlarsa ruhun devamının da aşk olduğu, var olan her şeyin aşktan dolayı vücut bulduğu İrfan Paşa'nın notlarından verilmektedir:

Bütün bu yaratılmışlar, eskiyen ve yenilenen cihan, aşktan başka ne için, kimin için ölüp dirilmektedir? Her başlangıcı olan için bir son mukadderdir. Her tarâvetli baharı, harap edici bir güz bekler. Koncanın doğması, gülün solmasını haber verir. Dünya dünya olalı beri, eşyâ birbirini kovalamaktan yakasını kurtaramamıştır. Bu kanun, her yaratılmışı beşikten itibaren takip edicidir. Her cins, tabii bir teşnelikle, kendi cinsinin bekâsına çalışır. Bir insan, bir fil, bir kedi, ağaç, çiçek ve en mütevazı bir ot bile neslinin koruyucu ve yürütücüsüdür. Bütün bu mütemâdî yenilenme, hep devam etmek istek ve kaygısının fiili semereleridir. Ben, İrfan ismiyle çağrılan bu vücut, doğduğum günden öleceğim güne kadar yaşayıp, sonra kaybolmaya, sönmeye, çürüyüp yok olmaya mahkûm bir varlık mıyım? Eğer vicdâni zevke, yani aşka kavuşursam hayır! Ebediyen yaşayacağım. Zira aşk, için bu ezelf yaratıcı için solmak, sararmak, ölmek, dirilmek yoktur. O, başlamış değildir ki bitsin... Doğmuş değildir ki ölsün... Aşk ihtiyarlamaz, kocamaz, köhneleşip harap olmaz. O, her asrın muâsırı, her ânın hâkim ve sâhibidir! Nebat, hayvan, insan nasıl kendi hilkatlarındaki devam iştiyâkı ile ürüyorlarsa, ruhun devamı da aşktandır. Aşk, her nefes yenilenmek, yaratılmak demektir (BG, s. 88).

4.4.20. Yaradılışın Hakikati Aşkın Hakikatinin Keşfiyle Anlaşılabilir

Aşk Budur romanında aşkın kapsam ve işlev yönüyle tahlili sayılabilecek açıklamalar görülmektedir. Buna göre aşk, sürekli olan güzellikleri ve mükemmelliği temsil ettiğinden tek bir güzelle sınırlandırılmaz. Aşkın bu hakikatini kavramak aynı zamanda yaradılışın ve evrenin hakikatini de kavramak demektir. Çünkü insan gerçekte aşkı bulmak için dünyaya gelmiştir. Bu nedenle insanın ve insanın üzerinde yaşadığı evrenin yaratılışı aşk içindir. Aşk da böylece evrende bütün yaradılış aynalarından yüzünü göstererek ruh ve güzellikle alakalı olduğunu göstermiştir. Aşk çoğu zaman vasıtalı, perdeli olarak kendini gösterse de aşkta kendini eritmiş ve aşkla bütünleşmiş âşiklara tüm çıplaklığı ile kendini göstermektedir:

Aşkı bir güzele mukayyet görmek, onun hakikatine karşı küfürdür. Bahçıvanın, bahçe çitinin dışına attığı bir gül, gülistanın kemâlini ifade eder mi hiç? Gerçi o gülde de lâtif bir koku vardır, fakat zamanın tekallübatı bunu ondan çarçabuk alır, soldurur, mahveder. Fakat çiti atlayıp gül bağçesine girersen, orada, solan bir gülün yerine, pembe dudaklı yüz koncanın açılmak için müheyya olduğunu görürsün. Senin gönlün de o zaman bu güllerden bir gül olur

ve aşkın ebedî baharıyla ölmezlerden olur. Şunu bil ki, aşkın hakikati bulunmadıkça, hilkatın maksudu ele gelmez ve insan aşkının kemâli derecesine göre mükemmel olur. Hilkatın ve kâinatın manasını bulmak istersen aşkı bul. Çünkü insan aşkı bulmak için dünyaya gelmiştir. Hayatın sebebi aşktır; mükevvenat da aşkın tekzası sebebiyle tekevvün etmiştir. Ancak aşkı bulandır ki, maksuduna ve hilkatının manasına kavuşmuştur. Aşk deyip de geçme, zira kıyamet tarihine, bir hudut vardır ama aşka had ve gayet yoktur. Cismi güzel gösteren ruh ve aşktır; aşkın taalluku ise ruha ve ruhla husule gelen güzelliğidir. Bütün güzelliklerin menbaı aşktır; lâkin çok kimselere aşk mükevvenat aynalarından yüz göstermiştir. O, herkese vasitasız ve üryan olarak yüz göstermez, meğerki o kimse aşkın satvetinde kendini yok etmiş, aşk kesilmiş, yani onunla ölmüş, onunla dirilmiş olsun! (AB, 88-89)

4.4.21. Aşk Her Varlıkta Kabiliyet Ölçüsünde Tecelli Eder

Aşk Budur romanında Yusuf adlı kahramanın hikmetli sözleri bağlamında güzellik ve çirkinliklerin yokluk âleminde gizli saklı iken aşk sâyesinde görünür ve bilinir hâle geldiğinden bahsedilmektedir. Buna göre her varlık kendi istidat ve kabiliyeti ölçüsünde aşkın belirlediği rollere bürünmüşlerdir. Böylece kimi seven kimi sevilen olmuş, kimi insan kimi şeytan kimisi sultan kimisi de köle olmuştur:

Cihan, ademde muzmahil ve türlü şeniyetler gaybın sinesinde gizli iken, gizlenmekten ve âşikar olmaktan müstağni olan mutlak aşk, güzelliğini, sun'unu ve kemâlini göstermek için birlik yuvasından kalkıp, vücûd ve ademe aksederek, güzelliğini türlü türlü şekillerde ve yüzlerde seyretti. Bu zuhurat dalgalarının kimi seven, kimi sevilen, kimi şeytan, kimi insan, kimi sultan, kimi köle, kimi zalim, kimi mazlum, kimi zengin, kimi fakir, kimi gizli, kimi âşikâr, zulmet, nur, ızdırıp, neşe, gözyaşı, tebessüm ve bütün zıt isimler yüzlerinde ve muhtelif görünüşler safhalarında meydana geldi ve bütün bunların hepsi, aşk mecmuasına âşikâr oldu. Eğrilik olsun, doğruluk olsun, iman olsun, küfür olsun, hepsi o birlik deryasının iradeti dalgalarında harekete geldi. Fakat bu birliğin yüzünü gören de gene kendi nurundan başkası olmadı. İşte bu nuru ele getirmek için de kendini îzafî ve nisbî varlıklardan, bu müteayyin vücudun evsafından, kirlerinden temizleyip sâfi etmek ve aşk sahibi olmak lazımdır (AB, s. 253-254).

Romanda her bir varlığın kendi yeteneğine uygun olan şeye gönlünü kaptırdığından ve aşkı aracılığıyla onunla bütünleştiğinden söz edilmektedir.

Aynileşmenin hem insanın aşkından hem de cansız varlığın manada insana olan aşkıdan kaynaklandığı anlatılmaktadır:

(...) herkes kendi istîdâdına münâsîp olan şeye gönül kaptırmış ve aşkı vâsıtasıyla onu kendine çekmiş ve onunla aynileşmiştir. Mesela ekmeğe muhabbetin olmasaydı, o ekmeğin senin vücûdunda erir ve seninle birleşebilir miydi? Sen ona görünüşte nasıl muhabbetli isen, o da sana manada öylece muhabbetlidir. Görüyorsun ki ekmeğin cansız iken insan vücûduna girince öyle muhabbetlidir. İşte “cansız olan ekmeğin bu sûretle insan olması nedendir” dersin, senin ona olan aşkındandır. Öyle ise bil ki aşkın husûsiyeti cansız bile tebdil edip rûha ve cisme yardımcı etmeye kâdir oluyor. Demek oluyor ki, kendini aşta eriten de asla ölmeyip ebedîlerden oluyor (BG, s. 88-89).

4.4.22. İnsanı Özüne Ulaştıran Rehber: Aşk

Son Menzil’de Ali Feyyaz’a göre ilim ile cehalet arasında yoğun bir perde vardır. Ancak bu perde yoğun gibi görünse de bir aşk soluğu ile yok olacak kadar ince bir zardan oluşmaktadır. İnsanın da dünyaya geliş amacı; bu perdeyi yırtmak ve kendi özünü bulmaktır:

“Cehille ilmin arasında, akıl kudretinin aşındıramayacağı kesif bir perde vardır; fakat gene cehille ilmin arasındaki hicap, bir aşk soluğu ile delinip ortadan kalkacak kadar ince bir zardan ibarettir.”... “Hayatın çok esrarı vardır ki ziyade ayan ve üryan olduğu için gizli zannederiz; halbuki insan, dünyaya bu gizlilikte âşikâr olan perdeyi yırtmak için gönderildi; Zira onun arkasında hayâtın sırrı olan aslî fitratı bulmak, kendi cevheriyle temasa gelmeklik vardır...” (SM, s. 163)

4.4.23. Varlığını Aşkla Eritenler Birliğe Ulaşabilir

Yaratıcı, tecelli edişi yönüyle çok, zatında ise tektir. Tüm varlıklara göre hem aynı hem kıyas edilemez. Yaratıcı; kendi zatında ve isimleri aracılığıyla mükemmelliği gösterdiği gibi mükemmel insan da kendini Yaratıcı’nın vücûdundan başka bir şey olmayan özüne kendini vermiş kişidir.³⁷³ Ayverdi’nin romanında insanın tüm varlıkları

³⁷³ Chittick, *Sûfi’nin Bilgi Yolu*, s. 66. Ayverdi, Vahdet-i vücûdu kâinatın her bir zerresinde Yaratıcının bir çeşit tecellisini görmeye açıklandığını şu sözlerle ifade etmektedir: “Vahdet-i vücûd, her zerre-i kâinatta Hakk’ın bir gûna tecellisini görmeye izâh olunabilir. İnsanda, hayvanda, nebatta... Mademki bu zuhur âlemi Hakk’ın bâtından zâhire çıkışı, Cenâb-Hakkın: “Küntü Kenzen mahfiyyen feahbebtü en ü’rafe” buyruşunun bir maddî delilidir, şu

ve evreni kendinde topladığından söz edilmektedir. Ayverdi'ye göre, insan, Yaraticının aynası olmakla beraber, asıl insan Yaraticının gizli hüviyetini eşyada ve zuhuratta görendir. Birlik güneşini görebilmek için insanın varlığını aşkla eritmesi gerektiği, İrfan Paşa'nın notlarından okuyucuya aktarılmaktadır:

(...) Kâinatta ve cihanda ne varsa, hepsi insanda toplanmış, bu sûretle insan, bütün varlıkların nüktesi ve mecmûası ve küllün göstericisi olmuştur. İşte Hâlik'in gizli olan hüviyetini eşyâda ve zuhuratta gören kimse, asıl insandır. Eğer sen de birlik güneşini görmeyi samîmiyetle isteyici isen, güneşe delil gene güneştir. Birlik güneşi kendini gene kendi ziyâsı ile gösterir; fakat bu, kendini unutacak kadar hâlis ve temiz niyetli olduğun ve varlığını aşkla eritebildiğin vakit hâsıl olabilir (BG, s. 115).

Mesihpaşa İmamı'nda “aşkının ateşten kaftanı içinde yavaş yavaş erginleşen, pişen, bambaşka bir adam olmak yolunda ilerleyen” (Mİ, s. 215) Hâlis Efendi; aşkın sofrasından kendine düşen payla sarhoş olma arzusunda bulunmaktadır. Halbuki Tahir'in, kendi dönüşümünü sağlayan “gerçek aşk” sofrasında acı tatlı ne varsa bunların hepsinden tadararak hem aynı zevki hem harap eden sarhoşluğu alması gerekmektedir. Hâlis Efendi ile Tâhir'in karşılaştırmasını yapan yazar, Tâhir'deki bu değişimin yegâne sebebinin bir aşk olduğunu ancak Tâhir'in aşkı bir sûrete bağlamadığını belirtmektedir. Aynı zamanda “Tâhir her ne kadar başlı başına bir vücûdun sahibi idiye de, vücûdu kanalından ebediyete yol açmış, onunla âşinâlık kurmuş bir fânî idi. O varlığı dikenini bir gülfidanına aşılmasını bilmiş bir ezel iltimaslısı idi” (Mİ, s. 216) denmektedir. Tâhir, kendi vücudu üzerinden ebediyete açılan bir kanal bulmuş seçkin bir insandır. Yazara göre böyle kişiler ezelden ayrıcalıklı şahsiyetlerdir. Çünkü onlar, diken konumunda olan varlıklarını güle aşlamayı becerebilmiş, istidatlı kimselerdir.

4.4.24. Âşıklar Ölmez

Aşk Budur romanında aşkın tahrik edici, dönüştürücü gücü anlatılmaktadır. Buna göre aşk; insanı unsurlar âleminin kuşatıcı, sınırlayıcı aşılması çok güç olan kayıtlarından kurtarıp engelsiz, sınırsız dünyaya ulaştırmaktadır. Mutasavvıfların devir

halde bilinmek için mihrâb-ı zuhura çıkmış olan bu varlığın hangi zerresine hürmetsizlik edilebilir?” Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 171.

telakkisine göre, insanlık mertebesine gelene kadar insan, yokluk âleminde geçip maden, nebat ve hayvanat âlemlerini aşip beden kalıbına girmiştir. İnsandan istenen ve beklenen bu kalıptayken özünde kendini bulması madde ve manasıyla insan olmasıdır. İnsanı kendine ulaştıran ilim ise aşk ilmidir. Bu ilim; akılla talim edilen, mektep medresede kitaplardan öğrenilen bir ilim değildir. Akli ilimler, unsurlar âleminin sınırlarıyla çevrelenmiştir. Aşkın öğrettiği ilimde ise, sonluluk ve görecelik gibi varlığı başka varlıklara bağlılık sınırlılıkları yoktur. Diğer bir deyişle aşkınamütenahidir, sonsuzdur. Dolayısıyla sonsuzun tecellisine mazhar olan vücut da sonsuz olur. Özetle söylemek gerekirse âşıklar ölmez.

Beşeri anasırın muhkem bendinden çekip kurtaran, onu ufuksuz dünya, hudutsuz cihana ulaştıran aşktır. Yalnız, yalnız odur. Akılla öğrenilebilen bütün kisbî ilimler, aşk ilminin mebadisine bile varamaz. Bir ilim ki dünyanın kısrından tecavüz etmez, o ilmin cehilden farkı yoktur. Aklın bildiği ve bildirdiği ilimler anasır hududundan ileri geçemez, çünkü yanar. Halbuki aşkın talim ettiği ilimde, mütenahiyet ve kıyasat kokusu yoktur, zira aşk hâkîler gibi zemin üzere seyretmez ki ona arıza ve hudud tasavvur olsun! O, taalluk ettiği vücudu da kendine benzetir; kendi gibi ilâhi ve lâyemut eyler... (AB, s. 138)

4.4.25. Cihanda En Büyük Hakikat Aşktır

Nurbahş; ruhun niteliğinin aşk olduğunu ve aşkın da ruhtan geldiğini belirtmektedir. Nurbahş'a göre aşk üç gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, ârifin aşkı olan hakiki aşk; ikinci grup, aşktan dolayı akli başından gidenin aşkı; üçüncü grup da kendinden geçip fâni olanların aşkıdır.³⁷⁴ Ayverdi; *Aşk Budur*'da insanın her nefes alıp vermesiyle yaşamından, canından bir parçanın eksildiğini söylemektedir. Yazar; kâinatta solmayanın, eksilmeyenin, yegâne gâlip olup vicdanî zevkle bilinenin mana olduğunu o zevki de aşkın ortaya çıkardığını vurgulamaktadır:

İnsanın her alıp verdiği nefes, vücûdu binâsından bir taş düşürür ve bu mâmûreyi yavaş yavaş kemirir; her nefes, cânı, cihânın hepsinden azar azar uğurlar. Geçen, zaman değildir, kendisidir, fakat bilmez. İşte, her nefesiyle ister istemez harcadığı cânına mukâbil, bir başka solmayan ve kaybolmayan cân almalı, gönül zevki ele getirmelidir ki, birgün olup iflâstan ve şuursuzluktan

³⁷⁴ Cevad Nurbahş, *Sûfi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, Çev. Nezahat Holsan, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2011, s. 158.

kurtulsun... Zira cihânda tebeddül ve tahavvüle uğramayan bir tek muzaffer varlık vardır: Mana! Bu da, vicdânî zevkle bilinir. O zevki de hâsıl edecek aşktır! (AB, s. 261)

Batmayan Gün'de uzun ve çileli bir arayışla aşk zevkine vasıl olan Aliye, aynı zevki tüm cihanın da tatmasını arzulamaktadır. Ona göre, eğer dünya (tüm insanlar) aşk zevkini bilseler, ellerindeki körlük esaslı hükmünde olan bilgilerini, zanlarını terk ederek ona (aşka) doğru çılgınca koşarlardı. Aşk ilminin dışındaki tüm ilimler, körün elindeki asa gibidir. Bu asanın yol göstericiliği ise son derece kısıtlayıcı ve zorlayıcıdır. Aşk, insana hakikati ve doğru istikameti göstermektedir. Bu manada aşk hakikatin bizatihi kendisidir. Haddizatında aşk ve hakikat iki farklı vücutta aynı ruh gibi düşünülmektedir.

Eğer cihan, aşk zevkini bilse, elindeki körlük esasını atarak, gittiği istikametten geri döner ve ona doğru şiddetli, önüne geçilmez bir coşkunlukla koşardı. O muazzam kuvveti tanımayan her zavallının bilgisi, ilmi, kör elindeki asa gibidir. İstersen baba, buna aşk demeyelim de hakikat diyelim. Zira aşk, zaten hakikat demektir; hakikattir. Bu iki kelime, iki ayrı vücutta aynı ruh gibidir (BG, s. 200).

4.5. BİLİNÇ TEZAHÜRLERİ YA DA FARKINDALIK DURUMLARI

İnsanlarda etkin olarak gözlemlenen fikirler, bilinç olarak ifade edilir.³⁷⁵ Bilinç, insanın kendisini içinde bulunduğu dış dünya ile ilişki içinde görmesi, kendisini çevresi içinde tanıması şeklinde de tanımlanır. “Kendisi” de bilincin merkezi olan “ben” anlamına gelir. Ben’le uyuşmayan bir nesne, insanda yokmuş gibidir, yani bilinçdışıdır. Dolayısıyla bilinç, “ben” şeklinde adlandırılan merkezi olguyla kurulan ruhsal ilişki olarak da açıklanabilir. İnsanların birçoğu kısmen bilinçlidir. Yaşamlarının büyük bir kısmını farkına varmadan geçiren, ne yaptıklarını tam olarak bilemeyen bilinçsiz insanlar, uygar olarak düşünülen toplumlar da dahi görülebilmektedir. Ancak beklenmedik bir olayın ortaya çıkması, alışkanlıklarla birdenbire yüzleşmek gibi çarpıcı bir durum sonucunda oluşan duygulanım sırasında insan, aniden bilinçli hale gelebilmektedir.³⁷⁶ Pek çok tasavvufî ve mistik yaklaşım, bilinçliliği esas kabul etmekte ve batılılarca ileri sürülen bir takım önermelere karşı kendi önermelerini ortaya

³⁷⁵ İrem Anlı, *Psikanalize Giriş*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 2010, s. 43

³⁷⁶ Carl Gustav Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, Çev. Engin Büyükinâl, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s. 69-71.

koymaktadır. Bunlar, 1: normal bilinçlilik durumu olması gerekenden alt seviyededir. 2. Hakikatte yaşanan bilinç durumlarından daha yüksek bilinç durumları da söz konusudur. 3. Daha yüksek derecedeki bilinç durumlarına eğitim ve çabayla ulaşılabilir. 4. Eğitim ve çabayla ulaşılabilen yüksek bilinçlilik halinde olanlarla iletişim oldukça sınırlıdır.³⁷⁷ Ornstein'e göre bilinç üzerine yapılacak çalışmalara da insan, kendi bilincini incelemekle başlamalıdır. İnsanın normal bilinci, dış dünyaya ait duyguları, düşünceleri, fikirleri içerir. İnsan, üç boyutlu zaman ve mekânda yaşar ve algılar. Bu nedenle kişisel bilinç, insanın tüm dünyasıdır. İnsan da bu denklemlerle varlığını sürdürdüğü oranda başarılı sayılır. Ancak yaşanan dünyanın bazı fiziksel anlamlarının olduğunun bilinmesine rağmen insan; kişisel bilincinin dünyayı oluşturduğu ve kişisel yaşantısının dış nesnel gerçekliği temsil ettiği yanılgısına düşebilir. Hatta pek çok insan burada bir problemin olduğunun farkında dahi olmayabilir. Halbuki sıradan bilinç, insanın biyolojik varlığını sürdürmesi için mecburi olarak inşa ettiği bir bilinç olduğunu idrak ettiğinde hali hazırdaki bilincin ihtimal dairesindeki diğer bilinçlerden sadece biri olduğunu da anlayacaktır.³⁷⁸ William James de normal bilinç dışında farklı bilinç türleri olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Bizim normal uyanık bilincimiz, akılcı bilinç diye adlandırdığımız, yalnızca özel bir bilinç türüdür, onun barındırdığı her şey bir film şeridi halinde seyredilebilseydi, ondan bütünüyle farklı olası başka bilinç türleri de görülebilirdi. Bizler onların varlığını hesaba katmadan yaşamımızı sürdürürüz."³⁷⁹

İnsanın etrafını algılaması, duyu organlarının fizyolojik sınırlamaları ve çevrenin fiziksel yapısıyla kısıtlanmaktadır. İnsan; bir duvarın arkasında bulunan nesnelere veya ayın diğer bir tarafını görememekte, dokunmaksızın bir derinin yumuşaklığını hissedememektedir. Ancak benötesi yaklaşıma göre insanın duyu organlarının erişimini engelleyen sınırlamalar aşılabilmektedir.³⁸⁰ Grof'a göre holotropik bilinç hallerinde beden egosunun sınırları aşılmakta, insan; tam kimliğini kullanabilir duruma

³⁷⁷ Walsh vd. *Paradigmalar Çarpışıyor, (Ego Ötesi içinde)*, s. 47.

³⁷⁸ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 30-31.

³⁷⁹ William James, *Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, USA, 1982, s. 388.

³⁸⁰ Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, Çev. Sezer Soner, Ray Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 72-73. Batılı yaklaşıma göre normal bilinç, en üst gelişim seviyesine yakın iken, benötesi psikolojiye göre daha yüksek bilinç seviyelerinin bulunduğu öne sürülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Roger N. Walsh - Frances Vaughan, *Models of the Person and Psychotherapy, (Transpersonal Psychotherapy içinde)*, ed. Seymour Boornstein, SUNY Press, 1996, New York, s. 17-18.

gelebilmektedir.³⁸¹ Romanda Kerim Bey, tıp fakültesindeyken sınav hazırlığı sırasında uykusuz kalan bir arkadaşının uyuduğu halde kitap okumaya devam ettiğini gözlemlemiş “göz[ü] açık, fakat uyuyor. Dil[i] söylüyor, fakat söylediğini anlamıyor. Melekelerin bir kısmı duraklamış, bir kısmı ise çalışmakta” (BG, s. 168) olduğunu fark etmiştir. İnsanın iç âlemine sahip olmadan ölü gibi olabileceğini söyleyen Kerim Bey, cismin ruh uyanıklığından mahrum olduğu takdirde mana ve şuur noksanlığından kurtulamayacağını belirtmektedir. Bununla birlikte yazar, herkesin bir gaye için uğraştığını, ancak insanların bir kısmının dünya cereyanlarının içinde şuursuz bir biçimde dolaştığını, tüm gayelerin üstündeki yüksek gayeyi fark edenlerin ise çok az olduğunu Kerim Bey’e söyletmektedir. Herkesin bir ideali olduğunu, insanı bir nevi esir alabilen bazı ideallerin insanın vicdânî bir genişliğe ulaşmasına izin vermediği belirtilmektedir. Ayrıca insanın istekleri, arzuları, hedefleri mananın sönmeyen ışığı ile birleşirse rûhî sonsuzluğa, mükemmeliyete adım atabileceği vurgulanmaktadır:

Şüphe yok ki, herkes, kendi manasına yerleştirilmiş olan câzibeye doğru sürüklenmekte ve gâye düzdüğü bu câzibin görünmeyen ipi tarafından çekilmektedir. Fakat her bir gâyenin üstündeki yüksek gâyeyi gören pek azdır. Beni düşündüren budur işte. Herkesin hayat mekanizmasını tahrik eden bir ideali var. Fakat bütün bu idealler her istîdâdı tatmin etmiyor. Zira onların esâreti çok defa insanı ileri geçmeye, vicdânî bir vüs’ate atlamaya bırakmıyor. Halbuki bence, gâyesine yürüyen insanın elinde mananın sönmeyen ışığı da olmalıdır. Zira gâyelerin küçük ışığı er geç sönebiliyor, fakat mananın ışığına gurup yok... Evet insanların büyük bir kısmı türlü dünya cereyanlarının içinde şuursuz bir telâşla koşarlarken, gâyelerinin ipine dolana dolana sıkışıp kalırlar ve her hareketleriyle de bu yumağı biraz daha çetinleştirir çözülmez hâle sokarlar. Bilmezler ki bu yumak içinde geçirdikleri hayat, bu çabalamalara, keşmekeşlere buldukları fırsat, tıpkı kedinin avını öldürmeden evvel zevklenmek için ona verdiği mühlet gibi, aldatıcı ve işkencelerini çoğaltıcıdır. Halbuki asıl yapılacak şey, o yumaktan kurtulmanın çârelerini aramak ve o bağları kopararak rûhî bir sonsuzluğa, kendini kendine yaklaştıracak bir kemâle adım atmaktır (BG, s. 169-170).

Jung’a göre insanın kendisiyle bağlantı kurabileceği bir ben’i yoksa hiçbir şey bilinçlilik kazanamaz ve bilinçlilik niteliğine kavuşamaz. Bundan dolayı bilinç, ruhsal

³⁸¹ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 16.

süreçlerin ben'le ilişkisi şeklinde tanımlanabilir. Diğer bir deyişle ben, insan varlığının genel algılamalarından ve belleğinin içeriklerinden meydana gelen kompleks bir yapıdır. Bununla beraber ben, ruhsal süreçlerin oluşturduğu kompleks bir yapıdır ve bu yapı kompleksi insanın tümüyle bilgisi dışında kalan karanlık bölgeden yani bilinçaltından bazı içerikleri kendi alanına çeker. Ben'le aralarında ilişki kurulabilecek izlenimler bilinçlilik kazanır. Dolayısıyla ben'le arasında ilişki kurulamayan hiçbir şey, bilinç alanında boy gösteremez.³⁸² Normal bilinçlilik hâli de bilinen bilinçlilik hâli ise normal bilinçlilik hâlinin sınırlılıklarının bilincine varmak mümkün olmakla birlikte güç görünmektedir. Sûfîler, bilinçliliği zihnin koşullanmış sınırlandırmalarından kurtarabilmenin güç olduğunu, ancak gerekli eğitim alan her insanın geriye döndüğünde daha önce yaşadıklarının bilincinde olmadığı sınırlandırmaları anlayabileceğini ileri sürmektedirler. Bu durum, uzun bir süre hava kirliliği içinde bulunan insanın bulunduğu mekândan çıktıktan sonra kirliliğin boyutunu fark etmesi gibi düşünülebilmektedir.³⁸³ *Son Menzil*'de Hâşim; öncelikle bilmediğini bilerek normal bilinçlilik durumunun sınırlılığının farkına varmaktadır. Hâşim, geçmişine dönerek bu güne kadar yaşadıklarını dışarıdan bir göz gibi özetlemekte, yaşadığı an itibarıyla farkında olmadığı sınırlamaları görebilmektedir. İnsan varlığının görünen kısmının görünmeyen kısmı tarafından yönetildiği düşüncesinden yola çıkan Hâşim, tüm evrene hükmeden bir kuvvetin olduğu idrâkına varmaktadır. Hâşim'e göre her şeyi hareket ettiren, gözle görülmeyen kendi manası iken bu mananın bir köprü gibi kullanılarak mananın manasının aranmamasına artık tahammül etmemek gerekmektedir:

Benim de hatam bu işte. Ne olduğumu bilememek. Fakat bilmemek de iki kısma ayrılıyor. Biri senin kocaninki gibi, bilmediğinin farkında olamamak, biri de benimki gibi bilmediğini kabul ve itiraf etmek. Evet ben bilmediğimi biliyorum, Sîret ise bilmediğini bilmiyor. Ben evvelden bir nokta idim. Anamın rahminde terkîbim düzüldü ve dünyaya çıktım. Bu dünya da benim gibi basitten mürekkep olmuş bir âlem olduğu için bana basitliğimi unutturdu. O zaman bu zamandır kafam durmadan ârızî ve ekleme çokluklarla dolup boşaldı. Eğer kendimi tekrar basitliğe ircâ edebilirsem asıl bilginin sâhibi olacağım. İnsan dediğimiz zavallı mahlûk nedir? Şuradan buradan gelen zıt cereyanların mecrâsı... Fakat o, ne bu cereyanları intihâba ne de onların hüçûmunu defe

³⁸² Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar)*, s. 15.

³⁸³ Walsh vd. *Paradigmalar Çarpışıyor, (Ego Ötesi içinde)*, s. 48.

muktedirdir. İnsanı evirip çeviren bir manası var. (...) Şu bibloyu almak için elim, yani varlığımın gözle görülen kısmı, gene varlığımın gözle görülmeyen kısmından emir aldı. Elim görülüyor, fakat ona bu kumandayı veren kuvvet görülüyor; fakat inkâr da edilmiyor. Halbuki bir kuvvet var ki, o yalnız benim içimdeki kuvvete değil, bütün kâinata kumanda ediyor. Gözle görülen, görülmeyen her şeyi hareket ve sükûna getiren; gözle görülmeyen kendi manası. Fakat biz insanlar bu manayı köprü gibi kullanarak niçin mananın manasını aramıyoruz? Belki Sîret gibi bomboş olanlar az çok mâzur. Fakat biz, üstümüze çöken bu korkunç gaflete nasıl tahammül ediyoruz? Hayır, Senîha ben artık... (SM, s. 220-221)

Bir şuur durumu olan “farkındalık”, tasavvufta farklı isimlerle anılmaktadır. Alt âlemin yüzeysel görüşünü karşılayan nazar, yukarılarda basiret hâline dönüşmeye başlamaktadır. Basiret, akıl ile kalbin bir araya gelmesi olarak yorumlanmaktadır. Basiret hâlinde eşya da insan da şeffaflaşmakta, derinlerde olan hakikat ortaya çıkmaya başlamaktadır. Basiret hâlini yaşayan insanın benliğini sükûnet sarmakta, artık sözlerin bir önemi kalmamaktadır. Feraset, basiretin zamanla ilişkisine denmektedir. Feraset aynı zamanda nefis-i emmâresini eğiten insanın çevresine, etrafında olup bitenlere ibret nazarıyla ve geçen zamana zaman dışından bakabilmesidir. Bununla birlikte sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olan her an yenilenen âlemi görme, şahitlik etme müşahede olarak tanımlanmaktadır. Müşahede âlemde bir düzenin hüküm sürdüğünü sezdirdiği gibi insanın tüm varlığıyla hissetme hâli olarak da yorumlanmaktadır. Farkındalığın içinde yer alan tüm bu haller, kemale ulaşabilme sürecinde, nefsin her bir basamağında daha değişik vasıflar kazanabilmektedir. Farkındalık, sonu olamayan bir süreci temsil etmektedir.³⁸⁴ Sûfilere göre insanda her şeyin kaydedilebildiği büyük bir iç âlemi bulunmaktadır. İnsan; aklının gelişimine olanak tanıdığına, potansiyelinin ve tümleşik varlığının görkeminin farkına varabilmektedir. Bu da insanı yaşamının temel amacının her şeyle bütün olma gayesine yeniden dönmesini sağlamakla beraber diğer taraftan insan; aklın varoluş gizemine yanıt bulmada yetersiz kaldığını idrak etmektedir. Bir bilinç düzeyine gelinceye kadar insanda bulunan akıl, gerçek ben, sezgi, muhakeme gibi unsurlar arasında farklılaşma meydana gelebilmektedir. Bir bilinç hâline ulaştıktan sonra insan; sezgisel olarak ne olduğunun, ne olabileceği anlamına gelmediğinin farkına

³⁸⁴ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 190.

varmaktadır.³⁸⁵ *Son Menzil*'de "Bazen idrâkimiz hudûduna sokulmamış öyle manalar var ki, nedense bunların arayıcısı ve avcısı olmayı bir nevi külfet telakkî ediyoruz. Benim için, elmanın evsâfını ve mürekkebâtını bilen, fakat onu hiç tatmamış olan âlimden, bu meyveyi dilinde ve damağında birçok defalar hissetmiş bir câhil daha nasiplidir" (SM, s. 94) denilmektedir. *Ateş Ağacı*'nda insan; yaradılışın olağanüstü nüktesi, sırlı mevcudu, tüm gizli mânaları içinde bulunduran yegâne varlık olarak görülmektedir. Romanda evrende bulunan her şeyin işaret ettiği bir anlamının bulunduğu ve tüm bunların bir araya gelmesiyle ölümsüz bir yapıtın ortaya konduğundan söz edilmektedir. Ölümsüz yapıt olan kâinat kitabını okuyabilmek için mana lisanını bilmek gerektiği romanda Sâlih tarafından aktarılmaktadır. Cemil Bey, ilminin uygulayıcısı "... [Salih'e] ona bütün bu vasıfları kim aşlamış, bu câhil kafa bunca meziyeti nereden bulmuş ve onda olan bu tokgozlülük, bu civân mertlik, bu saygı, bu içtimâî ve fikrî seviyesi daha ileri birçok kimselerde yok?" (AA, s. 29) demektedir. İlminin yükü altında ezildiğini düşünülen İzzet Efendi ile bildiklerinin uygulayıcısı Sâlih karşılaştırılarak "... her hâdise bir kelime, bir manadır. Bunları bir araya getiren ve çözenlerdir ki kâinat kitabını kekeleymeden okurlar ve haberdâr oldukları azametli mananın önünde zevkten sarhoşa dönerler. Bu şifreyi çözmek için âlim olmaya, yâhut senin gibi kitapları yutmuş bulunmaya ne hâcet? Bir Sâlih'cik yere düşen bir adamı, sizin gibi, hilkatin zulmünün veya bir sebebin düşürdüğünü reddederek bahanelerin ve tesâdüflerin üstüne çıkıveriyor" (AA, s. 75-76) denilerek, ilminin yükü altında ezilen âlimle, az bildiği şeyi yaşayan insan arasındaki fark gösterilmektedir. "İlim, madde çemberini aşıp vicdâniyet hudûduna sıçramadıkça esâretten başka bir şey değildir. Bir insanın, derûnî varlığı ile âşinâlık kurması, vicdânî hayatın rehberliğini elde etmiş olmak böylece de, gerçeklerle biliş tutmak demektir" (AA, s. 59) düşüncesinin bir yansıması olan Sâlih'e göre kâinat kitabı, kelimeler halinde insanın karşısında bulunmaktadır. Sâlih; hoşça gitmeyen kelimelerin kitabın metninden çıkarıldığında o kitabın anlamının bozulduğunu, bu kelimelerin her birinin işaret ettiği bir anlamının bulunduğunu ve benliğin, gururun insanı aslî istidâtından uzaklaştırdığını vurgulamaktadır:

Bütün basit esasları dallandırıp budaklandıran da bahanelerden başka nedir? Niçin onları görüyor da, hareket ettiren ve tasarruf eyleyen manayı

³⁸⁵ Arasteh- Sheikh, *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol*, (*Sûfî Psikolojisi* içinde), s.50-51.

görmüyoruz? Görmüyoruz zîrâ bahanelerin kalın ve kesif örtüsü, mananın ince ve renksiz varlığına perde oluyor. Hatta bir denizin üstünde dalgaları ve köpüğü hâsıl eden rüzgârı bile görmüyoruz. İşte ezeli buyruk da, varlık denizini çalkalamakta ve köpürtmektedir. Fakat onu gören yok. Mehmet yere düştü, derken kabahatli olarak ayağına ilişen taşı görüyoruz. Ahmet öldü derken, gözümüzü gene bahaneye, Ahmet'in ölümüne sebep olan hastalığa dikiyoruz. Halbuki, Mehmet'in düşeceği de Ahmet'in öleceği de, bizim bilemediğimiz sebeplerden dolayı hüküm giyerek olmuş vak'alardır. Şu var ki, bu hükümleri verdiren sebepleri de daha evvelden gönül yolu ile duyan kimseler de var.

Bu nasıl mı olur? Bir barometre, insan eliyle düzülmüş cansız bir âletken, havanın gelecekteki değişikliğini evvelinden haber veriyor. Bir beygir, bir kuş hayvanken, olacak zelzeleyi evvelinden hissediyor da, bir insanın henüz açığa çıkmamış kararları vukûundan evvel sezmesi neden yadırganıyor? O, hilkatın harikulâde nüktesidir. O hulâsasında en geniş tafsîlât, tafsîlâtında en büyük ihtisar olan sırlı mevcut... İnsanlığa yeten, insandan daha büyük kuvvet yok; o her şeyi evirip çeviren, bütün gizli manaları içine alan tek varlık... Kâinatta her şey o...

Bakıyorum da dünyada her mevcut, bir kelime... Ağaç dediğimiz zaman anladığımız mana başka, çiçek dediğimiz zaman anladığımız mana başka, masa iskemle, soba, hâsılı her kelimenin delâlet ettiği ayrı bir mana var. İnsanlar ve bütün mevcûdat da böyle... Her insanın, her mevcûdun kelimesine ayrı ayrı manalar yerleştirilmiş. Her varlık ve her insan bir çeşit manaya delâlet eden kelimeler... Ve bütün bu kelimeler bir araya getirilince ölümsüz bir eser meydana çıkıyor. Fakat nasıl ki ümmî kimseler için, değil yüksek eserler, alfabe bile hiçbir şey söylemezse, mana lisânının câhilleri için de kâinât kitabını okumak aynı derecede imkânsızdır. Bizi bu fasih lisânı öğrenmekten, bu şâheserin acemisi olmaktan kurtarmayan yaman bir derdimiz, müzmin, bulaşık bir hastalığımız var. Evet biz, kelime hâlinde karşımızda serpili duran kâinat kitabını hecelemeye muktedir olamıyoruz, zîrâ bu kelimelerden hoşumuza gitmeyenleri kitabın metni içinden çıkarıp atmak acemiliğini gösteriyoruz. Şüphe yok ki o zaman mana bozuluyor, hatta değil bütün kitap, cümlelerimiz bile, kandillerinin bir kısmı sönmüş bozuk bir mahya gibi, hayat karanlığı içinde dilsizleşiyor, sırtıp kalıyor. Biber acıdır, yılan zehirlidir, sarımsak pis kokuludur, diye fırlatıp attık mı, işte mahya karıştı ve bozuldu demektir. Şüphe yok ki biz

bu kelimelerin delâlet ettiği manadan gâfil olduğumuz için, böyle yapıyoruz. Halbuki her kelimenin manasını hürmetle karşılayanlar, kâinat kitabını kekeleymeden okur ve okuduklarını da anlarlar. Fakat bir şeyi öğrenmek için de cehlîni kabul edip itiraf etmek lazımdır; eğer bir talebe hocasına kafa tutar ve bilgiçlik taslarsa hiçbir şey öğrenemez; işte biz de o kadar çok şeyler biliyor ve bu bilgilerimizin kalesi içine o kadar gömülüyoruz ki bu yüzden vicdânî dünyayı gözleyecek en küçük bir mazgala bile sâhip olamıyoruz. Aynada bir parmak izi dahi leke sayılır; o, bir nefesten bile buğulanarak cilâsını kaybeder; gönlümüz ki aslında bir aynadan daha cilâlı olması lâzım gelirken, onu, benliğimiz, gururumuz, kibir ve ceberrûtümüz çamuruyla sıvayıp hassalarından, aslî istidadından uzaklaştırıyoruz (AA, s.57-59).

Son Menzil'de Sîret'in "Düşünmek insanlık mıdır?" şeklindeki sorusuna Hâşim'in; "Elbette... Haz ve elem hayvanlarda da vardır; fakat onlar düşünemezler, araştıramazlar. İnsanlığın ölçüsü düşündürmektir. Düşünmek ve dâima öğrendiğinin üstünde bir bilgi ve varlık olduğunu aramak. İşte şuurun iki şahidi" (SM, s. 168) şeklindeki yanıtıyla bilinci meydana getiren unsurların düşünmek ve öğrendiklerinin üstünde bir varlık olduğunu bilmeye çalışmak olduğundan söz edilmektedir. Ruh dünyası da İlâhî bir bilinç ve İlâhî varlığı hissettirme gücü ile kuşatılmıştır. Madde ile örtülen bu bilinç ancak sülûk sonucunda arayıcı tarafından lâyıkiyle fark edilebilir. İnsan bu bilinç düzeyine ulaşmadan önce kendi keşfetme güçleri derin bir uykudadır ve otomat bir varlık olarak hareket eder. Ancak bu gücü keşfedip kullandığı zaman ise gerçek özgürlük düzeyine erişebilir.³⁸⁶ *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da Cem Bey, arkadaşı Âsaf Bey'e yazdığı mektubunda kendinin ve Âsaf Bey'in üzerinden iki farklı ana bilinç düzeyini karşılaştırmaktadır. Cem Bey'e göre Âsaf Bey'in içinde bulunduğu durum ve idrak seviyesi "ilmin" şüpheye dayalı dar kalıplarına sıkışıp kalmıştır. Tekâmül için olması gereken; varlık, iddia ve ilim gibi maddî kalıplardan ve yüklerden kurtulup irfân âlemine girmektir. Cem Bey'e göre üç ilim bulunmaktadır. Bunların ilki, akıl yoluyla elde edilen maddî, diğeri yalnızca erbabının anlayabileceği mânevî, bir diğeri ise bu ârifâne bilinç düzeyinden geçip ulaşılan çok gizli bir haldir ki Yaratıcı ve insan arasında kalan cezbe ya da vecddir. Cem Bey, ne maddî ne mânevî olan bu üçüncü ilim kapısının

³⁸⁶ E. F. Schumacher *Aklıkarişikler için Klavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz yayıncılık, İstanbul, 1999, 50; Ayrıntılı bilgi için bkz. Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmîne Giriş*, s. 147.

benlik kaftanını kapı dışında bırakanlara açıldığını ifade etmektedir. Hakîm isminin tecellisine mazhar olan kâmil insan, sözleriyle ve eylemleriyle bütün işlerini hikmet çerçevesinde yapmaktadır. Seyr u sülûkta gönül bahçesinde gezinen hakîm; tevhit semtinde ikilik bulursa, sabır semtinde elem bulursa, rıza semtinde isyan bulursa, muhabbet semtinde Yaratıcı'dan başka zevk bulursa onların hepsini oradan söker atar. Bu bilinç düzleminde gezindiğini îmâ eden Cem Bey, bu âlemde neler döndüğünü anlatabilmek için o âlemin hakikatlerinin yaşanması gerektiğini ifade etmektedir:

(...) sen her şeyi ölçüye, kalıba, baskıya vuran bir mantıkla güreşirken, ben, ölçüsüzlüğün, hudutsuzluğun zaferini alkışlarım. Sen bir gölge gibi aklın peşini kovalarken, ben akli gelinin yüzündeki duvak gibi çekip bir tarafa koymak ihtiyacı ile kavrulurum. Sen telhisten, maânîden, mantık ve isagociden söylerken, ben yazısı çizisi olmayan içimin kitabından konuşurum. Senin sözlerin, birbirine çarpan çakmak taşı gibi, etrafına gurur, varlık ve benlik kıvılcımları serper; ben, yanmaya hazır bir kav gibi, daima bu kıvılcımlardan korkar, kaçar ve saklanırım. Sen varsın, varlıksın, bir iddia ve ilim heykelisin. Ben aczim, yokluğum, ihtiyâcım, iftikârım! Sen baştan ayağı sualsin; belki ilmine temel olan şüphelerinin, sorup soruşturmakla tatmin olacağını, okuyup münakaşa etmekle kâinat düğümünü çözeceğini zannetmekte... (YNG, s. 47)³⁸⁷

Zihin üzerine yapılan çalışmalarla bazı farklı bilinç hallerinin olduğunun deneyimlenmesi, sağlıksız bir beyin tarafından üretilmediğini ve rastgele olmadıklarını düşündürmüştür. Bu deneyimlerin insan nefsinin derinliklerinden gelen dışavurumlar olduğu düşünülmeyle beraber doğru koşullarda bilinçdışına ait unsurların ortaya çıkmasının doğru koşullarda gerçekleşmesi halinde iyileştiren ve dönüştüren bir özelliğe büründüğü gözlemlenmiştir.³⁸⁸ Diğer taraftan arayıcının bir üst bilinçlilik durumunu deneyimlediği olağandışı tecrübe de ifade edilemeyecek derecede değişik ve etkili olduğundan tanımlamak güçtür. Dakika ile ifade edilecek kadar kısa bir zaman diliminde meydana gelen bu deneyim, o hâli yaşayanın yıllar süren araştırmalarla elde edebileceği bilgilerlerden daha fazlasını kavratmaktadır.³⁸⁹ *Yaşayan Ölü*'de Leylâ; o

³⁸⁷ Mektubun devamı için bkz: EK. 1, AD.

³⁸⁸ Grof- Grof, *Mânevî Kriz*, s. 35-37.

³⁸⁹ Richard M. Bucke, *Kendilik/Self Bilincinden Kozmik Bilince (Aydınlanma Nedir içinde)*, Ed. J. White, Ayna Yayınları, İstanbul, 2002, s. 37.

zamana kadar görmediği, bilmediği, yabancı olduğu manaların açıldığını fark etmektedir. Bir an ruhunun bedenini bıraktığını zanneden Leylâ, bu yeni idrak seviyesinde iç dünyasının fiziksel âlemden yavaş yavaş tecerrüt ettiğini fark etmeye başlamıştır. Bu hâlin şaşkınlığını yaşayan Leylâ, içinde bulunduğu dururumu idrak etmek için üst üste sorular sormaktadır:

Karşımda hiç bilmediğim, âşinâsı olmadığım manalar açılıyor. Rûhum mu cesedimi bıraktı, yoksa ben hep böyle cesetsiz çıplak bir ruh muydum? Hayır, hayır... Rûhum cesedimi terk etmedi; kalıbım, içimin ateşine dayanamayarak yandı ve ben çırılçıplak kaldım... Evet, şu anda üryanım ve içimi halkın gözünden örten hicaptan mahrûmum. Artık cesedim yok... İsteyen gelsin yüreğime baksın, kimseden gizleyecek kötülüğüm de kalmadı. Bir ateş tûfânının yalımı ile yandım, bir avuç külde ne fenâlık olur? Gelin, gelin Seniye'ler, Ayşe'ler, hepiniz gelin ve içime bakın! Ben eski Leylâ değilim... Eski değil, bir saat, bir dakika evvelki Leylâ da değilim. Mâdem ki vücûdum yok, şu halde nasıl ağlıyorum? Bu ses bu hıçkırık kimin? Yoksa görülmediği halde bilinen, hissedilmediği halde mevcut olan kuvvetle mi birleştim? Bu ses onun sesi mi, bu feryat, bu sıcak gözyaşları ondan mı geliyor? Düşüncenin, duygunun, irâde ve aklın iflâs ettiği bir an... Zevkten ibaret bir boşluk... Yükseliyorum, âlemden âleme, kıyâmetten kıyâmete geçiyorum. Bilmiyorum ne oluyor... Bir yere geliyorum ki artık yükseldiğimin de farkına varamıyorum, hiçbir şey kalmıyor, ne yer, ne gök, ne yıldız, ne ay, ne cihan, ne de ben... (YÖ, s. 149-150).

Harman'a göre insan bazı koşullar altında daha yüksek bilinçliliğe, diğer bir tabirle "evrensel bilinçliliğe"³⁹⁰ ulaşabilmektedir. Zira; insanın bebekliğinden itibaren yaşadıkları, kendi kültüründen gelen telkinlerle şekillenmektedir. Bu telkinler, insanı bir nevi hipnotize etmektedir. Daha üst benlik seviyelerine yönelik daha fazla bilinçlilik, insana bilinçli seçme hakkı vermektedir. Yani, insanın sezgiyle veya mantıkla oluştuğunu düşündüğü kararlar, aslında üst benlik üzerinde yapılmış seçimlerin tezahürüdür. İnsanın gelişimi için gerekli olan unsurlar (deneyimler, ilişkiler), benliği (nefsi) tarafından insana çekilmektedir. Daha yüksek bilinçlilikle kıyaslandığında sıradan algılama, sınırlı bir algılamadır ve sıradan algılamadan meydana gelen dil de büyük gerçekliği anlatmada yetersiz kalmaktadır. Bununla birlikte artan bilinçlilikle

³⁹⁰ Bkz: EK. 1, AD.

maddenin ve benliğin ihtiyaçları azalmaktadır. İnsan; tekâmül basamaklarında en büyük en kuşatıcı motivasyonu bilinçaltı, bilinç ve bilinçüstünü kapsayan seçimler yoluyla bütünselliği kazanma sürecine katılmakla bulabilmektedir.³⁹¹ Evrensel bilinçliliği elde etmeye çalışan arayıcının yaşamında bir zaman sonra bir takım kişisel değişimler meydana gelmektedir. Tüm benliğine nüfuz eden değişim, genellikle kalıcı olmaktadır.³⁹² Romanda Aliye; bir mektubunda babasının kendisi hakkındaki düşüncelerinin ne olabileceğine dair fikir yürütmekte, dünyadan el etek çekmiş biri olarak düşünülmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Aliye'nin gelişen bilinçliliğiyle beşeri zaaf ve ihtiraslardan sıyrıldığı gözlemlenmektedir. Bununla birlikte babasının düşüncelerinin sıradan bir algıyı yansıttığı sezilenmektedir. Aliye'nin yaşama bakışı, dünya ve evren algısı, roman şahsiyeti üzerinden evrensel bilinçliliğin hayata somut bir yansımaları olarak düşünülebilir:

Bir damla suya güneş ne yaparsa, mana da beni öylece, kolaylıkla kendine çekti. Zira ben, hakikata karşı bir damla sudan zebûnum. Kızına, için için acıdığını, yandığını hissediyorum; beni âdeta dünyadan el etek çekmiş bir münzevî farzederek esef ediyorsun. Fakat yanlış, çok yanlış babacığım. Ben münzevî değilim; olmam da. Şu kadar var ki, etrâfi su ile çevrilmiş bir ada gibi, beşerî ihtiras ve çekişmelerden sıyrılmış haldeyim. İnsanın sırf duygularından aldığı zevkle yaşamaya uğraşması, uyuşturulmuş bir yılanın nakışları, renkleri ve şekillerine dalarak birkaç günlük mezbûhâne hay huydan ibarettir. İnsan bir gün olup bu ejderin ayrılacağını ve ilk lokmasının da kendisi olacağını bile bile, ondan kaçıp kurtulmak telâşını göstermez. Halbuki asıl hayat, bu çevrenin hududunu aşıp, atlayan kimse içindir. O dünya, tasavvur edilemeyecek, tasvîre sığmayacak kadar güzeldir; hatta cihanda bundan güzeli yoktur. Dünya yılanının çemberinden kurtularak, bu çok güzel olan cihana geçmek için aşka kavuşmak lâzımdı. Baba, sakın aşk deyip dudak bükme... Onu inkâr, kendini, kâinâtı inkâr demektir. Her şey onun içindir. O her şeyin başı ve sonudur. Sen hiç aşk mektubu yazdın mı baba? Ben yazmadım. Fakat her halde aşk mektuplarının müsveddesi yoktur. Zira onların yazılıp bozulmaya tahammülü olamaz ki... Sel, geçeceği dağdan izin alır, geçeyim mi, geçmeyeyim mi, diye düşünür ve sorar

³⁹¹ Willis Harman, *Parapsikoloji, Ruh Olgusunun Sosyal Etkisi ve Toplumsal Göstergeleri*, (Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan, *Ego Ötesi* içinde), Çev. Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 334-335.

³⁹² Muhammed Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş (Sûfî Psikolojisi* içinde), s. 113.

mi? Sadece coşar, akar gideceği yere ulaşır. Aşk sözleri de düşünce dağından izin almadan, yürekten fişkirır ve tıpkı sel gibi, geçtiği yerleri oyarak, temizleyerek akıp gider (BG, s. 201-202).

Batmayan Gün romanında Hüsnu Bey, Aliye ile Kerim Bey hakkında hoş olmayan söylentiler yaymaktadır. Bu söylentiler neticesinde Kerim Bey'in eşi Ulviye Hanım, Aliye'ye soğuk davranmaktadır. Aliye, Ulviye Hanım için, "fakat zavallıyı ayıplamıyorum; zira öyle zannediyorum ki bu işin de kahramanı Doktor Hüsnu..." (BG, s. 291) demekle Ulviye Hanım'ın Kerim Bey ile Aliye hakkındaki tutumunun sıradan bir algılamadan kaynaklandığını düşünmektedir. Bununla birlikte Aliye; Doktor Hüsnu için ise "Onun tasavvuruna göre kim bilir ben neyim?" demekle, Hüsnu Bey'in insanlar hakkında yalnızca gördüğüne göre bir tasavvurda bulunan ve benliğinin gereksinimlerini ön planda tutan bir kişi olduğu sezinletilmektedir:

Yalnız Ulviye Hanım son günlerde bana karşı soğuk ve resmî... Fakat zavallıyı ayıplayamıyorum; zira öyle zannediyorum ki bu işin de kahramanı Doktor Hüsnu... Bu adamın, büyük babamın odasındaki buluşmalarımızda da rahatsız edici merâkını hissediyorum. Onun tasavvuruna göre kim bilir ben neyim? (BG, s. 291).

Jung, fizikötesine yaklaşmanın gerçek bir terapi olduğunu, fizikötesi deneyimlere ulaşıldıkça da insanın büyük ölçüde esenlik bulacağını düşünmektedir.³⁹³ Ayverdi; gerçek anlamda insan olmanın anlamını bulanların sırlı bilgilere ulaşabildiğini belirtmekte, zaaflarının esiri olanlarla ruhunu özgürlüğe kavuşturanların arasındaki farkı Kerim Bey aracılığıyla ifade etmektedir:

İnsan bilmediği şeye hem hayret eder, hem de inanmaz. Maamâfih insâniyetin manasını bulmuş olan kimse, her şeydir, bütün cihandır, kâinâtın manasıdır ve sırlı bilgileri kapan dimağ da bu insanın dimâğıdır. Yoksa beşer, izâfi varlığı ile bir hiçtir, mutlak bir aczden ibarettir. Beşer zaaflarının ağına takılıp kalmış insanla ruh hürriyetini bulmuş kimseler arasındaki fark, güneşin kursundaki harârete nazaran arzda sürünen ışık zerrelere gibidir (BG, s. 282).

³⁹³ Roger N. Walsh vd., *Paradigmalar Çarpışıyor (Ego Ötesi içinde)*, Ed. Roger N. Walsh-Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 60; Carl Gustav Jung, *Letters* (G. Adler, Ed.) Princeton, N. J., Princeton University Press, 1973.

Ateş Ağacı romanında, Cemil yeni doğan çocuğunu görmek için eşinin yanına gittiğini hayal eder. Bu hayalde eşi, bebeğinin üzerine kapaklandığından Cemil, bebeği görmek için başını eşinin başına degecek şekilde tutar ve ancak bu şekilde bebeğini görebilir. Cemil Bey, son derece basit ve yüzeysel olarak görünen bu olay üzerinden varlık, hayat ve görme gibi kavramların odak teşkil ettiği düşünceleri aklından geçirmeye başlar. Cemil Bey, çocuğunu uygun açıyla görebilmek için başının eşinin başıyla birleşmesi şartı gibi genel anlamıyla da çocuğunun dünyaya gelebilmesi için bir erkek ve bir bayanın “bir başta birleşmesi” gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünceye göre bir çocuğun dünyaya gelebilmesi aşkla meydana gelen “birlik” sebebiyledir. Yine; yeni doğan çocuğun yumuk, açılmamış etrafı göremeyen gözlerinden kinaye ile dünyaya gelen bebeğin babasını görme, bilme daha ötesi seçme imkânının olmadığı sezdirilmektedir. İnsanın büyüdükçe, olgunlaştıkça fiziksel görme kabiliyeti de gelişmektedir. Bu çerçevede ilgili bölümde, insanın yaradılış nedenlerinden birinin “görme kabiliyeti kazanmak” olduğu ifade edilmekte ve buradaki “görme” sözcüğü gönül zevkiyle takviye edilmiş ve vicdani hayat ile güçlendirilmiş mânevî görüşü kast edecek şekilde kullanılmıştır. Yazar, romanda, (fiziksel) gözü açık ve yaşı ilerlemiş her insanın görme kabiliyetinin var olduğu söylenemez, derken yukarıda sözü edilen mânevî görüşe dikkat çekmektedir. Ayverdi’ye göre bu manada görmek insan kudretinin erişebileceği en yüksek basamaktır. Son tahlilde bebeğin anne baba birlikteliğinden dünyaya gelişi ve uzak anlamıyla insanın “birlik” diyarından gelişi bağdaştırılarak dünyevi-fiziksel görme kabiliyeti kazanmasıyla yaradılışındaki esas maksat olan mânevî görüş kabiliyeti elde etmesinin önemi birlikte anlatılmaya çalışılmıştır. Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda sözü edilen kavramları basamaklamak gerekirse mânevî görüşe kadar uzanan süreçte şöyle bir zincirleme akış ortaya çıkmaktadır:

Özel Anlamda Bebek

[Ana+Baba=(BirlikOlma)] →Çocuk→[Gelişmeye Bağlı Olarak Giderek Artan]Fiziksel Görme

Genel Anlamda İnsan

[Birlik Diyarı] → İnsan →Vicdani Bir Yaşam → [Fiziksel Görüşten İlhamla] Mânevî Görüş Hususiyetini Kazanma

Salih'in kapı önündeki iskemlesine oturduğum zaman ellerim titriyor ve telgrafi açıp okuyamıyordum. Beklediğim bu haber, neden beni bu kadar şaşırtmış ve sevindirmişti? Gözümün önünde bir telgraf değil, solgun, zambak yüzlü genç lohusanın, çocuğun üstüne kapanan başı vardı. Halbuki ben bu başı kaldırıp o yeni doğmuş küçük başı görmek istiyordum. Çocuğumu, çocuğumun taze yüzünü görmek için yalvardıkça, lohusanın başı büsbütün eğiliyor ve kızımın yüzünü büsbütün kaplıyordu. Yaklaştım; bu birbirine kaynamış iki güzel başa yaklaştım ve tıpkı genç lohusa gibi ben de küçüğün üstüne eğildim; o kadar ki başım lohusanın başına değdi. Anlaşılan, çocuğumu görmem için evvela başımın, karımın başıyla birleşmesi lazımdı... İşte ancak o birlik anında çocuğumu, büyük ve esrârlı âlemlerin bu küçük yolcusunu görebildim. Bilmem o da babasını görebildi mi? Gözleri yumuluydu, görememiştir. Ben de ne tuhaf söylüyorum, tıpkı bir çocuk gibi. Sanki her gözü açık ve yaşı ilerlemiş insanda görmek kabiliyeti var mıdır? Görmek insan kudretinin erişebileceği en yüksek basamak... Esasen yaratılıştan maksat da bu kabiliyet kazanmaktan başka nedir? Kâinat o kadar görülmemiş sırlarla çevrili ki, gönül zevki zammolmayan, vicdânî hayatla kuvvetlenmeyen hiçbir göz, görücü olamıyor. Fakat benim kızım babasını görecek; şu yumulu olan gözleriyle değil, benimle müşterek olan manasıyla görecek. Ben de onun sevgili yüzünü görebilmek için başımı, anasının başının yanından uzaklaştırmayacağım (AA, s.82).

Tekâmül sürecinde en önemli ereklerden biri, arayıcının üç boyutlu algılama sistemi içerisinde kullandığı duyumsama araçlarının olabildiğince gelişmesinin temin edilmesidir. Önceden ananevi ya da geleneksel olarak bilinen olguların tüm hakikat basamaklarında duyumsanarak idrak edilmesi hedeflenmekte, duygu ve düşünceleriyle gelişmiş bir "birey" amaçlanmaktadır. *Ateş Ağacı* romanında insanların bildiklerini zannettiği ancak gerçek manada idrak edemedikleri durumlardan söz edilmektedir. Yazara göre; şehzadelerin, küçüklüklerinde lalalarından dinledikleri masalların fantastik dünyası ile zamanı geldiğinde içine girdikleri dünyanın gerçeklikleri arasındaki fark ne ise bilmek ve anlamak (hissetmek, duyumsamak) arasındaki fark da odur. Bunun yanında mantık, muhakeme ve ilim; insanın bir ölçüde, bir yere kadar bilmesini, algılamasını temin edebilmektedir. Sözü edilen maddi rehberlerin yani mantık, muhakeme ve maddi ilimlerin ötesinde can ile öz ile bilmek gerçek manada bilmek, idrak etmek demektir:

İnsanlara kitapların, an'anelerin, ana ve babalarının öğrettikleri bazı şeyler vardır ki, biz bunları bildiğimizi zannederiz; halbuki onları yakinen ve fiilen öğrendiğimiz gün, evvelce bilmediğimizi anlarız. Masalların, yer altı saraylarında doğup büyüyen ve yalnız tayalarından, lalalarından güneşin mevcûdiyetini duyarak imân derecesinde öğrenen şehzâdelerin, günün birinde yeryüzüne çıkıp da güneşin ne olduğunu gördükten sonra öğrenmeleri gibi. Biz insanlar da tabiat zindanından kurtulmadıkça, şuradan buradan kulağımıza çalınan, güzelliği, şâşâ ve azameti hakkında rivayetler duyduğumuz mâneviyât güneşinin ne demek olduğunu anlayamayız. Evet bir güneş vardır, ben onu gördüm, diyebilmek için olmazsa zindandan bir lahzacık olsun başını dışarı çıkarmak lazımdır. Muhâkeme, mantık ve ilim delâletiyle bilmek başka, bu maddî kılavuzları bir tarafa bırakıp, canıyla, içiyle bilmek başkadır. Bir kör de elindeki değneğini iki tarafa çarparak yürüyebilir; fakat bacakları ne kadar kuvvetli de olsa, görme hassasına sâhip kimse ile yarışa çıkabilir mi? (AA, s.115)

Grof'a göre kişiliği aşma seviyesinde bazı deneyimler yaşanmaktadır. Bu deneyimler, insanın olağan sınırlarını (bedenin ve egonun) ve dünya algısını olağan bilinç haliyle sınırlandıran üç boyutlu zaman ve mekânın aşılmasını içermektedir.³⁹⁴ Ayverdi'nin "... bazen bir solukla zamana, asırların başaramayacağı inkılâplar sığmıyor muydu? Zaman neydi?" (YNG, s. 462) şeklindeki sorusu, *Batmayan Gün*'de yanıtını bulmaktadır. *Batmayan Gün*'de daha önce babasına yazdığı mektuplarında İrfan Paşa'nın notlarından söz eden Aliye, babasına yazdığı bu mektubunda "İrfan Paşa'nın diyaloglarına torunu devam ediyor" (BG, s. 160) diyerek İrfan Paşa'yı anlamanın da ötesine geçip onun diliyle konuşmaya başladığını ifade etmektedir. Bununla beraber on günlük bir zaman dilimini, hem bir an hem de on asır olarak deneyimleyen Aliye, bu zaman diliminde ruh inkılâbı yaşadığını belirtmektedir:

Sevdiğin kızın on gündür yaşıyor. Meğerse bu on günden evvelki zamanımı şu son devreme kadar uyusukluk içinde yaşayan böceklerin hâli gibi, aynı duygu tembelliği içinde geçiriyormuşum; şimdi anladım... Şaşıyorsun değil mi baba? Şaşma, inan ve sevin! "On gün içinde bir ruh inkılâbı olur mu?" diyeceksin. On gün değil, bu inkılâp için on dakika, yok yok, bir lahza, tek bir lahza bile kâfi...

³⁹⁴ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 72, 73.

Bilmez misin, bin inkılâba vâsita bir rûzigâr olur... derler. Bence on gün on asır kadar uzun bir zaman... Ve ben, bu on asrı yaşadım baba...

(...) Bir kibritin ucundaki ateş, bir mahalleyi tutuşturur, kül eder. Senin kızın odundan, eşyadan daha yanma kâbiliyeti olmayan bir cisim midir ki, bir volkanın ateşine maruz kalsın da tutuşmasın, yanmasın? (BG, s. 159-160)

4.5.1. Karşıtlık İçinde Deneyimsel Genişleme

Jung, uzun yıllar yaptığı araştırmalara -özellikle de ruh incelemelerine- göre ruhsal olayların tek bir yönden değil; onun tersi durumunu da ele alarak yorumlanması gerektiğini düşünmüştür. Bir düşünceye göre Jung; kötü bir hastalığın tedavi yolunu beraberinde getirdiği gibi ruhsal olayların da kendi içlerindeki zıtlıklarıyla bütünleşeceğini belirtmiş ‘Her kötülükte bir hayır vardır’ sözünün bu duruma uygun düşebileceğini savunmuştur.³⁹⁵ Ayverdi de eserinde tabiatta bulunan her şeyin zıtlıklarla dolu olduğunu göstermeye çalışmıştır. Aliye, İrfan Paşa’nın notlarını okurken “Her şey güzeldir, fenâlık iyiliğin bir derecesidir” (BG, s. 122) sözünü anlamak için çabalarken bu notların devamında “K”nın (Kerim Bey’in) bahsettiği zıtlıklar Aliye’nin iç dünyasını etkilemiştir. “K”, dünyanın kıvamının zıtlıklarla korunduğu, asıl zıtlıkların abidesi olan insanın da görünen görünmeyen pek çok âlemi ihtiva ettiğini söylemiştir:

Bir saray, güzel bir kâşâne, yalnız müzeyyen ve muhteşem kısımlardan mı ibarettir? Onun içinde izbesi, kömürlüğü, helâsı ve her türlü süflî kısımları da vardır. Eğer bütün bunlar olmazsa, o binâ tam ve işe yarar mâhiyette olabilir mi? Demek ki pis ve fenâ görülen şeyler de iyi ve faydalı imiş. Bir ev için bir billûr bardak ne kadar lâzımsa, çöp tenekesi, yerleri silen bir paçavra da o kadar lâzımdır. Fakat birliğe yetişemeyen güç, bunu böyle göremez ve bu manayı idrak edemez. Halbuki dünyanın kıvâmı zıtlarla muhâfaza olur. Bunları birleştiren, tek gâye uğrunda çalıştıran da hep o kuvvet! Gene o kuvvet, bir noktadan, mümeyyiz olan aklı ile, irâdesi, uzviyeti ile insanı, hayrete şâyan bir kudret ve mahâretle, hep zıt unsurlardan terkip etmiştir. İşte bu zıtlar âbidesi olan insanın vücûduna neler, görünür görünmez ne âlemler sığdırmıştır. Binâenaleyh bu insan, mahlûkatın ve kâinâtın kemâlini temsil eden bir hulâsadır (BG, s. 122-123).

³⁹⁵ Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, s. 46.

Grof, yaratılışın gölge tarafının bulunmasının zıtlık oluşturarak onun aydınlık taraflarının kıymetini artıracak ve yaşama olağanüstü bir değer ve derinlik katacağını düşünmektedir.³⁹⁶ Ayverdi; kâinatta bulunan ve en değerli varlık olarak görülen insanın da zıtlıkları üzerinde taşıdığını ileri sürmektedir. Bu nedenle de insanın bu zıtlıkların tezahürü olarak olumlu ve olumsuz pek çok olayla karşılaşabileceğini, bunları olduğu gibi kabul etmenin onun ruhunun olgunlaşmasına katkı sağlayacağını vurgulamaya çalışmaktadır:

Olgunlaşmak isteyen kimse, acı ile tatlıyı birleştirmeye çalışmalıdır... Her menfi hâdise, ruh bünyesini bezeyen bir çiçektir. Eğer onları hoş kabul etmenin yolunu bilersen, bu çiçekler rûhuna güzel kokularından kaftan giydirir. Muhakkak ki müspet cereyanlar menfi ile birleştiği zaman tamam olur ve ancak o zaman işe yarayacak bir hâle gelir. Binâenaleyh müspet ne ise menfi de odur ve her ikisinin izdivâcıdır ki netîceyi ele getirir. Eğer hoşuna gitmeyen her hâdiseye yüzünü ekşitir ve onları fenâlık olarak kabul etmek acemiliğini gösterirsen, hiçbir vakit müspet ve menfi cereyanların tam ve birleşik kuvvetlerinden istifâde edemezsin (BG, s. 209-210).

İnsanlık; arkaik dönemlerden itibaren karşılaştığı birbirine benzer olayları bir zaman geçtikten sonra tasnif ederek kategorik davranış kalıplarına oturtmuş ve bu kalıpları kuşaklar boyunca aktarmaya başlamıştır. En kuşatıcı manada “ bir şeyin yapıldığı, oluşturulduğu özgün yapı ya da model”³⁹⁷ olarak tanımlanan arketipler; benötesi yaklaşımın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken kavramlardandır. Jung’a göre arketipler; herhangi bir sınıf, ırk, din, coğrafya veya tarihsel dönem ayırmadan insanların birbirine benzer duygu ve düşüncelerin, imgelerin, motiflerin belirmesine sebep olur. Dolayısıyla tek bir insanın bütün arketipik donanımı kollektif bilinçdışını oluşturur ve bu kollektif bilinçdışının kuvveti de merkezî bir çekirdekte toplanır. Kişiliğin bütünleşmesinden de sorumlu olan bu çekirdeğe Jung, “benlik”³⁹⁸ adını verir. Freud; kişisel deneyimlerin insanların tek tek gelişiminde etkili olduklarını düşünür. Jung, Freud’un bu fikrine itiraz etmez. Fakat bu gelişimin herhangi bir yapıdan

³⁹⁶ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 328.

³⁹⁷ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2003, s. 393.

³⁹⁸ Benlik, kişiliği etkileyen bir faktör ve kişiliğin öznel yanı olarak tanımlanabilmektedir. Bazı yaşantılar sonucunda elde edilen bir oluşumdur. Benlik, insanın içinde kendini kritik ettiği, gözetlediği ve davranışlarını bir düzene sokarak yönettiği bir güçtür. Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 264-266.

yoksun olan bir kişilikte gerçekleşemeyeceğine inanır. Bununla beraber Jung'a göre kişisel deneyimlerin görevinin benliğin içinde var olanın ortaya çıkarılması, arketipik gücün aktif hale getirilmesidir.³⁹⁹ Arketipler, Platon'un ideasına benzese de Platon'un ideası yüce tamlığı sembolize ederken Jung'un arketipi iki kutupludur. Bir yüzü aydınlık, diğer yüzü karanlıktır. Ancak Jung'a göre arketip, bilinç düzeyine çıkarken gittikçe artan bir parlaklıkla ışık saçmaktadır. Bu ışıkla beraber her bir çizgi, ayrıntı görünmeye başlamaktadır. Bu aydınlanma süreci, sadece insan için değil tüm evren için de geçerli olmaktadır.⁴⁰⁰ Jung; arketiplerin aydınlık ve karanlık yüzlerinin mutlaka olacağını ama bilinç düzeyine çıkarken sözü edilen bu yüzlerin aydınlanacağını ifade etmektedir. Sözü edilen aydınlık ve karanlık kavramları, odağında, tekâmüle aday insanın karşı karşıya bulunduğu tüm zıtlıkları ihtiva etmektedir. Ayverdi, romanında dünyanın bir mücadeleden ibaret olduğu düşüncesine vurgu yapmaktadır. Buna göre, zerre zerre ile gizli bir cenk halindedir. Bu bitmek tükenmek bilmeyen mücadele kâinattaki zıtlıkları gözler önüne sermektedir. Eşyanın gerçek mahiyeti ve bekâ, bu zıtlıkların müşahadesiyle ve kişinin birlik cihanına ulaşmasıyla idrak edilebilmektedir:

“Bu cihan hayâtına bakacak olursan ebedî bir mücâdeleden ibaret olduğunu görürsün. Bir cenk cihânı olan bu âlemde zerre, zerre ile cenktedir. Kâinat zerrelere vücutunda olan fiilî cenk ve bu mahlûkat zerrelere tezâhür eden âşikâr zıtlıklar, gizli olan cenkten dolayı olur ve bunların mâhiyetlerinin, mana dünyasında birbirlerine muhâlif ve aykırı hareket etmeleri gerektiğinden böyle zuhura gelir. Çünkü her şeyin manada aslı, yani eşyânın mâhiyetleri vardır. Dünyada olan eşyânın mâhiyetleri vardır. Dünyada olan eşyânın görülen sûretleri, o aslın gölgesi gibidir. İnsan kendi mânevi varlığında bile sükûnu temin edemedikten sonra, başkalarının sulh olmasını ümit etmemelidir; kendini ıslâh etmeyi bırakıp başkalarının ıslâhına meşgul olmamalıdır. Değnek eğri olursa gölgesi nasıl doğru olur? Ancak kendi ile doğru olanla başkaları doğrudur. Şunu bil ki bu cenkten kendi gayretinle kurtulmaya muktedir değilsin. Meğer ki seni, sulh cihânına Allah geri çeksün ki orada cenk ve çekişme yoktur. O cihan, birlikten başka değildir; Zira orada zıt yoktur ki ihtilâf ve cenk olsun? Her şeyin

³⁹⁹ Stevens, *a.g.e.*, s. 72-73.

⁴⁰⁰ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 48-49.

zevâli kendi zıddından hâsıl olur; bir şeyi zıddı olmazsa, o, bekâdan başka ne olur?”(BG, s. 110-111⁴⁰¹).

Klasik Çin felsefesinde bulunan Yin-Yang sembolü bir tarafın karanlık, diğer tarafın da aydınlık yönünü vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu sembol, insanın veya insanlığın iki kutbunu temsil etmektedir.⁴⁰² Jung’a göre bunlardan birinin zirveye ulaşmasıyla karşıt ilkesi birden filizlenmeye başlamaktadır. Örneğin bir kültürün doruk noktaya ulaşması, yıkılma vaktinin geldiğinin belirtisi olabileceği gibi insanın hoşnutsuzluğu veya umutsuzluğu da yeni bir ışığın belirtisi olabilmektedir.⁴⁰³ Jung burada aslında kâinâtın bir denge üzere olduğunu göstermeye çalışmakla zıtlıkların tamamlayıcılığına dikkat çekmektedir. Ayverdi, her şeyin zıddıyla bilineceğini, bir varlığın zıddının, o varlığın gerçek manada anlaşılmasını sağladığını belirtmekte “Sıcak ve soğuk, karanlık ve aydınlık, güzellik ve çirkinlik, îtibar edicinin îtibârından dolayı iki oldu. Kâinâtın bu iki renk olması, îtibar cihetiyle tezahür etti. Yoksa şunu bilmelidir ki renksizlik, rengini, dâima iki renkten gösterir. Çünkü mârifet, iki renkten tezâhür eder ve iyi kötü, birbirinden bu sûretle seçilir. Havasız hayâtı bir kimse ne gördü ne de işitti. Sirke balla, tatlılık acılıkla meydana çıkar. Horluk, şeref ve izzeti âşikâr eder. Noksanlar, kemâl vasfının göstericisidir. Hâsılı her şey zıddı ile meydana çıkar.” (BG, s. 114) şeklinde ifade etmektedir. Eksikliğin olması, kemâlin varlığının göstergesi olduğunu söyleyen Ayverdi, romanında kâinâтта zıtlıkların ebedî bir mücadele içinde bulunduğunu belirtmektedir. Yazar; kâinâtın saltanat ve görkemini devam ettirenin zıtlıkların birleşmesi olduğu düşüncesini Kerim Bey’in Sokrat’tan naklettiği sözlerle anlatmaktadır:

⁴⁰¹ İnsanlara konuşmalar yapmak, onları kendine bağlamak veya kalplerini avlamak amacıyla ince manalara dalmak nefsin kusurlarından biri olarak sayılmaktadır. Kişinin öncelikle söylediklerini eylemleriyle göstermesi bu kusurun tedavi şekli olarak önerilmektedir. Rivayete göre Yaratıcı, Meryem oğlu İsa’ya şöyle vahyetmiştir: “İnsanlara vazetmek istediğin zaman nefsin vazet. Eğer o öğüt alırsa o zaman insanlara da vazet, yoksa benden utan.” Ebû Abdurrahman Sülemî, “Uyûbun’-n-Nefs ve Mudavâtuhâ, Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi,” Çev. Süleyman Ateş, *AÜİFD*, C. XVI, Ankara, 1970, s. 224.

⁴⁰² Ornstein, Wilhelm-Baynes’in *I Ching* çevirisini yorumlarken Yin-Yang sembolünün bir kutbunun zamanı, diğerinin mekânı; birinin aydınlığı, diğerinin karanlığı; birinin aktifi, diğerinin pasifi; birinin erkeği, diğerinin kadını temsil ettiğine dikkat çekmiştir. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 73-74; R. Wilhelm-C. F. Baynes (Ed.), *I Ching*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1950, s. 3, 10-11.

⁴⁰³ Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, s. 46-47.

Zannederim Sokrat'ın da bu manayı teyit eden hoş bir sözü vardır: “Güzel bir besteyi, bu âhengi teşkil eden notalara ayırsak, mesela dâima (re, re, re) yâhut (mi, mi, mi) desek, o besteden bulduğumuz zevki, tek tek notalarda bulabilir miyiz?” der. Demek ki âhengi vücûda getiren, tiz ve pes muhtelif zıt sadâların anlaşması imiş. İşte kâinatın da ihtişam ve saltanatını devam ettiren, zıtların birleşmesidir. Binâenaleyh işimize gelmeyen görünüşler ve yaratılışlar da, küllün saltanatı ve devâmı için bir zarûrettir (BG, s. 273).

Bireyleşme sürecini tamamlayan bir ruh, kendi içsel yönünün farkında olmasıyla, bilinçdışını kabul etmesiyle ve ruhunun olgunlaşmasıyla doğada bulunan, gözle görülen veya görülmeyen her türlü canlıyla bütünleşme sağlamış olur.⁴⁰⁴ Fordham, bireyleşme sürecini psikolojik bir yolculuğa benzetir. Yolculuk zorlu ve tehlikeli olabilir. Bazen aynı yerden defalarca geçilir ve bu durum içinden çıkılamayan döngüsel bir yolculuğa da dönüşebilir. Ancak normal bir seyr /yolculuk sırasında kişinin öncelikle ‘gölge’ siyle tanışması gerekmektedir. Kişi, kendisinin dahi korktuğu veya kudretli olduğunu zannettiği yönüleriyle yaşamak zorundadır. Karşıtlıkların uyumu olmadıkça ruhsal bütünleşme olmaz. Böylece yolcu, kolektif bilinçdışının arketipleriyle yüzleşme sadedinde karşı karşıya gelecek, bunların etkisine girme riskine karşı durmayı öğrenmesi gerekecektir. Karşı koyma gücüne sahipse “muhteşem hazine”yi elde edebilecektir.⁴⁰⁵ Ayverdi'nin romanlarında karşıtlıkların yüzeysel bir bakışla algılanamayacak derin manalarının olduğu ortaya konmaktadır. Ayverdi'ye göre bu âlemde bir şeyin görünen yüzü ile derinde yatan anlamı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Aynı zamanda bu karşıtlık içindeki bütünlüğü, tamamlamayı idrak ve müşahade edenlerin şanslı olduğundan söz edilmektedir. Ayverdi, evrende birbirine zıt ve birbirinden farklı görevleri olduğu düşünülen her şeyin bir araya geldiğinde yaşam için çözüm teşkil edebildiğini şöyle ifade etmektedir:

(...) Şüphesiz ki gecenin düşmanı gündüzdür. Fakat gündüz, gecenin düşmanı olmakla kötü bir şey midir? Soğuk, sıcakın düşmanı olmakla bir fenalık mıdır? Elbette doğrucunun hâlini yalancı anlayamaz; kış mevsiminin hâli ilkbaharın güzelliklerini anlayamadığı gibi. Nasıl ki kış aylarında çiçekler,

⁴⁰⁴ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2009, s. 162-163; Carl Gustav Jung, *The Two Essays*, Collected Works, Vol. VII, s.183.

⁴⁰⁵ Fordham, *a.g.e.*, s. 101-102.

yapraklar, yeşillikler hatta böcekler, kendi köşelerine sokulurlarsa, tabiatıyla doğrucunun da yalancıdan saklanması gerektir. Maamâfih kışın da yazın da doğrucunun ve sahtekârın da yekdiğerini bütünleyen ve tamamlayan birer mevkii ve vazîfesi vardır. Eğer dünyaya bakan göz, eşyânın manasını bu sûretle idrâk etmezse bir bakar körden ibaret kalmaz mı? Öyle ya... Mesela bir menekşenin, bir sümbülün veya bir devedikeninin hassa ve fâidelerini, bir merkebin, bir köpeğin kanaat ve sadâkatlerini görenler, bu sûretle eşyânın birbirine aykırı olan zâhirlerine bakmayarak, onların muazzam bir kuvvet tarafından verilen hassa ve vâzifeleri olduğunu görürler, ki bu sûretle cümlenin ayrı ayrı bir eczâ olup toplandıkları zaman dünya hayâtına bir devâ olduklarını anlamaları elbette kolaylaşır. Bir mûsikî âletinin açıklı koyulu, inceli kalımlı telleri de aynı maksada hizmet eden zıt unsurlar değil midir? Ne mutlu o göze ki bu birbirine zıt olan eşyânın manasına nüfuz etmiş ve birliğin azametini hayretle temâşâyâ dalmıştır (YÖ, s. 142-143).

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında, dünyada her şeyin bir savaş halinde bulunduğundan söz edilmektedir. Bu savaş meydanına gelenlerin bir kısmı ne olduğundan habersizken diğer kısım, bilinçli bir şekilde hedefine ulaşmak için savaşmaktadır. Bu savaşın gerçek kazananlarının kopup geldikleri asıllarını hatırlayanlar ve ezeli geçmişle bilişiklik kuranların olduğu vurgulanmaktadır. Romanda; evrenin oluşumunun nedeninin içte olan bilinen şey olduğu, bunun ortaya çıkarılmasında insan aracılığıyla olabileceği söylenmektedir. Zıddı uzaklaştırmanın yine zıtlıkla mümkün olacağını belirten Cem Bey; insanın gerçek varlığının anlaşılmasına engel olan gafleti, onun zıddı olan uyanıklıkla/âgâhlıkla uzaklaştırmak gerektiğinden bahsetmektedir. Yazar, aslında birbirinden uzak zannedilen her şeyin Yaraticının hilkat tezgâhından geçen varlıklar olduğu, bunlar gibi birbirinden amaç ve kabiliyetleri açısından uzak, yabancı, farklı olan insanların da kendilerini düzene sokan kuvvetin iradesi içinde birleşmiş olduklarını Cem Bey'e mektubunda söyletmektedir:

Evet, dünya ardı arkası kesilmeyen bir cenkten ibarettir. Fakat buna tam manasıyla kör dövüşü demek doğru olamaz. Çünkü bir zümre, niçin vuruştüğünü, niçin bu meydana sürüldüğünü bilmiyorsa da, bir başka zümre, pekâlâ da hedefini, kasdını, varacağı yeri bilerek savaşmaktadır. Kazanmak ve kaybetmek dâvasına gelince, bence ârizî olan zarar ve kârı bir tarafa koyarsak, kazananlar, kopup geldikleri asılla bilişiklik kurmuş olan kimselerdir. Kazanç

budur. Evet dünyaya gelmekten maksat, her şeyden evvel bu kârı elde etmektir. Mısrî, bu davayı ne kadar keskin bir ifâde ile halleder: Nerden gelip gittiğini bilmeyenler hayvan imiş! Cihânın meydana gelmesine sebep o dur ki bâtında mâlûm olan şey, bu dünyada da meydana çıksın. Bu zuhur da gene insan vasıtasıyla olur. Fakat zıddın def'i zıdsız mümkün değildir. Onun için bizi, gerçek varlığımızı tecessüse bırakmayan gafleti, onun zıddı olan âgâhlıkla def etmemiz lazımdır. Gaflet ve uyanıklık iki zıddıdır ki birinin neticesi halkı istemek, diğerinin ki Hakk'a yaklaşımdır. O birbirinden ayrı ve uzak dediğin yıldızlar, neficede kâinat manzumesinden dışarı mıdır Adli? Hilkat tezgâhının lütufkâr birer eseri olan insanlar da her ne kadar hedef ve istifadları bakımından birbirlerine yabancı ve uzak da olsalar, gene kendilerini tertip ve tanzim edici kuvvetin irâdesi içinde birleşmişlerdir. Onun için biz insanlar o kudretin elinde aczle bekleyicileriyiz. Eğer o bizi bir güzelin dudağına kadeh ederse, zevk verici kadeh oluruz; hançer eyleyse can yakıcı hançer oluruz (YNG, s. 177-178).

Jung'a göre karşıtlık, insanın yaradılışında bulunmaktadır. Dengenin olabilmesi için karşıtlığın olması gerektiğini belirten Jung, kendi haline bırakılan bilinçdışının dahi olumlu, olumsuz içerikleri birbiri ardınca izlediğini belirtmektedir.⁴⁰⁶ Ayverdi, yalnızca tabiatta bulunan eşya ve hadiselerin karşıtlık boyutunu değil, insanın iç ve dış yapısındaki karşıtlıklara da işaret etmektedir. *İnsan ve Şeytan*'da insanın bedeninin an içinde hem cansız hem canlı olabildiği, ruhun halden hale atlayışı "iç konuşma yöntemi"⁴⁰⁷nden de yararlanılarak Şevket'e söylenmektedir. Bu yönüyle insanın iç dünyasının birbirinden farklı ve uzak cephelerinin aynı yer ve aynı zamanda barındırması insanın farklılığını ortaya koymaktadır:

Yoksa çalışmak mı istemiyorum? Mademki hasta değilim, bu bezginliğe ne lüzum var? Elim, kolum niçin düşük? Mademki yarı cansız bir insan gibi şüpheli bir şuurla bön bön etrafıma bakınmak ve düşünmemek istiyorum, şu halde nasıl oluyor da tam bir atâlet içinde koltuğuma gömülmüş otururken, dışarıdan tiz bir kahkaha, yahut içimi koparan ince bir ses duyunca yerimden fırlayabilecek dermanı, daha doğrusu isteği, kendimde bulabiliyorum? Bu ne kadar birbirine uymayan iki zıt, iki muhâlif rûh hâleti? Meğer insan, ne kadar görüldüğünden

⁴⁰⁶ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 53-54.

⁴⁰⁷ "İç monolog. Romanı anlatıcı-yazarın işlevinin neredeyse yok olduğu sahneleme / gösterme yöntemiyle aktarmayı kolaylaştıran tekniklerden biridir." Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Öncü Basımevi, Ankara, 2004, s. 179.

başka bir mahlûkmuş... Nasıl da içim bu birbirinden ayrı ve uzak cepheleri aynı yerde ve aynı zamanda barındırabilirmiş? (İŞ, s. 165)

İnsan, zıtlıklarıyla bir bütün olabildiği gibi evrende bulunan her şey de hem bir “devinim” hem bir “devir” içinde bulunmaktadır. Ayverdi’ye göre evrende bulunan her şey, kendi karşıtlığına göre yaratılmıştır. Bu nedenle bir şeyin zıddının deneyimlenmesi, o şeyin aslının tam olarak bilinebilmesine yardımcı olmaktadır. *Ateş Ağacı*’nda “dünyaya kaybolan topunu aramaya gelmiş bir insan” (AA, s. 49) olduğunu söyleyen Cemil; bu topun aşk olduğunun ve aşkın da zevk-ızdırıp, uzaklık- yakınlık, arayan-bulan, siyah-beyaz tüm zıtlıklarla beraber her yer, her şey, bütün cihan olduğunun farkına varmaktadır:

Eğer şu aziz vücûda topumu bulmadan evvel tesâdüf etseydim, benim için o da kayıplar sırasına geçmiş olacaktı; halbuki aramızdaki mesâfe genişledikçe o bana daha yaklaşıyor. Topuma bakıyorum, o da bana bakıyor ve diyor ki: Ben ki aşkın kendisiyim bir renkte, bir kararda kalmayan tezâhürümden gam yeme. Kaybolan da benim, bulan da ben! Bil ki aşk için uzaklık ve yakınlık yoktur; zaman ve mesâfe, bunlar iptidâî ölçülerdir. Zevk de benim ızdırıp da ben... Bulut da benim, güneş de ben; gören de ben görülen de ben! Ben küçük bir topum, fakat bütün kâinat, yanımda bir hardal tanesinden de küçük kalır. Ben her şeyi kuşatırım her şey benden doğar, bana geri döner. Ben baştan aşağı esrârım... Kucağına kendi manandan olan o vücûdu iten de benim, koparıp çeken de ben! O gitmedi, gitmedi; hayır onu senden almadım. Nereye gidecek? Gidecek yer yok ki. Her şey, her yer, bütün cihan benim! Benim varlığım mahşerinde birleşmek vardır; fakat ayrılık yoktur (AA, s. 158-159).

Yolcu Nereye Gidiyorsun’da Adli; Cem Bey’in konuşma notlarını defterine kaydederken “(...) ne olurdu bunları anlayacak kadar büyük, yâhut akıllı olsaydım” (YNG, s. 69) şeklinde düşünmektedir. Adli’nin henüz anlayamadığı bu notlarda insanın yaşadığı olumlu olumsuz her şeyin insanın tekâmülüne katkı sağladığı anlatılmaktadır. İnsanın zevkle kahr, acı ile tatlı gibi karşıtlıkları aynı yerde yoğurmasıyla ortaya çıkanın tarifsiz bir zevk olduğu belirtilmektedir:

Allah kullarına acılığa âit bir şey verdi mi tatlılığı da onun kalbinden uzak tutmaz. Musîbet ve kahrı ondan bilerek tahammül, en doğru müdâfaa silahıdır. Toprak altından yeşil ve taze olarak süren başak, canlı bir mısırâ gibi tarlada

salınıp nazlanırken, orağın darbesine elbette zâlim, der. Hele değirmen taşının arasına girip toz olmayı en yaman işkence bulur. Fakat kendisini böylece kahretmeyi murat edenin, manada yükseltmeyi dilemiş olduğunu, ancak bir insan vücudunda eriyip, insan olduğu zaman anlar. Biz dünyaya, zevkle kahrı bir teknede yoğurmak için geldik. Belki bu güç görünür ve güçtür de. Fakat bir kere acı ile tatlı aynı tekneye girip birbirine karıştı mı, onlardan hâsıl olan varlık, hayâlin bile tatmadığı ölçüsüz bir zevk olur (YNG, s. 68-69).

Ayverdi, “tekâmül” ve “olumlayıcı düşünce” arasındaki ilgiyi yeri geldikçe kurmaca dünyasında işlemeye özen göstermektedir. Zira, kâmil bir insanda olduğu gibi tekâmül sürecindeki arayıcı için de olumlu düşünme ve her şeyin “hikmet” boyutunda cereyan ettiği düşüncesine bağlanma önemli görülmektedir. Olay ve temsiller üzerinden arayıcının her şeyden önce bir denge insanı olması öğütlenmektedir. Evrendeki mikro ve normo âlemlerden örnekler verilerek her şeyin denge üzerine kurulu olduğu ihsas ettirilmektedir. Buna göre, mikroplar insan yaşamı için çok önemlidir. İnsan vücudu zararlı mikroorganizmalarla mücadele ederek kendini yenilemekte ve varlığını bu şekilde devam ettirebilmektedir. Diğer taraftan iyiliğin bilinmesi için kötülüğün olması, aydınlığın kıymeti için de karanlığın yaşanması gerekmektedir. Yazar, bu nedenle olumsuz gibi görünen şeylerin hakikatte doğurduğu sonuçları itibarıyla yararlı oldukları tezini somut örneklerle işlemeye çalışmaktadır:

İnsanın vücudunda sayısız, hesapsız mikroplar mevcut. Yalnız bağırsaklarda bunlardan mücâdele hâlinde olan milyonlar var. Fizyolojimizin muvâzenesini, bu savaşı mikropların birbirleriyle çarpışmasına borçluyuz. Bunun gibi, dünya da bir insan vücûduna benzediği için orada da ölenler, öldürenler, iyiler, fenâlar, sürü sürü gelip gidenler var. Aynı muvâzene meselesi. Vücuttaki mikropları tabii gören İzzet Efendiler, ferdî, içtimâî tezat ve ayrılıkların da aynı kânuun icâbı olduğunu neden bilmiyor da şaşıyor ve yadırgıyorlar? Dünyanın kıvamı için menfi kuvvetler de bir zarûretten başka nedir? Fakat biz insanların misaller genişledikçe, ihâta ve anlayış kabiliyetimiz zaafa düşüyor, belki de kayboluyor. Sonunda şunu da itiraf edeyim ki, dünya için İzzet Efendi’ler de lazım... (AA, s.89-90)

Yazara göre, evrende var olan her şey gerçekte aşkın çeşitli algı biçimlerinde görünmesinden başka bir şey değildir. Ayverdi bu düşüncesini roman kurgusunda

kahramanların dilinden ifade ettiği tarihi şahsiyetlere ait sözlerle de bağdaştırmakta ve evrensel değerlerle bütünleştirmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında iyi, kötü her şey aşkın bir cilvesidir ve aşktan dolayı seilmeye layıktırlar. Yine bu nedenle kötü gibi görünen şeyler eğer sevimiyorsa evrende denge unsuru da oluşturduklarından en azından hürmet ve saygı görmelidirler:

Marcus Aurelius der ki: “Salatalık acı ise at, yolda zararlı şeyler varsa, sakın, kâfi. Fakat bunlar kozmosun içinde neden bulunuyor, deme. Marangoza atölyesinde talaş, yonga gördüğün için itiraz ettiğin vakit onu nasıl güldürecekse, tabiatı tanıyan bir adamı da böylece güldürmüş olacaksın.” Bütün yaratılmış âlemler bir zerreden bir seyyareye kadar hep o. Şu halde de, bu varlık manzûmesinden bir zerreye hürmetsizlik, aşka hürmetsizlik olmaz mı? Eğer, fenâ, dediklerimizi hilkat kadrosundan atacak olursak, dünyada mühim bir boşluk açılır ve bu suretle dünya terâzisinin muvâzenesi bozulmuş olur. Mükevvenat ve mükevvenatta olan her şey demek, aşkın başka başka görünüşünden ibaret demektir. Evet o sizin renksiz diye tasvir ettiğiniz aşkın rengârenk camlardan süzülerek kalıplanmış olması demektir. Yalnız pembeyi, eflâtunu, yeşili sevmek olmaz; sarıya, kırmızıya, siyaha da hürmet lazım. Görüyorsunuz ya, sevmek demiyorum; o sizin bileceğiniz iştir; fakat hürmet, umûmî olması lazım gelir (AA, s.125).

Ayverdi, yaratılıştaki mutlak güzelliği görebilmek için evrene, eşya ve hadiselere bütüncül bir bakışla bakmak gerektiğini ileri sürmektedir. Yazara göre acı tatlı her şey mutlak güzelliğin görünmesine hizmet ettiği için güzel ve iyidir. *Ateş Ağacı* romanında, kadın bir yazar olarak her çağda güzelliğin tecessüsüne örnek olarak kendisi de “kadın” objesini örnek olarak göstermektedir. Ayverdi, beğenilip sevilen bir kadının saçından tırnağına kadar bir bütün olarak görülüp sevildiğini; kesilerek getirilen bir uzvunun aynı sevgi ve iştihakı görmediğini hatta tam tersi hisleri harekete geçirdiğini söylemektedir. Bu nedenle kadının şahsında gösterilen sevgi, onun bir bütün olarak görülüp bilinmesinden ileri gelmektedir. Vücut bütünlüğünden koparılan bir uzuv ise bütünü tarif edemediğinden sevginin tecessüs edebileceği bir imkân oluşturmamaktadır:

(...) mükevvenatta olan acı, tatlı her şey, Mutlak güzelliğin bir parçası olmak itibarıyla güzel ve iyidir. Esasen her şeyden güzel yaratılan bu cihan, bütün bu zıtların ittihadıyla güzelleşmiştir. Çok sevdiğin bir kadının kolunu,

gerdanımı sana kesilmiş olarak getirseler, sevip okşayamaz, korkar kaçarsın... İşte, kolda ve gerdanda süfliyete müteallik bir şey yok... Sevsen, okşasan a... Halbuki, insan da cihan da kül olarak güzeldir. Her ikisini de parçalara ayırmak, onları manasından ve kıymetinden uzaklaştırmak demektir. Velev ki intihab ettiğin, güzel kısımlar da olsa, gene bu böyledir. Görmüyor musun, vücudun zinde olarak kıyam ve hayatı da, dört zıt unsurun uzlaşmasından, bir araya gelmesinden hâsıl olmuştur. Su ateşe, ateş havaya, hava toprağa zıt iken, nasıl da aynı gayeye hizmet etmek hususunda iştirak ediyorlar? Bunlar, cemad iken bu ittihadı hasıl edip vücudun hayatdar olmasına çalıştıkları halde, insanın, hislerinde ve kanaatlerinde aynı birliği bulmaması yazık değil midir? Her şey iyidir; her şey güzeldir; zira her şey Mutlak güzelliğin bir parçasıdır (AB, s. 132-133).

4.5.1.1. Karşıtlıkların Ete Kemiğe Bürünmesi: Zıt Eşler

İnsanın kendi cinsiyetine uyan bir arketipik prensibin dışı yansıması yoluyla deneyimlenen cinsiyet gibi karşı cinsle oluşturulan ilişki de bağ da arketipik bir düzlemde ele alınmaktadır. Karşı cinsle kurulan münasebet insanın hayat şartlarına intibak etmesini sağlayan arketipik sistemdeki önemli faktörlerdendir. Jung, kadınlardaki karşı cinse ait özelliklerle ilgili arketipi animus, erkeklerdekini ise anima olarak tanımlamıştır. Jung'a göre erkekte gizlenmiş dişi yön ile kadında gizlenmiş eril yön, kadın ve erkeğin bilinçdışında bir manada "syzygy"⁴⁰⁸ adını verdiği karşıtların bütünleşmesini oluşturmaktadır. Bu syzygy, kadın ve erkek arasında kurulan bağı önemli oranda etkilemektedir. Jung; anima ve animusun rüyalarda, hayal âleminde ego ve bilinçdışı arasında birbirini bağlayan bir vazifeye sahip olduğunu, nihayetinde de dış dünyayla birlikte insanın iç dünyasına da bir insicam getirdiğini müşahede etmektedir.⁴⁰⁹

Jung'a göre duyularla algılamannın etkilerinin söz edildiği tüm alanlarda anima; erkeğin psikolojisinde önemli bir faktördür. Anima, erkeğin hem her iki cinsten insanlarla olan duygusal ilişkilerini hem de işini etkilemektedir. Özellikle insanlarla olan duygusal ilişkilerini yoğun, abartılı bir hale getirerek mitleştirir. Anima bir erkekte güçlü bir biçimde yığıldığında o erkeğin kişiliğini yumuşattığı gibi aynı zamanda

⁴⁰⁸ Jung'a göre "syzygy" yani zıt eşler motifi, eril bir ögenin daima dişil bir ögeyle eşleştiğini ifade etmektedir. Jung, *Maskülen*, s. 137.

⁴⁰⁹ Stevens, *a.g.e.*, s. 100-101.

kıskanç, kızgın, kırılğan biri olmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda animası güçlü kümelenmiş erkek, uyumsuzluk ile hoşnutsuzluğu bir arada yaşayarak çevresine de bunları yaymaktadır. Bir de erkeğin kendisinin animasını elinden bırakmayan bir kadınla olan ilişkisi, kimi zaman sözü edilen olumsuzlukların daha belirgin bir hal almasını ortaya koymaktadır.⁴¹⁰ *İnsan ve Şeytan* romanının kahramanı Şevket'in animası, bilinç dışında güçlü bir şekilde kümeleştiği için Şevket; huzursuz, sinirli, değişken, umutsuz bir hâle bürünür. Şevket, kendisini mahvolmuş algısının harabesinde bir baykuşa benzetmektedir. Kendi algısından, kendi sesinden, kendi gözlerinden korkmaktadır. Şevket, karşısında gerçek anlamda “insan” olanları gördükçe kendisinin insanlıktan uzaklaşmaya başladığının farkına varmaktadır. Etrafında cereyan eden hadiseler karşısında hem kendini kınamakta hem de hoşnutsuzluğunu çevresine yansıtmaktadır. Şevket'in animasını ele geçiren Leylâ ile olan ilişkisi de yaşadığı olumsuzlukları daha derinden hissetmesine neden olmaktadır. Şevket, kendisi gibi bir insan olmaksızın yuları başkasının elinde olan şuursuz, idraksiz, mesûliyetsiz bir hayvan olmanın daha ehven olduğu sorgulamasını yaparken Leylâ'nın keyfi sürükleyişinin, tekmesinin, kamçısının esiri olduğunun bilincine varmaktadır:

Ey sen, ey dünyanın en sefil, en düşkün en kirli şeytanı! İnsan ne demek olduğunu gördün mü? Bu merteye yüksek gâye, bu merteye erişilmez ve inanılmaz îman, bu merteye yıkılmaz bir irâdenin karşısında bâri sen yıkıl, geber, yere geç!.. Yâ Rabbî, idrâkimin, vîran olan idrâkimin harâbesinde bir baykuş gibiyim. Kendi sesimden, kendi kör ve aydınlığa düşman gözlerimden, gene kendim korkuyorum. Ben hep mi zulmetlerde, hep mi çöküntüler, yıkıntılar arasında vatan tutacağım? Neydi bir zamanlar bu vücûda gösterilen ikrâm ve itibar? Şimdi ben aynı ben değil miyim? O mu rüyâ idi, bu mu rüyâ? Eğer o zaman uykuda idiysem, beni bu cehennem günü için kim uyandırdı? Eğer şimdi uyuyorsam, niçin hâlâ uyanamıyorum? Yoksa uyanmak için geç mi kaldım? Belki de şeytan beni uyandırmadan evvel, kendim kendimi uyandırmam lâzımdı? Şimdi ne yapacağım Allah'ım? Hicap ve zilletle ezilmem, yerin dibine geçmem için mi bu fâciaya beni vâsıta ettin? Omuzlarımdaki ağırlığa bir de bu yükü mü ilâve ettin? Bu ağırlık altında, artık bir insan gibi dimdik nasıl yürüyebilirim? Şimdiden sonra bana, yerde sürünen hayvanlar gibi yüz üstü olmak yakışır. Keşke bir hayvan olsaydım. Şuursuz, idraksiz, mesûliyetsiz bir

⁴¹⁰ Jung, *Maskülen*, s. 143.

hayvan!... Evet, benim gibi insan olmaktan, yuları başkasının elinde bir hayvan olmak, belki daha ehvendir. Zâten benim de yularım kendi elimde mi? Ben de bir başkasının keyfi sürükleyişinin, tekmesinin, kamçısının esîri değil miyim? Hattâ bir ikbal ve şeref sarhoşu iken de, alkış seslerinin, eleğime, eteğime düşenlerin, sitâyîş ve medihlerin esîri olduğumu yeni yeni anlamıyor muyum? Meğer ben o zaman da bir düşkün, bir gurur ve benlik düşkünü imişim ve gözlerim, insanları tepe taklak eden çalımla perdeli, bastığım yeri görmeden, başım havada dolaşıyormuşum. O zaman, emin, rahat ve korkusuz salınıp gezdiğim hayat sâhası, bugün, içinde debelendiğim gayyânın kenarı imiş. Ve “insanım” diye gezdiğim zaman da, insanlıktan çok uzakmışım. Ne tuhaf, hâlâ kulaklarımda alkış ve sitâyîş seslerinin uğultulu akisleri var. Fakat bir zamanlar beni övenler de, el çırpıp baş üstünde gezdirenler de şimdi, vazîfeleri bitmiş oyuncular gibi hayâtım sahneden çekildiler. Giderken de bu sahnenin bütün ihtişam ve ziynetini de berâber götürdüler. Halbuki ben bu oyunu, ömrümün sonuna kadar seyredeceğimi zannediyordum. Meğer sahneyi de, piyesi de tanzim eden ben değilmişim. Tekrar perde açıldığı zaman, kendimi kupkuru ve yabancı olduğu bir huşûnet, bir dehşet içinde buldum. Bilmem, gün olup bu perde de kapanacak mı? Ve ben, bilmediğim, tanımadığım korkunç, karanlık sahnelerde gene oyunumu oynamakta devam edecek miyim? (İŞ, 231-233)

Ateş Ağacı romanında Ayverdi'nin kurgusal bütünlük içinde ileri sürdüğü düşünceye göre erkekler yaratılışın görünüşte güçlü ve hâkim zümresidir. Kanlı savaflara giren, asıp kesen, hükümler verip dünyayı idare eden erkek, gerçekte nahif bir kadının eline muhtaçtır. Kadın; erkeğin kaba, hoyrat, taşkın dünyasına itidal, denge ve sükûnet getirmiş; erkeği tamamlamıştır. Bununla beraber erkek egemen toplumda kendisi de bir kadın olan yazar tarafından yüceltilen “kadın”, erkek ruhunun huzur ile birlikte kendini bulduğu mânevî sığınak olarak ifade edilmektedir:

Hilkatin görünüşte biz kavî ve hâkim zümresi sayılan erkekler dünya işlerini idâre eden, kanlı savaflara girişen, sınırlar çizen, hükümler veren, asıp kesen buyruk sâhipleri, hakikatte küçük bir kadın elinin ördüğü nahif bir ağın mahkûmlarıyız. Kadın, erkeğin haşin, hoyrat, taşkın yaratılışına itidâl, muvâzene, sükûn ve tâze kuvvet getiren tamamlayıcı bir kuvvet. Müstakil, âmir ve ele avuca sığmayan erkek rûhunun kendini bulduğu mânevî uzletgâh kadından başka nedir? (AA, s. 65)

Ayverdi, romanlarında umumiyetle, kadın ve erkeğin varoluşsal olarak birbirinden farklı hususiyetleri olmakla beraber birbirlerini tamamladıklarına dikkat çekmektedir. Ancak her kadın veya erkeğin idealleştirilen manada tamamlayıcı olmadığını, birlik ve bütünlüğü için her iki cinsten de belirlenimliklerin bulunması gerektiği ifade edilmektedir.

Bir kadın yazar olarak romanlarının muhtelif kısımlarında kadının önemine, ferdi-sosyal hayattaki gelişime katkısıyla hayattaki konumuna dair sahneler kurgulayan Ayverdi, olumsuz tipolojileri de gözler önüne sermektedir. Burada amaç, kadının öne çıkan gençliği, alımlılığı, fiziksel güzelliğinin yanında asıl görülmesi gereken zekâ, irade ve aşk gibi mânevî cephesinin eksik kalmasıdır. Neticede yazarın kadında arzuladığı şey, dört mevsim gibi çeşitlilik ve zıtlıkların bir arada bulunmasıdır:

Şu muhakkak ki bin bir elyaftan örülmüş bir şebeke mahiyetinde olan kadın evsafından, Kadriye’de ancak bir iki tel mevcut.. O ateşli, sırlı, renkli ve alıcı kadın tipinin taklitçisi bile olamaz; zekâ, irâde, kudret ve aşka asla bir örnek teşkil edemez. Mevsimlerin en güzeli olan bahar, yazık ki on iki ayın en iptidâî devresidir. Çiçeklidir, kokuludur, süslü ve şâşâlıdır; fakat olgun ve oldurucu değildir. Kadriye’nin göz kamaştırıcı güzelliğinde de, bahar mevsiminin ihtişamı gizli..Halbuki ben onda dört mevsimin birbirine zıt, birbirinin hassalarını nakzeden çeşitliliğinden bulmayı ne kadar, ne kadar isterdim (AA, s. 65-66).

Yukarıda *Ateş Ağacı* romanındaki “olgun ve oldurucu” yönü eksik kalan kadın figürünün aksine *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’ romanında erkek kahramanı huylarıyla etkileyip olumlu anlamda kendisine benzeten baskın bir kadın tiplemesi görülmektedir. Bu bağlamda *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da Adli, Mecbûre’yi tanımaya başladığından beri onun pek çok huyunu aldığı farkına varmaktadır. Jung’a göre de bir erkek “kendi ruh yansımasını tereddütsüzce alımlayabilen bir kadın ara[maktadır]”.⁴¹¹ Adli, Mecbûre’yi keşfetmesiyle ölçülerinin değiştiğini, başkalaştığını, inceldiğini gözlemlemektedir. Romanda Mecbûre’nin Adli’ye olan tesiri gibi Adli’nin de Mecbûre’ye tesir ettiği, bu tesirin de her ikisini olumlu yönde etkilediği görülmektedir:

⁴¹¹ Carl Gustav Jung, *Feminen, Dişillığın Farklı Yüzleri*, Çev. Tuğrul Veli Soylu, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2015. s. 12.

(...) Evet, Mecbûre'yi keşfettiğimden beri onun birçok huylarıyla huylandım. Bu kız bana, zevklerinin birçoğunu geçirdi. Farkında olmadan mikyaslarım incelmiş, değişmiş, başkalaşmış. O bana güzelliği sevdirdi; basit hayatın güzelliklerine ilişkin gözlerini tâkip ederken onunla beraber güzellikler seyrettim. Bilhassa hakiki sanatın yapmacıksızlığı hayatıma girdi. Karşılıklı olarak ben de onun dimâğını devamlı ve samîmî telkinler, hikâye, roman ve şiirlerle inkişaf ettirdim. Halbuki evvelce, bir yazı, bir eser hakkında verdiği hükümler, acınacak kadar basit ve isâbetsizdi. Tıpkı benim kaba ve işlenmemiş zevklerim gibi. Mamâfih onun bu geri zamanlarındaki basit, derme çatma fikirlerini de beğenirdim. Hani insan bazen köşklere, saraylara, kırlardaki dağlardaki kovukları nasıl tercih eder ve bu âsûdeliğe can atarsa, işte ben de Mecbûre'nin iptidâî, işlenmemiş varlığında başka kadınların görgüsünün, bilgisinin, zekâsının veremediği bir haz ve açıklık bulurdum (YNG, s. 296).

4.5.2. Mananın Maddeye Tesiri

Klasik fiziğin geleneksel dünya görüşünün mekanik olduğu, temelinin de Yunan atomcularının felsefesine dayandığı bilinmektedir. Maddenin atomlar olarak tanımlanan “salt edilgen”, “içsel olarak ölü” birçok temel yapıtaşından meydana geldiği düşünülmüştür. Bazı dış kuvvetlerin atomları harekete geçirdiği, bu dış kuvvetlerin de maddeden temelde farklı olduğuna inanılmıştır. Bu düşünce tarzı; bir müddet sonra batı düşünce biçimini meydana getirmiştir. Maddi dünyayı dev bir makinenin içinde bir araya gelen farklı nesnelere oluşturduğu çokluk olarak gören ve Newton'da ifadesini bulan mekanik dünya görüşü savunulmuştur.⁴¹² Batı materyalist bilimi, ruhsallığa bilimsel dünya görüşüyle bağdaştırılamayan bir şey olarak baktığından ruhsallığın hiçbir biçimine yer vermemektedir. Ancak insan “psişe”⁴¹³ sinin ve evrensel düzenin farklı boyutlarının olduğunun araştırılması, çağdaş bilinç araştırmalarında ruhsallığın incelenmesine kapı aralamıştır. Bu bağlamda yapılan çalışmalar; kurumsal yapıları olan her hangi bir dinin ideolojisini değil, ruhsallığı kapsadığı üzerinde durulmuştur. Psikoloji, psikoterapi, psikiyatri kuram ve uygulamaları, kozmos, bilinç, psişe gibi

⁴¹² Fritjof Capra, *Modern Fizik ve Doğu Mistisizmi*, (Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, *Ego Ötesi* içinde), Çev. Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 80.

⁴¹³ Bkz: EK. 1, AD.

kavramlar, tartışılıp gerektiğinde de revizyona tabi tutulurken, holotropik⁴¹⁴ hallerle çalışmak çok daha derin bir yapının zorlu mücadelesini gerektirmektedir. Bu noktadan yapılan çalışmalardaki pek çok müşahede ve tecrübe, birici materyalist gerçeklik yaklaşımı bağlamında irdelenemeyecek kadar olağandışı görülmektedir. Grof'a göre bunların kavramsal etkisi, batıda yapılan çalışmalardaki en temel metafizik hatta bilincin doğası ve bilincin maddeyle olan ilişkisi ile ilgili olan hipotezleri farklı yorumlamalarla ele alacak kadar etkilidir.⁴¹⁵ Ruh, metafizik âlemin önemli unsurlarındandır. Jung; ruhun bilinç ile bilinçdışının bütünü olduğunu, birbirine değen hudutlarının sürekli değiştiğini ve durağan değil, dinamik bir yapısının bulunduğunu belirtmektedir.⁴¹⁶ Ayverdi, romanında insanın kendini bilmesi ve hakikatini bulmasının kolay olmadığını, ancak bu işin kestirme yolunun "... rûhu gene ruhla görmek [olduğunu], böyle bir görüşün semeresine kalp mârifeti [dendiğini]" (BG, s. 191) belirtmektedir. Ayverdi, Bergson'un aklın kalp marifeti üzerinde bir denetiminin olamayacağını, Kigford'un mana ilminin pek çok ilim için bir kaynak olduğunu ve Eflâtun'un değerli bilgilerin kaynağının insanın kendi vicdân hazînesinden çıkarılabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte yazar; insanın aklını, mananın genişliğine terk etmedikçe insanın yarım kalabileceğini şu sözlerle anlatmaktadır:

Bergson, aklın kalp mârifeti üzerine teftişini kabul etmiyor ve kalp mârifetinin hayat ile berâber maddenin de aslını idrak edebileceğini söylüyor. Niçin aklın kalp mârifeti üzerine teftişini kabul etmiyor? Çünkü Mutlak Vücûda temas edebilmek için akli bir kenara bırakmak lâzımdır da onun için. Bu kalp mârifetinin kitabı yoktur Aliye... Bunun lisânı, hal lisânıdır. İngiliz âlimlerinden Anna Kigford, bakın ne der: "Mana ilmi, yalnız bir ilim, bir felsefe, bir ahlak, bir mezhep değildir. Belki o kendisi, ilim, felsefe, ahlak ve mezhep olup, diğer ilimler ve felsefeler onun hazırlığı yâhut bozulmuş şekilleri ve ifâdeleridir." Bu hususta Eflâtun'un da kıymetli bir sözü vardır: "Yüksek bilgiler kitaplarda

⁴¹⁴ Grof, modern psikiyatrinin olağandışı bilinç hali olarak genel bir tanımlama getirdiği deneyimlere holotropik adını vermiş, bu deneyimlerin özel bir kategoride ele alınması gerektiğinden söz etmiştir. Grof, holotropik sözcüğünü, "bütünlüğe doğru giden", "bütünlüğe yönelme" şeklinde tanımlamıştır. Grof'a göre holotropik durumlarda insan, kişisel geçmiş, bilinçdışı dinamikler gibi konularda derin psikolojik iç görümlere sahip olabilmektedir. Ayrıca insan, bu hallerde kâinatın ve doğanın farklı yönleriyle ilgili insan zihnini aşan keşifler yapabilmekte; başka insanlarla, doğayla, kâinatla ve Yaratıcıyla birleşme duyguları gibi geniş bir benötesi olgu yelpazesi yaşayabilmektedir. Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 15-17.

⁴¹⁵ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 34.

⁴¹⁶ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 44-53.

bulunmaz; insan için onları kendi vicdânı hazînesinden, kendi içinden derin düşünce ve araştırmalarla çıkarmak ve mukaddes ateşi kendi zâtî membanda aramak lâzımdır.” der. Gâyesi Mutlak Vücûd’u bilmek olan bu kalp mârifetinin neticesi, ruhu kötülüklerden tasfiyedir. Bir başka ifâde ile ruh tasfiyesinin gâyesi, Mutlak Vücûd’u bilmektir. Maamâfih bu kemâli bulamayanı, bilhassa onu araştırdığı halde bulamayan feylesofu, iptidâiliğinde mâzur görmeli. Zira insan, aklından ve mâlik olduğu kuvvetlerinden üstün bir kuvvete sâhip olmadıkça, yani aklı kırıntısını mananın vüs’atine terk etmedikçe yarım kalmakta mâzur... (BG, s. 191-192)

Ruh kavramı, pek çok kültürde, dilde, dinde farklılık gösterse de genellikle birbirine yakın anlamlar içermektedir. Eski Yunanca’da *psyche* (ruh) “kelebek” anlamında Almanca’da *seele* (ruh) “hareketli bir güç”, Latince’de *animus* (ruh) “rüzgar” sözcüğüyle aynı kökten olup Arapça’da da *ruh* ve *rin* “rüzgar” anlamında kullanılmaktadır. Aynı zamanda Latince, eski Yunanca ve Arapça’da ruh, “canların dondurucu soğuğu” gibi anlam da ihtiva etmektedir. İlkelerde ruh, “görünmeyen soluklardan oluşmuş bir beden” şeklinde tanımlanmakla birlikte ruh için genel olarak “soluk alma” tabiri de kullanılmaktadır. İlkelerin ruh ile ilgili başka bir inancı da ruhun insanın gölgesiyle karıştırılmasıdır. Bu inanışa göre; bir insanın gölgesine basmak, onu öldürmek için yeterlidir. İnsanın gölgesinin küçüldüğü zaman dilimi olan öğlenin, insan hayatının en tehlikeli vakti olduğuna inanılmıştır.⁴¹⁷ Pisagor, ruh birimini suretsiz olarak düşünmemektedir. Pisagor’a göre, hem yeryüzünde hem de gökyüzünde fiil hâlinde olan ruhun bir kalıbının olması gerekmektedir.⁴¹⁸ Elahi; insanın can ve bedenden oluşan bir varlık olduğunu, diğer varlıklar gibi görünen (beden) ve görünmeyen (ruh) iki boyutunun olduğunu belirtmektedir. Görünmeyen yönünün iki ruhun birleşmesinden (beşerî ve İlâhî) oluştuğunu bu birleşime de benlik dendiğini, insanda bulunan İlâhî ruhtan dolayı insan bilincinin hayvan bilincinden ayrıldığını ifade etmektedir.⁴¹⁹ Topçu’ya göre insan, bilinç aracılığıyla ruhsal yaşamının farkına varabilmektedir. Bu sezgiden ben ve benlik düşüncesi ortaya çıkmaktadır. İnsanda benlik fikrini oluşturan maddî, ruhsal ve sosyal öğeler bulunmaktadır. Topçu; benliğin ruhsal yaşamın

⁴¹⁷ Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, s. 25-27.

⁴¹⁸ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren, Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 99; Aynî, Pisagor’un öğretilerinin özünü açıklamaktadır. Bkz: EK. 1, AD.

⁴¹⁹ Elahi, *Olgunluk Yolu*, s. 29-30.

bütününden ibaret olduğunu ve sadece ergin ve medenî insanların bu tasavvura sahip olabileceğinden söz etmektedir.⁴²⁰ İnsanı tekâmüle götürebilen bu bilinç için Ayverdi; “kendini tanımak, ruh tekâmülünün şartıdır” (BG, s. 76) demektedir, insanın varlık ve benliğini İlâhî varlık ve benlikte eritmesinin ruhi gelişimini sağladığını söylemektedir:

(...) insanın kendi varlığı ve benliği, İlâhî varlık ve benlikte erimedikçe rûhî gelişmeye ermek mümkün değil (BG, s. 262).

Eflatun da Allah’ın önce âlemleri canlandıran bir küllî ruhu tasvir ettiğini, sonrasında bu küllî ruhtan diğer ruhları ayırıp kâinatta bulunan gezegenlerden her birine bir ruh verdiğini, insan ruhunun da gökyüzünün yeryüzünün ruhu gibi en büyük ruhun bir zerresi olduğunu söylemektedir. Ayrıca, insan ruhunun cesede katılmadan önce var olduğunu düşünen Eflatun; insanın “bir bedeni hizmetinde bulunduran bir ruh” olduğunu ve bu ruhun da sonsuz olduğunu belirtmektedir.⁴²¹ Chittick, Kur’ân’da Yaraticının Adem’e üflediği hem nurânî hem karanlık, hem latif hem kesif, hem tek hem çok olan ruhun “Onun”⁴²² (Secde, 9), ile “Benim”⁴²³ (Hicr, 29, Sâd, 72) zamirleriyle ifade edilmesinin bu ruhun ‘izafi ruh’ yani yaratıcıya izafetinden olduğunu ileri sürmektedir.⁴²⁴ Ayverdi bu hakikati romanında “Ruhumuz, ulvî ve küllî ruhtan iken, bu cisme meyletmekle kendi aslımızdan ayrıldık” (BG, s. 62) cümlesiyle ifade etmektedir. Yine Ayverdi’ye göre “insan vücûdu, gizli bir elle kurulmuş kendi kendine hareket eden, dolup boşalan bir dinamo gibi işleyip gidiyor. Fakat uzviyetinin akordu bozulup “Dur!” emrini aldıktan sonra rûhu ne olacak? İşte hayâtı tâtil eden bu cesedin cânı, o muazzam kuvvete kavuşursa ölmeyecek[tir].” (BG, s. 200). Ayverdi’nin bahsettiği o muazzam kuvvet, romanda *Kur’ân*’dan ve Muhyiddin İbn Arabî’den alıntılarla Mutlak Vücût olarak gösterilmektedir. Romanda Kerim Bey’e göre kâinatta bulunan her şey, Mutlak Vücûdun suretlerde görünüşünden ibarettir. Yaradılış, Mutlak Vücûdun yokluk âleminden varlık âlemine geçmesidir. Vücût birliği, büyük bir ahlak

⁴²⁰ Topçu, *Psikoloji*, s. 163-164.

⁴²¹ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 152-153.

⁴²² Sonra onu şekillendirip ona ruhumdan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz! (Secde, 32/9)

⁴²³ Hani Rabbin meleklere, “Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin” demişti. (Hicr, 15/28-29); “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.” (Sâd, 38/72).

⁴²⁴ Chittick, *Sûfî’nin Bilgi Yolu*, s. 53.

hocasıdır. Bu bağlamda evrende bulunan her şeyin mana ve hakikatinin Mutlak Vücûd olduğu bilinciyle hareket eden insan, evrende güzellikten başka bir şey görmez:

İbni Arabî gene der ki: “Eşyâ hakiki vücûdun sûretlerde görünüşünden ibarettir.” Gene der ki: “Hilkat Mutlak Vücûd’un ademden varlık âlemine geçmesinden ibarettir.” Sonra Kur’ân’da vücûd birliğini: “Her nereye yüzünüzü çevirirseniz Hakk’ın bir yüzü oradadır” ayeti ile îzah eder. Yani, kâinata yüksek ve alçak, Mutlak Vücûd’dan başka bir varlık yoktur. Vücûd birliğinden büyük bir ahlak hocası olamaz Aliye Hanım... Vücûd birliğini tanıyan kimse, ne bir insana, ne bir hayvana ve ne de kâinat zerrelerinden bir zerreye horlukla bakamaz. Zira bilir ki, her gördüğü, her el uzattığı, her muâmele ettiği şeyin manası ve hakikati, Mutlak Vücûd’dur. Bunu bilen, kime fenâlık eder, kime haset, kime cefâ edebilir, kimi çekiştirir, nasıl yalan söyler, nasıl kibir eder? Tabiidir ki o kimsenin eli kolu kötülükten bağlanır, kuvvetlerini yalnız iyilik ve güzelliğe harcamaya mecbur olur; çünkü güzellikten başka bir şey görmez olur (BG, s. 158).

Dâvud el-Kayserî, insanda nefis, kalp ve ruh olmak üzere üç makamın olduğunu, bu üç makama bağlı bin makamın daha olduğunu söylendiğini belirtmektedir. Ona göre, dünyaya gelenler ilk olarak nefis makamında doğmakta, yeme içme dışında bir şey bilmemektedirler. Sonrasında yetkinlik sıfatlarından uzak kalmanın neticesinde cimrilik, kıskançlık, hırs gibi sıfatları taşımaya başlamakta, çeşitli iradeler nedeniyle kendisinden farklı eylemler ortaya çıkmakta, Allah’ı ve kendi gerçekliğini örten peredeler içinde kalmaktadır. Gafletten uyanmaya başlayan insan, hayvanî hazların dışında başka hazların olduğunu keşfetmekte, bu mertebenin dışında başka mertebelerin de var olduğu hakikatine uyanmaya başlamaktadır.⁴²⁵ Romanda Kerim Bey’in öğrencilerinden biri olan Cevat; Aliye’ye ve Hüsnü’ye her erkeğin ve kadının uç noktada zevklerinin, hazlarının bulunduğunu, bu aşırı zevklerin ruhta tamiri zor yaralar açabildiğini söylemektedir. Bununla birlikte ruhun da bir haz kaynağı olduğu, onun da tatmin edilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Cevat; ruhun beden aşırılıkları neticesinde bir köşeye sinmiş, ürkmüş, hakkını arayabilecek bir durumdan mahrum bırakıldığını söylemektedir. Yazar; insanın bedeninden hayat çekildiğinde kokacağı, çürüyeceği ve

⁴²⁵ Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giriş*, s. 147-148.

toprak olacağı bir gerçek iken insanın bu gerçekten kaçmak yerine ruhunu tatmin etmeye çalışması gerektiğini Cevat'a söyletmektedir:

Tenin ve âsâbın boyunduruğu altına girmek insanlık mıdır? İnsan, düşüncesi ve rûhu ile ne kadar büyükse, kalıbının zorlamalarıyla da o kadar küçüktür. Arzularına zaaflarına körükörüne esir olan insan merhamete şâyan bir mahlûktur; hatta hayvandan da... Zira hayvan, insiyaklarına hükmedecek bir başka kuvvete, irâdeye mâlik değildir. Halbuki insanda her şeyin üstünde akıl ve irâde vardır ki, bunlardan da prensipler doğar. Cismin ifrat zevkleri, aşırı hazları, rûha onulmaz yaralar açar. Halbuki ruh da tatmin olmak ister, onun da tabiatın üstünde bir haz menbaı vardır. Fakat cismin kötü akınlarından, bozgun ve ayarsız nümâyişlerinden ürkmüş, bir köşeye sinmiştir. Ona da göz açacak, hakkını dâvâ edecek fırsatı vermelidir. Zira bir gün olup vücuttan hayat çekilince, bu leş, o zaman ne olacak? Kokacak, çürüyecek, toprak olacak ve insan tamâmen zevksiz ve sermâyesiz kalacaktır. İnsanlar garip bir mantıkla, her nedense bu hakikatı kendi kendilerine bile itiraftan kaçarlar. Sanki bu kaçışlar, bu kendini aldatışlar ve bu aldanmış görünüşler, o günün, zamânında gelip çatmasına bir engel teşkil edecekmiş gibi gelir. Ortada hakikat bütün muzaffer varlığıyla haykırırken, bu sesi duymamak için kulaklarını tıkamak, bin kere nüksetmiş bir derdi onulmaz hâle çevirmek demek olur. İşte o gün gelip çatmadan rûhu da tatmin etmelidir (BG, s. 55).

Fragar; sûfî psikolojisinin olgunlaşma prensiplerine dayanan bir insan ruhu prototipi içerdiğini söylemektedir. Bununla birlikte ruhun da madenî, nebatî, hayvanî, insanî, ruhî, sırrî, sırların sırrı olarak bilinen yedi boyutunun ve yedi bilinç düzeyinin bulunduğunu; tasavvuftaki amacın ise hepsinin uyum içinde işlev görmesi olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan insanın hayatının fizyolojik ve psikolojik işlevi bulunmakta, mânevî yönü ise fizyolojik ve psikolojik olanın ötesine geçmek için çabalamaktadır.⁴²⁶ Romanda “insan” vasfını kazanabilmek için “mana hududuna yaklaşmak lâzım belki de elzem![dir]” (BG, s. 70) denilmektedir. Aynı zamanda “(...) mankenle insan arasında ne fark varsa, mânevî bilgi sahipleriyle maddeden başka varlık görmeyenler arasında da aynı fark mevcut[tur]” (BG, s. 70) sözleriyle mananın insanı canlı kıldığı, manadan soyutlanmış olanların ise câmid bir varlık olduğu sezdirilmektedir. Bununla birlikte meslekî konumu ne olursa olsun, insan; ruhunu zaaf

⁴²⁶ Frager, *Kalp, Nefs, Ruh*, s. 32.

ve çirkinliklerden temizlemedikçe benliğine hükmedemeyeceğinden, ruhunu temizlemedikçe vicdâni özgürlüğe kavuşamayacağından söz edilmektedir. Yazar, insanı benliğine olan yabancılıktan kurtaracak elin mana olduğunu Kerim Bey'e söyletmektedir:

Ömür, yaşanan hayat, ancak insâniyet manasına kavuşmak, dünyaya gelişin ve buradan gidişin sırrını çözmek içindir. Bunu yapmadıktan sonra size kalan vaktin ne kıymeti olur? Evet bu gün bir doktor olduğunuz gibi, belki günün birinde milletlerarası bir şöhret sahibi de olursunuz; fakat bütün bunlarla, kendinize, rûhunuza hizmetiniz dokunmuş olmaz. İnsanı, benliğine olan yabancılıktan kurtaracak el, manadır Hüsnü Bey. Hükümdar olsun, âlim, fen adamı, sanatkâr ne olursa olsun, beşeriyeti hamurlayan zaaf ve çirkinliklerden ruhunu temizleyen kimse, benliğinin hâkimi ve âşinâsı olamaz bu sûretle de vicdânî zevke mânevî hürriyete kavuşamaz. Çünkü gurur, gösteriş, kıskançlık, intikam, haset gibi hayvânî duygulara düşkünlük, dünyanın başlangıcından beri sürüklenip gelmiştir ve sonuna kadar da gidecektir. Ne yirminci, ne kırkinci asır, ne medeniyet, ne ilim hatta ne felsefe, insanı bu ihtiraslardan uzaklaştırmaz. Ancak ve ancak ruhlarını temizleyebilenlerdir ki, zaafı esâretinden kurtularak vicdânî hürriyetlerine kavuşmuşlardır (BG, 256-257).

İslam dininin dışında başka dinlerde de ruhu keşfetmenin çeşitli şekilleri üzerinde durulmuştur. (Hristiyan mistiklerinden Walter) Hilton'da "Eğer ruhunuzu keşfetmek istiyorsanız, vücudunuzu ve onun beş duyusunu unutarak, eğer mümkünse, düşüncelerinizi dışarıdan ve maddi şeylerden uzaklaştırın" der. St. John ise hafızanın açıkça sürgün edilmesini ister. Ruh, bilginin tüm bu biçimleri ve durumlarından soyulmalı ve kendini hükümsüz kılmalı ve geriye ne bir bilgi çeşidi, ne de bir düşünce izi kalmayacak şekilde onların hayali kavranışını kaybetmeye çalışmalıdır, ama daha ziyade ruh sanki bu biçimler hiç oradan geçmemişler gibi boş ve çıplak kalmalı ve tamamıyla kayıtsız olmalı ve askıya alınmalıdır. Bu, hafızanın tüm biçimleri yok edilmeden olamaz. Tanrıyla bütünleşecekse... Patanjali bunu, "Akıldakileri dikkatin sabit olduğu bir yere raptetmek, bu yerdeki fikre odaklanmak, temaşa etmek"⁴²⁷ şeklinde yorumlanır. *Ateş Ağacı* romanında, evrende işitilen tüm sesler birbirinden

⁴²⁷ Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 123; Arthur Deikman, *Deautomatization and the Mystic Experience*, *Psychiatry*, 29, 1966, 329-343. Yeniden basımlar Charles Tart, Ed., *Altered States of Consciousness*, New York: Wiley, 1969.

farklı algılansa da insandan böceklere kadar canlıların çıkardığı seslerin gerçekte sadece yedi notadan oluşan ses aralığından çıktığı anlatılmaktadır. Dilden dile, kültürden kültüre değişen seslenmeler, konuşmalar, müzikalite aslında yedi notanın farklı değişkenliklerle bir araya gelmesinden ibarettir. Yazar, roman akışı içerisinde, sözü edilen farklılıklar içindeki birliğe vurgu yaparken, bu durumu teolojik bağlamda “hikmet” sözcüğü ekseninde değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca farklılık içindeki birlik düşüncesinin kavranmasıyla mantık biliminin gereklerinden olan “fiilden faile” ya da romanda belirtildiği gibi eser üzerinden eser sahibini görmenin gerekliliği sezdirilmektedir. Bu şekilde görünen fiziki yapının ardında gizlenmiş manaların keşfedilerek aşk ve irfana ulaşmanın mümkün olduğu, aklın da evrendeki mutlak güzelliği ancak aşk ve irfan vasıtasıyla idrak etmesiyle tatmin olabileceği ifade edilmektedir:

Dünyadaki bütün sadâlar; Türk, Arap, İngiliz, Fransız, Çin, Japon, eşek, köpek, arslan, kurt, ağustos böceği, yılan, hâsılı her bir ses, “do” dan “si” ye kadar olan yedi nota içinde. Faraza benim hoşlandığım mahallî bir türküden bir Avrupalı hazzetmeyebilir. Onun zevk aldığı bir melodiden de ben hoşlanmayabilirim. Fakat şu muhakkak ki hoşlandığımız da, hoşlanmadığımız da, hep o notaların evrilip çevrilmesinden ibaret! Şu halde bunları nasıl beğenmiyoruz da, fenâdır diyebiliyoruz? Hiç olmazsa, zevk alanların zevklerine hürmet etsek... “Hikmet, hâdiseleri severek olduğu gibi kabul kabul etmektir.” diyen hakîm ne güzel söylemiştir. Eflâtun da diyor ki: “Seyrettiğimiz hayat, hareket ve değişiklik çokluğu, aynı zamanda birliğin intizâmıdır. Hayat ve birlik, eğer hareket ve âhengin esâsı olan rûhtan gelmezse, başka nereden gelebilir? Öyle ise eserden, eser sâhibine yükseliniz ve sevginiz cismin güzelliğine takılı olacağına, ruhun güzelliğine bağlansın. Rûhu, sevgisine sebep olana, yani düşünce ve arzusunun üstün gâyesi olan Hüsn-i Mutlak’a birleştirmek için aşk ve irfân lâzımdır. İşte akli tatmin edecek bütün ilimlerin asıl şumül ve ihâta dairesi bundadır.” Proklüs de şunu söylüyor: “Vâhidin, kendisinden başkasıyla birleşmesinden daha İlâhî hiçbir şey yoktur.” (AA, s. 29-30)

Yaşayan Ölü’de Leylâ’ya göre Seniye, bir yolcudur ancak çıktığı yolda bir türlü ilerleyememiştir. Bu yolun tüm ağırlıklardan, engellerden kurtularak yürünmesinden söz eden Leylâ, insanın bu yolculukta ruhuyla bedenini birleştirmesi gerektiğinden söz etmektedir:

İnsan, bazen bütün ömrünce geçip bitiremeyeceği bir yolu, tek solukta aşır geçiyor. Fakat o, insan ayağı ile katetmek istenirse buna asırlar da yetmez. Bu uzun yolu tek soluğa sığdıran kuvvet var olsun! Seniye, benim güzel arkadaşım... Sen de bu yolun yolcususun; fakat görüyorsun ki yıllardan beri yürüdüğün halde bir arpa boyundan fazla ilerleyememişsin. Aştan menfaat bekleme, yolunu kesen sana zahmet ve yorgunluk veren bu ağırlıkları at... Silkin, soyun, ayağına ilişen bütün ârızalardan kurtul da öyle yürü. Bir karınca için kum tânecikleri ehemmiyetli birer ârızadır; halbuki kumlu bir yol, insan ayağı için en rahat ve düzgün bir yoldur. Çık artık karıncalıktan, insan gibi yürü. Hayır, bu da yetmez... Rûhunla kalıbını bir et (YÖ, s. 134).

Son Menzil'de Ayverdi, madde ve mana sorgulamasını bir sanatçı olan Hâşim'e yaptırmaktadır. Hâşim'e göre sanatını icra edenin el olduğu düşünüldüğünde elin gitmesiyle sanatında bir başarı elde edilemeyecektir. Buna mukabil asıl sanatkâr, el değil de hisleri ve melekeleri ise bir zaman sonra onda da aynı yeteneğin yok olmayacağını garantisini bulunmamaktadır. Bu yeteneğin arkasında nasıl bir kuvvetin bulunduğunu düşünmeye başlayan Hâşim'e, bir arayıcı için yalnızca sorgulamanın yeterli olmadığı, aynı zamanda uzak olduğu düşünülen şeylere yakın olabilmenin belirli yollarının bulunduğu satır aralarında verilmekle birlikte madde ve mana birlikteliğinin kemâli ortaya çıkardığı Hâşim ile Okçu'nun diyaloglarında ortaya konmaktadır:

Ben tablolarımı şu elimle yapmıyor muyum? Niçin o gidince sanatım akim kalıyor. Eğer sanat onun idiye benden ayrıldıktan sonra niçin bir çizgi olsun çekemiyor? Demek ki sanat hassasiyetim devam etmekle beraber onu fiile getirecek vasıttan mahrum olan ben, rüyada bağırarak istediği halde sesi çıkmayan bir zavallı gibi ebedî bir kâbusa tutulacağım. Eğer asıl sanatkâr olan elim değil de hislerim, melekelerim her bir zerrem dersem, gün olup onlardan da aynı kabiliyetin kaybolmayacağını kim temin edebilir? Ben bu kabiliyeti nereden buldum, onu bana kim verdi? Bu kuvvete mana mı diyeceğiz? O niçin görülüyor, niçin bu kadar vahşî ve bizden uzak?

(...) Herhalde pek uzak olmasa gerek, onu gözleyecek yolu bilmeyen biziz. Çok defa aradığımız önümüze gelir fakat biz bahtsızlar onunla âşinâlık kurmayı bilmeyiz.

(...) Bence ne manasız şekil ne de şekilsiz mana bir kemâl âbidesi olabilir. Şüphe yok ki şekli vücûda getiren manadır. İnsanlar ruhlarıyla manadan, kalıplarıyla da şekilden zevk alırlar. Şekle, sanata kıymet veririm; değerli bir mücevherin mahfazası kibrit kutusu değildir. Güzel bir çiçeği konserve kutusunda görmek istemeyiz. Fakat sen bütün zevkini şekle hasretmiş olduğun için bütün ömrünü de muvâzenesiz ve ızdıraplı geçirdin (SM, s. 131).

Batı kültürünün insanı mekanikleştirdiğinden kendine ve evrene yabancılaştırdığından söz eden Erich Fromm, batılı insanın maddi anlamda pek çok başarılar elde ettiğini, ancak bu başarılarla kendi iç dünyasından uzaklaşma pahasına ulaştığını belirtmektedir. William Barret de batı kültürünün kendi problemlerini kendi kültürü içinde halletmekten vazgeçerek doğu kültürüyle münasebet kurması gerektiğini düşünmektedir. Hem Fromm hem Barret batı insanının; mutluluğu, doğuya yönelmekle bulacakları konusunda birleşmektedir.⁴²⁸ Doğunun ve batının kendine özgü geliştirdiği yargıları bulunmaktadır. Bu yargılar aşıldıkça, doğu ile batı bir senteze ulaştıkça insan hem kendini hem evreni keşfedebilmektedir. Ayverdi'ye göre batılı doğulu ayırt edilmeksizin aslında insanlık, iç dünyasını yüzyıllar boyu ihmal etmiştir. Ancak doğu ve batı perspektifinde bakıldığında ise Ayverdi, diğer eserlerinde olduğu gibi *Ateş Ağacı*'nda da batı ile doğunun daima bir münasebet içinde bulunması gerektiğinden söz etmektedir. Romanında batı, doğu; madde, mana gibi konuları ele alan Ayverdi, batının çağdaş bir cemiyet olarak tasavvur edilse de bir makineden ibaret olduğunu belirtmektedir. Romanda yirminci yüzyılın neredeyse ilk yarısının ortalarından itibaren Amerika'dan taşıyıp gelen belirsizlikler, Avrupa'ya maddileşme soğuk hava akımını getirdiği belirtilmektedir. Ruh kıymetlerini, mânevî heyecanlarını kaybedenlerin maddileşme hareketi içinde akla gelemeyecek heyecanlar peşinde koştukları romanın Avrupalı kahramanına söylenilmektedir. Bununla beraber romanda Fransız Juliette,() bu maddileşmenin toplumun mânevî esaslarını, ahlakını, erdemini, bilincini günden güne tükettiğini belirtmektedir:

Biz Avrupalılar sizden çok şekilperestiz; bilhassa son yarım asırda Amerika sahillerinden taşıyıp, Atlas denizinden aşarak zâten katılmış olan bir belirsiz hava bizim sahillerimize de bir maddileşme soğuk havası getiriyor. İnsanlar, mânevî heyecanlarını, ruh kıymetlerini kaybettikleri için kendilerine maddî

⁴²⁸ Göka, *Türkçe Çeviriye Önsöz*, (Yeni Bir Psikoloji içinde) s. 8-9.

heyecanlar yaratacak akla gelmez delilikler, fedâkârlıklar hatta rezâletler yapıyorlar. Çağdaş cemiyet, tanzim edilmeden, hatta işe yarayacak unsurları tamamlanmadan işleyen, durmadan dinlenmeden hareket hâlinde olan bir makine gibi. Fakat bu ölçsüzlük, bu nizamsızlık, bu akortsuzluktan dolayıdır ki bir arşın bez dokuduğu yok. İşliyor; yağ, elektrik, kuvvet ve vakit sarfediyor, fakat lâzım olan netîce hâsıl olmuyor. İnsanlardaki bu bir taraflı çalışma, bu sırf maddîleşme hareketi, cemiyetin mânevî esaslarını, ahlakını, fazîletini, şuûrunu gün günden silip götürmekte. Ruh ve maddeden mürekkep olan insanın, bir tarafın ziyâde ihmâlinden ve diğer tarafın ziyâde şımartılmasından, zarfı, mazrûfu mâhiyetini kaybetti. Bizim, mazrûfu hırsızın çaldığından haberimiz yok, zarfa her gün biraz daha zînet veriyor, elden ele gezdiriyor yere göğe koymuyoruz. Fakat gün olup da bu mahfazanın kapağı açılınca, içindekinin çalınmış olduğunu görerek anlayacağız. Bilmem ki bu mânevî heyecâmı yenden uyandıracak el niçin niçin çıkmıyor? (AA, s. 112-113)

Ornstein; çalışmalarında batı psikolojisinin içindeki doğu tesirinin ne zamana kadar süreceğini sorgulamaktadır. Maslow, Fromm, Barret gibi şahsiyetlerin batı bilimi ve doğu bilgeliği hakkındaki görüşlerine yer veren Ornstein; batılı aydınların doğunun bilgeliğinden yararlanmak ile ilgili önerilerinin yeni bir yaşam biçimine zemin mi hazırlayacağını yoksa doğunun yaşam biçiminin batının modern kuruluşlarında birer tedavi tekniği olarak mı kullanılacağını sorgulamaktadır.⁴²⁹ Ornstein'in bu sorgulamaları, aslında Ayverdi'nin *Ateş Ağacı*'nda yanıtını bulabilmektedir. Ayverdi'ye göre bugünkü toplumun bünyesini kemiren maddîleşme hastalığını yarınki toplum mânevî bir ilaçla iyileştirecektir:

Öyle zannediyorum ki hayata sebepler vasıtasıyla tesir eden kuvvet, her asra bir başka istîdat koymuştur. Fakat şüphe yok ki devamlı olmayan her şey gibi, gün olacak, bugünkü cemiyetin bünyesini kemiren maddîleşme hastalığını da yarınki cemiyet mânevî bir merhemle şifalandıracaktır ve bugünün kötürüm, sakat zihniyetine, yarının insanları kahkaha ile güleceklerdir (AA, s. 113-114).

Ayverdi, *Yaşayan Ölü* romanında insanın manasıyla meyl ettiği şeyler arasında bir bağ olduğu konusunu işlemektedir. İnsanın ilgi duyduğu, temayül ettiği şeyler daha önce aşınası olduğu şeylerdir. Bu nedenle daha önceden yabancı olduğu bu şeyleri

⁴²⁹ Göka, *Türkçe Çeviriye Önsöz*, (Yeni Bir Psikoloji içinde) s. 9.

kabullenmekte zorluk çekmemekte, aksine aşınası olduğu bu varlıkları aramakta, arzulamaktadır. Yazar, roman kurgusu içinde “toprak” ve “yeşillik” örneklerini vererek ileri sürdüğü, insanın eğilimlerindeki “aşinalık” hipotezini ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre, semavi dinlerin kabul ettiği inanışta insanın aslı topraktır. Bu nedenle aslının aşınası olan toprağa ilgisi ve sevgisi buradan gelmektedir. Yine aynı inanç sistematüğinde insanın kopup geldiği asıl vatani yeşillikler diyarı cennettir ve yeşilin her türlüüne alaka ve iştiyak insanın daha önce aşınası olduğu cedit olan Adem’in ayrılmak zorunda kaldığı cennette olan iştiyakından ileri gelmektedir.

Biz insanlar, daima bir âşinâlıkla bağı olduğumuz varlıklara doğru yaklaşmak arzusu hissedimiz. Elimi sürdüğüm şu toprak, okşadığım bu yeşilliklere bu yeşilliklerle benim aramda da kuvvetli bir yakınlık, cedit ve ezeli bir anlaşma yok mu? Tabiata yaklaşmak istemekle kendime yaklaşmak istediğimin belki de farkında değilim. Esasen hilkatın insanları şaşkırtan, gözbağı olan hayrete şâyan gizli nüktesi de, meylettikleri şeyde kendi manalarının mevcut olduğundan habersiz bulunuşları ve nihayet hakiki bir irsiyetle, manalarının, gide gide mananın manasına kadar uzadığını bilmeyişleri değil mi? (YÖ, s. 171).

Ateş Ağacı’nda Cemil’e göre madde, yalnızca dış görünüşü temsil etmektedir. Maddeyi yararlı bulmak doğaldır. İnsan da pek çok güzel vasfı üzerinde taşıyabilir, ancak mana ile dirilmezse cansız bir varlıktan ibarettir:

Madde, güzel şeydir ve maddeyi güzel, faydalı, lüzumlu bulmak da tabiidir. Ancak az evvel söylediğiniz gibi, zarfın gâyesi mazrûfa mâlik olmaktır. İnsan, güzelliğe, asâlete, zenginliğe, şerefe, hatta bilgi ve hünere de mâlik olsa, mana ile dirilmedikçe bir heykelden ibarettir (AA, s.116).

Âlemde madde, perde görevinde olup ezeli ve ebedi ışığın gölgesi, karanlığı hükmündedir. Bir şeyin gölgesi de aslının varlığına delillik etmektedir. Arayıcı, perde veya karanlığı aşp ışığa ulaşmadıkça hakikatin zevkine varamaz. Maddeyi ya da gölgeyi sevgiye götürecekt bir basamak olarak bilme ve kullanma, sözü edilen madde veya karanlık engeline takılmamayı sonuç vermektedir. Yani maddeyi/gölgeyi göz ardı etmeden, onun; ışığın bir kanıtı olduğu bilinciyle sevmek, maddeyi ve manayı bu bilinçle idrak etmek, zevkine varmaya çalışmak gerekmektedir. Bu da ölümsüz bir

hayatı elde etmek anlamına gelmektedir.⁴³⁰ Madde ve mananın birbirlerine delillik teşkil etmelerinin yanında çeşitli zevk ve bilinç seviyelerinde idrak edilmeleri durumu söz konusudur. Zevkler ve anlayışlar farklı farklıdır ve her şuur sahibi varlık, kendi akıl ve bilinç derecesine göre madde-mana arasındaki bu ince ilgiyi idrak edebilmektedir. Ayverdi'ye göre madde; manayı kuşatan bir kılıf, kap ya da mananın bulunabilmesini veya fiziksel olarak görünebilmesini temin eden süslü, zinetli bir vasıtaadır. İnsanların pek çoğu bu süslü kaba, kılıfa dikkatlerini verdiklerinden içindeki hakiki manaları idrak etmekten mahrum kalmaktadırlar. İdeal insandan beklenen ise, elma gibi portakal gibi leziz meyvelerin dış güzellikleriyle yetinmeyip onlardaki lezzetlerin manalarını idrak edebilmesidir:

İnsanlar, bir kırık testiye, bir taş parçasını, târih, sanat ve estetik kıymetleri için asırdan asıra intikal ettiriyorlar ve bu sanat eserlerinin karşısında zevkten dilleri tutuluyor da, rûhun, mananın dokuduğu şâheserlere dudak büküyorlar. Bence şekil ve sanat, manayı ziynetleyen bir kapıdır. Mana, şekil perdesi altında gizli olduğu için göz, iç kıymetini görmüyor da, dış tezâhürlerini görüyor. Rûhu görmeyip, cesedi gördüğümüz gibi. Şekil, manayı bulmak için bir kapıdır. Yazık ki insanlar bu kapının sanat inceliklerine, estetik vasıflarına dalarak, onu açıp içinde gizli olan hazineyi elde edemiyorlar. Biz, çoğumuz, ağacından ham koparılmış bir elma, bir portakal gibiyiz. Şekli karar bulmuş, fakat içine tam lezzet gelmemiş bir elma, bir portakal. Halbuki elimizde tutup evirip çevirdiğimiz bu portakal ve elmadan asıl maksut olan, lezzet değil midir? O lezzet ki elle tutulmaz, gözle görülmez. İşte insandaki hakikimanda, portakaldaki çeşni gibi çok, pek çok gizli. Fakat onu elde etmek, onu bulmak lazım (AA, s.42-43).

Ayverdi'nin romanlarında madde ve mana kavramları arasında öncelik, daima mana kısmınayönelik olmaktadır. Bu bağlamdaruh-beden ilişkisinde de sözü edilen öncelikli ve ayrıcalıklı bakış, ruh kavramında kendini göstermektedir. Batmayan Gün romanında Kerim Bey'in dilinden ruhun ihtiyarlamayan, acze, zaafa düşmeyen özellikleri öne çıkarılarak onun "bâkî" olduğu hatırlatılmaktadır. Yazarın, bedenin fâniliği, ruhun sonsuzluğunu (bâkiliğini) öne çıkaracak biçimde kurguladığı roman pasajlarıyla, hastalıktan bunalmış ya da ölüm endişesi taşıyan her kesimden okuyucuya

⁴³⁰ Cavit Sunar, "Aşkın Terbiyede Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, C. XXV, Ankara, 1981, s. 97.

ölüm sonrası hayatla ilgili olarak psikolojik bir rehabilitasyon amacı güttüğü de düşünülebilir:

Solmayan, ihtiyarlamayan ruhtur Hüsnü Bey. Hayatta manadan başka güvenecek hiçbir şey yoktur. Benim yatalak bir dadım vardır. Dün akşam gördüğü bir rüyayı anlatıyordu: Bir çocuk gibi dağlara çıkmış, yüksek kayaların tepesine tırmanmış, kimsenin yetişemediği ağaçlardan meyve toplamış... İhtiyar bir kadının sakat vücûdu ile bu fiilleri yapması mümkün müdür? Değnekle bile yürüyemeyen bir insan, kayaların, ağaçların tepesine çıkabilir mi? O halde insanda dâima zinde, dâima genç kalan bir kuvvet ve bir başka vücût vardır. Solmak, harap olmak, acz, zaaf cisme âittir. Cismi ne kadar çökse, kudretsiz kalsa hatta ölse, insanın hisseden asıl varlığı bâki kalır (BG, s. 286).

Ateş Ağacı romanında insanın öğrendiklerinin öncelikle kendisinde bir uyanış meydana getirmesi gerektiği düşüncesi ele alınır. Sözü edilen uyanış, arayıcı olan insanı mana ile bilşiklik kurmakonumuna taşımalıdır. Mânevî bilince ulaşamayan insan tüm kazanımlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıdır.

Uçurumun kenarındaki insan, bulunduğu yüksekliğe rağmen ne kadar tehlikeye mâruzsa, bence bilgisi kendisini uyandırmamış ve mana ile bilşiklik kurmamış kimsenin yükselişi ve sözleri de uçurum kenarındaki kimsenin korkulu yükselişinden farksızdır. Ufak bir ihtiyâtsizlik, küçük bir gaflet hayatına mâl oluverir ve bir anda en yukarıdan en aşağıya düşebilirdi. (AA, s.71).

Madde ve mana birbirinin zıttı olarak görülen kavramlar olsa da Ayverdi'nin romanlarında genellikle mutlak hakikatin kavranmasına hizmet eden kanıtlar olarak değerlendirilmektedir. Yüzeysel/sathi bakış karşısında madde, manaya perde olma görevini üstlenmektedir. Evrende mutlak hakikati arayıp bulmaya çalışan arayıcının bilinç düzeyi arttıkça maddenin ardındaki mana gerçeğini görmesi de mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda madde mananın kabı ya da kapısı olarak nitelendirilebilmektedir. *Ateş Ağacı* romanında Cemil'in sözleriyle maddenin bir yol bir araç olduğu; mananın ise amaçlanan, hedeflenen olduğu belirtilmektedir. İnsan bir şekilde maddeden sıyrılmalı, mana boyutuna yükselmelidir. Eserde, hedeflenen mana boyutlu yaşamın madde yolunda ilerlemeye engel olmadığı söylenirken maddenin manaya ulaşmaya mani olduğu ileri sürülmektedir.

Madde, mananın kapısıdır; fakat biz onu açacak anahtarı kaybolmuş zannediyoruz. Madde, mananın kaftanıdır; fakat biz bu elbisenin içindeki güzel vücûdu göremiyoruz. Madde yoldur; mana hedefdir; biz hedefe teveccüh etmediğimiz için bütün kazancımız sonsuz bir yorgunluktan ibaret kalıyor. Madde, bir perde gibi sıyrılmadıkça, manaya engeldir; sırasında bir bulut parçasının azametli güneşi kapladığı gibi. Fakat mana, madde yolundaki ilerlemelerimize mâni olmaz; bir filin bir kedi ile güreşmeye tenezzül etmediği gibi (AA, s.116).

4.5.3. Yaşam ve Tüm Yaradılışla Bir Olma Öncesi Bir İdrâk Erimi

Jung'un terminolojisinde kendilik bütün arketiplerin zirvesi olarak sayılmıştır. Dolayısıyla Jung'a göre bütün arketipler aslında kendiliğin arketipleridir. Kendilik de Tanrı tasavvuru arketipi gibi aynı gizeme sahiptir. Aynı zamanda yaratma ve vücut bulma (hulûl etme) İlâhî dürtüsünü tanımlayıcıdır. Ancak Jung'un en çok eleştirildiği nokta onun dini bir fenomen olarak sınırlaması ve Tanrı'yı bir arketip olarak görmesidir.⁴³¹ Tanrı tasavvuru da kendilik de her insanda bilinçdışı bir tasavvur gibi bulunmaktadır. Jung, Tanrı tasavvurunu kendiliğin içerisinde konumlandırmaktadır.⁴³² Jung, bireysel kurtuluşun da dinsel bir merkezde bütünleşmeyle olabileceğini düşünmekte; bu merkezi de her insanın kendiliğinde bulabileceğini Tanrı'yı bir mit değil, insanın içindeki Tanrısallığın ortaya çıkması olarak değerlendirmektedir.⁴³³ Ayverdi romanında; Hacı Bayram-ı Velî'den, Goethe'den, Rodolf Steiner ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'den yararlanarak Yaratıcı, tabiat, benlik ve kendilik hakkındaki şu sözleri alıntılanmaktadır:

(...) kâmil bir insan olan Bayrâm-ı Velî'nin şu mısralarını dinleyin:

Bilmek istersen seni, can içinde ara canı,

Geç canından bil onu, sen seni bil, sen seni!

⁴³¹ Lionel Corbett, *The Religious Function of the Psyche*, London, Routledge, s. 148; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "C. G. Jung'un Tanrı Anlayışı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14, Temmuz, 2013, s. 19-23.

⁴³² Mehmedoğlu, "C. G. Jung'un Tanrı Anlayışı", s. 18-19.

⁴³³ Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, s. 342; Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh'un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 10.

Goethe de bakın ne diyor: “İnsan kendi içine girmeli ve orada hakiki ilâhî bulmalıdır. Ey yerin muktedir oğlu, lâhut âlemini kalbinin derinliğine koy, bırak başka şeyleri...”

Rodolf Steiner de; insanın fevkinde bir enesi (üstün benlik) olduğunu söylüyor. Mevlânâ Celâleddîn bu üstün benliği bulmak için insanın kendi mâhiyetini bilmekten başka bir şey olmadığını söylüyor (BG, s. 147).

Jung, insanın insan olmasına kaynaklık eden arketip olarak kendiliği görmektedir. Jung’a göre kendilik bir arketip olmakla birlikte onun ötesinde hedefe ulaşmada pek çok tecrübeyi içinde barındıran bir yoldur. Kendilik de tüm insanlığın hedefini daha doğrusu, kendi bütünlüğünü, bireyleşmesini temsil etmektedir.⁴³⁴ Ayverdi de bu bağlamda şeklin göreceli olduğu, buna mukabil aşkın her lezzetin özü ve kaynağı olduğu anlatılmaktadır. Aşka kavuşanın başka hiçbir zevke muhtaç olmadığı, her zevki artık kendinde bulup, her zevkin kendisi olduğu -İrfan Paşa’nın notlarında “K” (Kerim Bey) nin anlattıklarının özü olarak -ifade edilmektedir:

(...) aşkını ve manasını bulan kimsenin kalbi dirilmiş olur. Cihânın varlığından geçip aşkı bulanın bütün varlıklar esîri ve zebûnu olur. Kendi manasından, kendi canından hissiz ve lezzetsiz olan nakış ise, zengin, fakir kimin olursa olsun, şuursuz, iz’ansız ve cansızdır. Şekil, izâfî ve mecâzidir. Halbuki aşk, bütün lezzetlerin özü ve aslıdır. Ona kavuşan, başka şeyden zevk almaz; zevk ve lezzette hiçbir şeye avuç açmaz. Her ne kadar zevk ve hoşluk varsa, hepsini kendinde bulmuş ve hepsi kendi olmuş olur (BG, s. 63).

Saydam; Jung’un *Dört Arketip*’inde insanın insan- olmak noktasında bir anlatıya giriştiğinde irdeleneceğinin hep kendisi olacağını, Jung’un kuramının temelini de “kendi” merkezîyetçi olduğunu belirtmiştir. Çünkü Jung; “Yaşamım bir anlamda, yazdıklarımın özünü oluşturuyor, yazdıklarım yaşamımın özünü değil. Kişiliğim ve yazma biçimim bir bütün. Tüm düşüncelerim ve çabalarım aynı zamanda ‘ben’im. Bu nedenle, özgeçmişim ‘ben’in yalnızca küçük bir parçası”⁴³⁵ sözleriyle kendiliğin her şeyi kapsadığını anlatmaya çalışmıştır. Jung’un kuramsal kurgularından olan “kendilik” kavramıyla anlatmak istediği, Ben’le uyuşmayan ama Ben’i büyük bir alanı kapsadığı

⁴³⁴ Bahadır, *a.g.e.*, s.167.

⁴³⁵ Saydam, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh’un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, s. 7; Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, s. 14.

gibi kapsayan ruhsal bir bütünlük ve merkezdir.⁴³⁶ Ayverdi'nin romanında; harflerin ve sözlerin insanın nefesi olmadan bir bedene giremediği gibi nefes'in de 'Büyük Akl'ın iradesi olmadan mana kastına muktedir olamayacağı belirtilmektedir. Romanda her iki âlemin Yaratıcının nakışı olduğundan nakşının 'kendi' anlamına geldiğinden söz edilmektedir. Birliği, bütün yakîn derecelerinde görebilmenin kapısını aralamak için aşkın gerekliliği vurgulanmaktadır. Aşk aracılığıyla birlik semasına çıkılabildiği, bu şekliyle de insanın bedeninden ve zamanın kayıtlarından kurtularak kendini bulacağı İrfan Paşa'nın notlarından okuyucuya aktarılmaktadır:

Harfler ve sözler, insanın nefesi olmadan vücut kisvesi giymediği gibi, nefes de Büyük Akl'ın irâdesi olmadan mana kastına muktedir olamaz. Şu halde hakikat ve mana hasebiyle bütün mevcûdat harfleri ve kelimeleri gerek ulvî gerek süflî bir olan o Akl'ın görünmesinden başka bir şey değildir.

Çünkü iki âlem de onun nakşıdır. Nakışı ne demek, kendidir.

Eğer birliği yakînen görmek istersen aşk ele getir ki kendi hakikat ve mananın feleğine ve birlik göklerine çıkasın, bu sûretle vücut ve zaman kayıtlarından silkinip kendini bulasın (BG, s. 37-38).

Jung, arketiplere bir bütün olarak bakıldığında onların insan ruhunun gizli güçlerinin toplamını canlandırdıklarını, Tanrı, insan ve evren arasındaki derin ilişkiler açısından insanlığın ortak bilgi hazinesi olduklarını belirtmektedir. Arketiplerin engin ve zengin dünyası; onu keşfedene, iradenin gücüyle her türlü kayıttan kurtularak başka bir hayata uyanma, evrenle bütünleşme sürecine dâhil olma imkânı vermektedir. Jung'a göre arketipler bilinçdışında bulunmakta, insan yaşamına oradan uzanmakta, bütün insan yaşantısının ilk kaynağı olarak görülmektedir. Bu; bilimin, ruh biliminin sınırlarını aşmakta yeni bir hayat çeşidi anlamına gelmektedir.⁴³⁷ Ayverdi'nin romanında, Aliye'nin aşkı keşfetmesiyle tasavvurunda eşya ve hadiselerin daha farklı bir görünüme büründüğü görülmektedir. Buna göre göz; hakikati görünce onun dışındaki her şey gölge ya da hayal olarak algılanmaktadır. Aliye'ye göre aşk; idrâke sığmayan, zamana göre değişmeyen tek kuvvettir:

⁴³⁶ Jung, *Dört Arketip*, s. 72-73.

⁴³⁷ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 50-52.

Kuvvetli bir ışığa, yâhut güneşe bakan göze, bir müddet için bütün eşyâ görünmez olur. Sen ki bana yüz güneşten daha parlak, daha kamaştırıcısın; seni gören bu gözlere senden başka her şeyin kapkaranlık kesilmesi niçin ayıplanmalı? Şuna kâni oldum ki aşkın ne başı var, ne sonu... Fakat yazık ki onun hakikate yükselmemiş iptidâî belirtileri birer tuzak gibi rûhun yolunu kesiyor ve ruh bu zevklerin çukuruna düşerek orada hapsolup kalıyor. Halbuki kâinâtın damarlarında şiddetle dönen ve hareketinin şiddet ve azametinden idrâke sığmayan işte gerçek, kahhar ve tek hakikat: Aşk! O öyle ölümsüz, ebedî bir kânun ki, bunun mevzû kânunlara hiçbir benzeyişi yok... Ne bâbı, ne de zamâna göre değişen fasılları var. Değişmeyen tek ve muzaffer kudret: Aşk! (BG, s. 237).

4.5.4. Kanallaşma

Stanislav Grof, bilincin olağan dışı hallerini deneyimleme sırasında bir öğretmen, rehber ya da bir bilgi kaynağı vazifesi üstlenmiş gibi görünen bir varlıkla karşılaşılabilirliğinden söz etmektedir. Sözü edilen varlıklar, bilgelikle donatılmış tanrısal varlıklar ya da insanüstü varlıklar şeklinde algılanabilmektedir. Bu varlıklar, bazen bir insan şeklinde olabileceği gibi bazen de yalnızca kendi varlıklarının hissedilmelerine olanak sağlamaktadırlar. İnsana verdikleri mesajlar, duyu ötesi yoldan veya düşünce transferi şeklinde olabilmektedir. Grof'un "kanallaşma" adını verdiği bu iletişim, insanlık tarihinde önemli bir yere sahiptir.⁴³⁸ Ayverdi'nin romanlarında arayıcı, bilincin olağan dışı aktivitesinin bir tezahürü olarak rehber konumunda olan bilgi kişiyle iletişimi deneyimlemektedir. Arayıcının, rehberle kurduğu iletişim kanalının ötesinde gerçekte Yaratıcı'nın azametine ulaşabilecek bir kanal bulma arayışında olduğundan söz edilebilmektedir. *İnsan ve Şeytan*'da bazı insanların sıra dışı deneyimleri anlatılır. Romanda; Şevket, hastası ile olan diyalogu esnasında olağandışı bir olaya şahitlik eder. "Yer ve göğe darlığından ben sığamıyorum" şeklinde sözler söyleyen hastanın Şevket'in düşüncelerini okuyarak ona mesaj vermeye çalışması bir çeşit kanallaşmadır. Burada hasta ve doktor arasındaki münasebet rehber ve arayıcı arasındaki münasebet gibi olmasa da hakikat bilgisine tercüman olma yönüyle benzerlik göstermektedir. Ancak hakiki kanallaşma örneği denilebilecek örnek bu diyalogun devamında daha açık bir şekilde görülmektedir. Hastanın (arayıcının) varlığını, hilkatin

⁴³⁸ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 184.

azameti denizine ulaştıracak kanalı en yakını olan eşinin kendisine “dimağı bozuldu” yakıştırması yapacak dereceye geldikten sonra açabildiğini itiraf ettiği bölüm, sözü edilen kanallaşmanın kurulduğunun gösterildiği bölümdür:

Doğru, hastayım; fakat asıl acınacak hastalar, dipdiri gezen sizlersiniz... Biliyorum, hastasınız, dediğim için beni hafife alıyorsunuz. Fakat tekrar ederim ki illetiniz, czamdanda, vebadan, tundanda da beter. Sonra da bu muzır, helak edici derdinizin devasını arayacağınıza kalkıp başkalarının imdadına koşuyorsunuz. Bu sözler bir hasta hezeyanı olabilir mi doktor? Halbuki kocam buna yüzde yüz kni. Ancak “dimağın bozuldu” demeye sıkıldığı için “sen eskiden böyle değildin” diyor. Doğru... Maalesef böyle değildim. Böyle olmam lazım olduğu halde, varlığımı, hilkatin azameti denizine ulaştıracak kanalı aamamıştım. Belki hayatta en büyük gnahım bu oldu. Mamafih artık msterihim, beni ulaştığım o azametten kimse geri çekemez. Tuhaf değil mi, ölümü bir fenalık zanneden dostlarım, sevdiklerim, başta kocam, gözlerinden kaybolacağımdan korkarak ağlıyorlar ve ıztırap çekiyorlar; benim ıztırabım ise, hastalık veya ölüm korkusundan bambaşka bir şey, etrafımda beni anlayacak bir kimse bulamamaktır. İnanınız buna doktor, hiç kimse ama hiç kimse beni anlamıyor. Belki siz de bunlardan birisiniz. Hiç olmazsa içimdeki inkılaba başınızı çevirip uzviyetimin tamiri için didineceğinize beni kendi halime bıraksanız.

(...) Hasta, bıtap ve ezici bir sktla sustu. Gözlerini yummuş, başını yastığa bırakmıştı. Tuhaf, pek tuhaf ki yüzünde heyecandan bir iz, bir nişan dahi kalmamıştı. Geniş bir nefes aldım; sıkıntıdan ter içinde kalmıştım. Hemen kalktım. Belki istemeyerek, belki hislerimin hakiki bir ifadesinden ziyade bunalım, hatta itiraf edeyim ki biraz da ürkmüş olmaklığımın tesiriyle kendi kendime: “Ne tuhaf, tabiat da, bu abes karakterleri cemiyetin başına bir yük olarak yaratıyor” dedim. Fakat bu anda hiç beklemediğim pek garip, pek şaşırtıcı bir hadise oldu. Sknla başını yastığına bırakmış ve gözlerini yummuş olan hastanın yüzü asabiyetle karmakarışık olarak tekrar doğruldu, haşın ve tehditkr bir sesle bağırdı:

Biz abes yaratılmadık; dünyanın sizden ziyade bize ihtiyaı var. Esasen bu cihanı siz idare etmiyorsunuz, abes zannettiğiniz kuvvetler çekip çeviriyor. Hem de kendi istediği gibi, sizin arzularınız gibi değil. Siz, stnze çöken mukadderatınızın baskısı altında debelenerek, ezilerek sırasında haykırıp

ağlayarak, fakat gene de bu yüke, bu sizi kımıldatmayan ağırlığa tahammül ederek sönüp gidiyorsunuz. Abes yok, dünyada abes hiçbir şey yok. Ben hatta sizler için abes demiyorum da, siz benim için nasıl bu sıfatı kullanabiliyorsunuz? Genç koca, karısının bu sözlerinden hiçbir şey anlamamıştı, anlayamazdı; ben de anlamasına yardım edemezdim. Hastanın, hekimin içinden geçen söze cevap verdiğini nereden, nasıl bilebilirdi? Ve bilemediği için de işte, hezeyan ediyordu. Şaşırmıştım. Bu bir telepati hadisesi mi idi? Yoksa “Sizin için ziyade vâsi olan yer ve göğe, darlığından ben sığamıyorum” diye bağırın kadının, hakikaten bir başka hayata intikal etmiş olmasının delili miydi? (İŞ, s. 91-92)⁴³⁹

Kanallaşma yaşayan bir insan, kendi bilinci dışında bir kaynaktan aldığı iletileri başka insanlara aktarmaktadır. Grof’a göre ruhsal olarak algılanabilecek rehberler, genel olarak yüksek bir bilinç evrimi seviyesinde bulunan, zekâca üstün ve olağanüstü bir ahlak bütünlüğüne sahip spiritüel (yönü olan) varlıklar olarak da düşünülmektedir.⁴⁴⁰ Ayverdi, romanında Muhyiddin İbn Arabî, Mevlânâ gibi şahsiyetlerden söz etmektedir. Romanda, Mevlânâ’nın “Benim vücûdum kabından hakikat denizine yol vardır; benim o deryâ ile alış verişim vardır. Gerçi bir katreyim; fakat bende umman gizlidir. Bir zerreyim; fakat bende ne güneşler gizlidir” (BG, s. 157) cümleleri Kerim Bey’in ağzından verilmektedir. Mevlânâ’nın “Benim vücûdum kabından hakikat denizine yol vardır; benim o deryâ ile alış verişim vardır” sözünde kanallaşmadan; “Hakikat denizi” tabiriyle de Mevlânâ’nın spiritüel bir âlemden bahsettiği sezilenmektedir. “Benim vücûdum kabından hakikat denizine yol vardır” sözüyle bir iletişim kanalına işaret edildiği düşünülmektedir. Mevlânâ, bir kaynaktan beslendiği gibi başkaları için de bir rehber konumunda bulunmaktadır. Romanda “bir aşk âbidesi” (BG, s. 157) olarak takdim edilen Mevlânâ için Kerim Bey; “(...) bu büyük insanlar⁴⁴¹, koca denizleri

⁴³⁹ Ayverdi, 3 Temmuz 1947 tarihli mülakatında romanını destekler bir şekilde dünyada abes ve gereksiz bir şeyin bulunmadığını söylemektedir: “Hayır. Dünyada abes ve lüzumsuz bir şey görmek tasavvuf ahlakında yoktur. Zevk ve lezzetle yediğimiz meyvenin vücuda gelmesi için ta kökten başlayarak ağacın dala, budağa, kabuğa, çiçeğe varıncaya kadar tek mil teferruatını hoş görmek, o meyveyi yemek isteyen için bir vâcibedir. Şöyle bir Hadîs-i Şerîf vardır: “levla’l-hamk-u le harabeti’ d-dünya” (Ahmaklar olmasa dünya harap olur) Burada ahmaklardan maksat, dünyanın payidar olması için o dünyaya gelmekten maksudu bilmeden çalışanlardır.” Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 187.

⁴⁴⁰ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 184-185.

⁴⁴¹ Ayverdi’ye göre insanlık kavramının içini dolduran büyük insanlar, insanoğlunun dostu olarak görülmüş ve her dönemde insanlığın âbidevî kabulüne mazhar olmuşlardır: “Beşer nev’inin dostu olabilmiş bu büyük insanlar, her devrin geçer akçesidir. Nasıl ki meçhul asker

birbirine bağlayan kanallar gibi, görünen ve görünmeyen âlemleri yekdiğerine bağlarlar. Bu kanalı ihtiyar edenlerin, hedeflerine kolaylıkla varacakları tabiidir” (BG, s. 157) demektedir. Mevlânâ, kendisinin damla, zerre olduğunu söyleyerek de hakikatin büyüklüğü karşısında benliğinin küçüklüğünü ifade etmeye çalışmaktadır. *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanında Adli, “Nedir bu dünyadaki kör dövüşü? Kazanan kim, kaybeden kim? İnsanlar, birbirine değmeden sürtünmeden dönen yıldızlar gibi ne kadar birbirlerinden ayrı ve uzak...” (YNG, s. 177) şeklinde soruyla karışık bir değerlendirmede bulunmaktadır. Cem Bey; Adli’nin bu sorusunu yanıtlamadan önce “(...) irfan denen mânevî imtiyazın yaşla pek âlâkası olmadığı için, seninle uzun yıllardan beri alış veriş etmekteyim” (YNG, s. 177) diyerek Adli ile senelerdir mânevî bir görüşme ve gizli bir etkileşim içinde olduklarını vurgulamaktadır.

Kanallaşma, bazen rüyalar üzerinden gerçekleşebilmektedir. Diğer taraftan rüyalarla ilgili görüşleri de iki ana grupta toplamak mümkündür. Bunların ilki, rüyaların insanın iç dünyasındaki hayvanî isteklerin ürünü olduğunu, diğeri de rüyaların insan aklının en yüce özelliklerinden olduğunu savunmaktadır. Freud’un düşüncesini taşıyanlar, rüyaların “akıl dışı” oldukları düşüncesini ileri sürmektedirler. Diğer taraftan Jung ile aynı fikirdekiler, rüyaları “yüce bir bilginin açıklanması” olarak belirtmektedirler. Ancak pek çok bilim adamına göre rüyalar; hem akıldışı hem de akılcı yönlerin bir ifadesidir.⁴⁴² *Son Menzil*’de Türülü adında bir meczuptan söz edilmektedir. Çevresindekilerin deli diye tanımladıkları Türülü; “Sen de mi âlem gibi bana deli diye bakıyorsun. Olmuşu olacağı, gelmiş geleceği söylediğim için deliyim? Cennetliği cehennemlikten, şeytanı melekten seçtiğim için mi dîvâneyim? İzin ver gizlilik perdelerini yırtayım, tâ ki berzahı, ahreti, haşrı, kıyâmeti inkâr edenlere hepsini olduğu gibi göstereyim. Allah’ın rahmet deryâsının suyunu onların yüzlerine serpeyim, dalgalarının sesini kulaklarına getireyim” (SM, s. 112) demekte pek çok insanın göremediklerine, duymadıklarına vakıf olduğunu belirtmektedir. Romanda; Türülü’nün iç dünyasında bir keşif ve açılımla beraber, İlâhî bir lütuf içinde olduğu gösterilmektedir. Türülü’nün herkesle paylaşmadığı bu boyut; yalnızca Okçu tarafından gözlemlenmektedir. Ayverdi, deli zannedilenlerin gerçekte deli olup olmadığını

heykeli her memlekette bir kahramanlık sembolü ise devir devir gelmiş ve gelecek olan insanlık dostlarının da her gönülde müşterek bir âbidesi vardır.” Ayverdi, *Hatıralarla Başbaşa*, s. 108.

⁴⁴² Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 143-144.

Okçu'nun yanında çalışan ve gözlerinde büyük bir sıkıntı olan Bekir'in Türü ile alakalı bir rüyasıyla izah etmektedir. Bekir; rüyasında etrafının sularla çevrili olduğunu, Türü'nün de bu suları köpürterek üzerine geldiğini görür. Bir süre kaçan Bekir, âcizliğini hissederek kaçıktan vazgeçer. Türü, Bekir'i kollarından tutarak dört bir taraftan akan suyun kenarına getirir ve gözlerini yıkamasını ister. Bekir, gözlerini yıkadıkça dünyayı duru bir şekilde görmeye başlar. Rüyadan uyandığında gözlerinin kuvvetli bir şekilde görmeye başladığını fark eden Bekir, sevinçle işe giderken yolda Türü'yü görür. Ancak Türü, Bekir'in bir şey söylemesine fırsat vermeden; "bir yudum da içseydin ya... O suyu bir daha nereden bulacaksın?" (SM, s. 195) diye cevap verir. Romanda; rüyanın ardından Bekir'in görmeyen gözlerindeki değişim ve Türü'nün anlatılmadığı halde bu rüyadan haberdar oluşunu belirten Ayverdi; Türü'nün benliğini her şeyden arındırması, Yaratıcı'da fâni olmuş bir hâl içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber Türü, yüzeysel bakan birtakım insanlarca meczup olarak nitelendirilse de mana yönü öne çıkan ihtiyar bilge ya da rehber misyonuna uygun davranışlar ortaya koymaktadır. Türü'nün Bekir'in rüya âlemine nüfuz etmesi, fiziksel bir rahatsızlığının rüya âleminde tedavisine yönelik yol göstermesi, Bekir'in uyandığında şifa bulması kanallaşma ve sonuçları hakkında somut bir örnek oluşturmaktadır.

Batmayan Gün'de de arayıcının rüyası bir çeşit kanallaşma örneği olarak düşünülmektedir. Rehber konumunda bulunan ve yıllar önce ölmüş olan İrfan Paşa⁴⁴³ Aliye'nin rüyasında Aliye'nin ruhunun da kendi aralarında bulunduğunu söyleyerek ona mesaj vermektedir:

Büyük babamla rüyâda hep konuşuyorum. Bana yeni, yepyeni, hiç işitmediğim şeylerden bahsediyor. Dur sana basit bir rüyâmı anlatayım: Ölmüşüm. Fakat bu ölü o kadar güzel bir ölü ki, hayretten, zevkten karşısından ayırlamıyorum. Üstünde dantel gibi işlenmiş, oymalı, yumuşak gümüşten bir örtü var. Belinde gene gümüşten çok geniş bir kemer, kemerin ortasında "K.İ." harfleri girift olarak yazılmış... Ben bu hârikulâde manzaraya, hürmetle karışık bir hayranlıkla bakarken, büyük babamın:

Senin rûhun çoktan aramızdadır, diyen sesi ile uyanıyorum (BG, s. 200).

⁴⁴³ "...cesedin canı o muazzam kuvvete kavuşursa ölmeyecek. İrfan Paşa gibi, onun torunu Aliye'de ölmeyecek..." (BG, s. 200).

4.6. KENDİNİ BİLME VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Felsefî araştırmaların genellikle belirli ve değişmeyen ereği, kendini bilme olarak görölmüştür. Kendini bilmenin; kendini gerçekleştirmenin ön şartı olduğu düşüncesi ileri sürölmüştür.⁴⁴⁴ İnsanın kendi varlığının farkına varabilmesi, maddî ve manevî olarak tüm varlığının gerektirdiği bir erginliğe ulaşmasıyla mümkün olabilmektedir. Bu olgunluğu elde etmek de terbiyeyle -özellikle nefis terbiyesiyle- sağlanabilmektedir.⁴⁴⁵

İnsan, ruh ve gönöl yönleriyle sonsuz yüzeylede bulunmaktadır. İnsanın kompleks dünyasında bilinmesi en zor olan da nefis olarak görölmektedir. Nefis, potansiyel olarak bünyesinde Firavun ve Nemrud'u yaşatabildiği gibi yine özünde onları yenebilecek Hz. Musa ve Hz. İbrahim marifeti de barındırmaktadır. Nefis ve onunla mücadele etme marifeti, insanı bilinmez yapanlardan biridir. İnsanı negatiften pozitif sonsuzluğa taşıyacak olan nefsin farklılığının temeli, insandan insana değişmesi ve sonsuz yüzeylede varlığını sürdürmesidir. "Men arafe nefsehü fekad arafe Rabbehü (Nefsini bilen Rabb'ini bilir)" sözü⁴⁴⁶, nefse geniş açıdan bakılmasını da gerektirmektedir.⁴⁴⁷ İzutsu, İbn Arabî'nin Allah'ı bilip tanımanın tek uygun yolunun insanın kendi nefisini bilmesi olduğunu belirtmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah'ı belirlenmemişlik gibi bir mertebeye göre bilmeye çalışmanın terk edilmesi ve Allah'ı nefsin derinliklerine inilerek, yaratıcının kendini özel surette izhar ettiği gibi algılanmaya çalışılması gerekmektedir. Ayrıca İbn Arabî, nefsin bilinmesini Allah'ı bilmeye götüren ilk basamak olarak görse de insanın nefsi hakkındaki bilgisinin, Allah hakkında ulaşılabilecek bilginin en son sınırına götüremeyeceğini düşünmektedir.⁴⁴⁸ *Yaşayan Ölü*'de insan bir gezgine benzetilmektedir. İnsan, hakikat âlemleri olarak nitelendirilen ve mutasavvıfların "devir" anlayışıyla izah ettikleri safhalardan hayret ve şaşkınlıkla geçerek seyrinin bir safhası olan beşeriyet mertebesine ulaşmıştır. Bu safhada bilinçlenme ihtiyacı yaşayan insana Yaratıcının yardımı yetişmiştir. Buradaki

⁴⁴⁴ Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 15.

⁴⁴⁵ Cavit Sunar, "İnsan Olma Yolu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, 1981, s. 93.

⁴⁴⁶ Pekçok kaynakta hadis olarak belirtilen bu söz muteber hadis araştırmacıları tarafından mevzu hadis olarak nitelendirilmektedir. Şehmus Ünverdi, "Hadis İlimi Açısından Aclûnî'nin *Keşfü'l-Hafâ* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 16, Adana 2009.

⁴⁴⁷ Halûk Nurbakî, *İnsan Bilinmezi*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 121-125.

⁴⁴⁸ İzutsu, *a.g.e.*, s. 63.

yardım tamamen Yaratıcı kaynaklıdır. Arada birtakım araçlar ve araçlar olabilmektedir. Tasavvufî anlayışa göre *Kur'an*, peygamber, kâmil bir şeyh ya da rehber sözü edilen tanrısal yardımlardır. Yaratıcı ile insan arasında sayılan tüm araçlar; hakikatte arayış içinde olan insana, aradığının kendisinde olduğunu bildirmeye çalışmaktadır. Bir müddet dış âlemi inceleyen insanoğlunun bakışını içe yönelten “aradığın sendedir” çağrısı aslında kişiyi kendini bilmeye çağırma anlamı da taşımaktadır.

Beşer seyyahı, hakikat âlemlerinde bir aşk cezbesiyle kendini kaybetmiş, şaşkın, dönmüş dolaşmış, nihayet beşeriyet âlemine gelmiş burada Tanrı'nın imdadı yetişmiş: “Ey insan kendine gel, aradığın sendedir” denilmiş. Fakat bunu anlayan anlamış, anlamayan çaresiz kalmıştır (YÖ, s. 131).

Her varlığın kendine özgü bir özelliği bulunmakta, birini diğerinden farklı kılmaktadır. Buna o varlığın nefsi, özü, cevheri, niteliği denmektedir. Ayrıca bunlar o varlığa hayat vermekte ondan ayrılınca canlılığını kaybetmesine sebep olmaktadır. İnsan; insan nefsi ile insan olmakta, “nefsim” denince insanın şahsı, kendisi anlaşılmaktadır.⁴⁴⁹ İnsanı meydana getiren unsurlardan biri olarak görülen nefis, insanın “ben” diyen kısmını oluşturmaktadır. Arzular, istekler, kinler, nefretler, kıskançlıklar, öfkeler nefiste toplanmıştır. Nefis, yokluğunu, hiçliğini anladığı noktada ruh, vücutta hâkimiyet kurmaya başlar. Yunus Emre'nin “Bir ben var bende benden içerü” (Bir can var candan içeru) sözü, insanın nefsinin dışında bir ruhanî canının olduğunu bildirir. Bu nedenle nefsinin bilen insan, ruhunun öğreticiliği altına girerek terbiye olmaya başlar.⁴⁵⁰ Muhâsibî; insan yaratılışını melekî bir seviyeye getirme zorunluluğunun bulunmadığını belirtmekle birlikte nefsin “arzuları azaltmak, tövbe etmek, kibirden uzaklaşmak, tefekkür etmek” gibi ilkelerinin olduğunu, nefsi yok etmek yerine bedeni arzuların uzaklaşmanın ve sözü edilen ilkelerin uygulanmasıyla insanın özüne döneceğini, olgunlaşacağını belirtmektedir.⁴⁵¹ Ayverdi de *Aşk Budur*'da “... cefâlar ve zahmetler, ıztırâb ve elemeler, rûhî terbiyenin âmilleridir. Pek çok kimseler tekâmülü, çektikleri meşakkatlere borçludur” (AB, s. 130) demektedir. Dünyada iyiliğin, kötülüğün; güzelliğin, çirkinliğin bulunduğunu söyleyen Ayverdi; insanda kalp, göz, akıl gibi organların olduğunu, bunların yanında kirli olarak düşünülen bağırsağın da

⁴⁴⁹ Hüseyin Atay, Nefis, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 37, S. 1, 1997, s. 10-11.

⁴⁵⁰ Cemâlnur Sargut, *Kenan Rifâî ile Aşka Yolculuk*, Sûfî Kitap, İstanbul, 2009, s. 20-21.

⁴⁵¹ Hâris el-Muhâsibî, *a.g.e.*, s. 112-113.

bulduğunu belirtmektedir. O halde dünyada var olan her şey bir ihtiyaç gereği bulunmaktadır. Bu nedenle yazara göre insana düşen (görev), her şeyi olduğu gibi kabul etmek ama fena bulduğuna da benzememektir:

Sakın fenâ zannettiğin kimselerden nefret etme. Sana düşen onlara benzememeye çalışmaktır, nefret değil... Nasıl nefret edebilirsin ki, iyi, kötü herkes aynı Hâlik tarafından bir vazife ile memûr olarak yaratılmıştır. Zira hilkat saltânâtı, bütün bu zıtların çarpışması ile tezâhür etmektedir. Dünya hayâtı için iyilik nasıl lâzımsa, kötülük de öylece lâzımdır. Dünya, insan vücûduna benzer. İnsan vücûdunda lüzûmsuz ve manasız bir şey var mıdır? Süflî kısımlarından, ulvî kısımlarına kadar her bir uzuv birer vazife ile mükelleftir. Kalp, dimağ, ciğerler, göz, ağız, kulak nasıl lâzımsa, necâset taşıyan bağırsaklar da öylece lâzımdır. Saçlarını okşadığın, dudaklarını öptüğün bir güzelin de böyle kirli ve süflî uzuvları vardır. Bunlara rağmen onu bütün varlığı ile sever ve tazîz edersin. O bağırsağı, kirlidir diye çıkarıp atabilir misin? Bu böyle olduğu gibi, dünyada da fenâ görünen insanları hor ve zâit görmememiz icâp eder. Zira onlar da, dünya bünyesinin intizâmı için yaratılmış birer uzuvdur. (AB, s. 130-131).

Nefsin kökü bedende ve ruhta bulunduğundan maddi ve mânevî eğilimleri bulunmaktadır. İlk olarak dünyevi zevk ve sefaya düşkün olabilen nefse maddiyat hâkimdir. Ancak nefis dönüştükçe dünyanın zevklerinden, dünyaya olan bağlılığından uzaklaşarak Allah'a yaklaşmaya başlar. Buna göre nefis, *Kur'an*'daki referanslara dayalı olarak yedi farklı seviyede gelişim gösterir. Bunlar; “nefs-i emmâre”⁴⁵², “nefs-i levvâme”⁴⁵³, “nefs-i mülhime”⁴⁵⁴, “nefs-i mutmaine”⁴⁵⁵, “nefs-i râziye”⁴⁵⁶, “nefs-i

⁴⁵² *Nefs-i Emmare: Kur'an*'da “Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir” dedi (Yûsuf, 12/53) ayetine göre nefis kötülüğü emretmektedir. Nefs-i Emmare, “üzeri yoğun ve kalın perdelerle örtülü nefis” olarak tanımlanmaktadır. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 406.

⁴⁵³ *Nefs-i levvâme*: Nefsin ikinci makamı olan levvâme, hoş olmayan davranışların, yaptığı kötülüklerin bilincindedir. Bu nedenle kendini ayıplar, yapmaması gerektiğini bilir. Ancak belirli bir olgunluğa erişemediği için olumsuz davranışlarından vazgeçemez ve onları yapmaya devam eder. Altıntaş, *a.g.e.*, s. 58-59.

⁴⁵⁴ *Nefs-i mülhime*: Nefsin üçüncü mertebesi olan nefis-i mülhimede ibadetten, mânevî değerlerden zevk alınmaya başlanmaktadır. Yaratıcıya ve yaratılanlara karşı sevginin duyulduğu bir aşama olarak görülmektedir. Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 91-94.

⁴⁵⁵ *Nefs-i mutmaine*: Nefs-i mutmaine dördüncü nefis mertebesi olup altı güzel niteliği bulunmaktadır: 1- Amel, 2- Tevekkül, 3- Açlık, 4- Riyazet, 5- İbâdet, 6- Tefekkür. Bu özellikler sıfat-ı kâmile yani olgunluk alâmetleridirler. Bu altı huydan dolayı insanoğlu orta bir kemale

marziye”⁴⁵⁷, “nefs-i sâfiye”⁴⁵⁸ dir.⁴⁵⁹ Ancak bazı mutasavvıflara göre nefis, dört mertebede ele alınmaktadır. Bunlar; niteliği ateş olan kötülüğü emreden nefis (nefs-i emmâre⁴⁶⁰), niteliği hava olan kendini kınayan nefis (nefs-i levvâme), niteliği su olan kendisine ilham edilen nefis (nefs-i mülhime) ve niteliği toprak olan itminana ulaşmış nefis (nefs-i mutmaine) tir.⁴⁶¹ Mutasavvıflara göre insanda bir güç olarak görülen nefsin öfke, şehvet, kibir, kin gibi belli özellikleri bulunmaktadır. Mutasavvıflar, insanda bulunabilecek bu özelliklerden kurtularak ruhun aydınlanması için çabalamaktadır. Bu uğraşların sonucunda nefis değişerek ruha doğru evrilmeye başlamaktadır. Tasavvuftaki bu evrilme sürecinde nefis, şehvanî veya hayvanî hislerine uyduğu takdirde emmâre adını almaktadır. Hem Allah’a tabi olup hem de şehvanî hislere karşı bir yönelimi bulunursa levvâme; şehvanî nefse karşı davranıp ilhama açık hale gelen nefis, mülhime olur. Şehvanî nefisten tümüyle kurtulup şehveti hatırlamayan nefis mutmaine; istek ve arzularından tamamıyla vazgeçerek fanî olan nefse marziyye; olgun özelliklerle donatılmış nefse de kâmile denir.⁴⁶² Kenân Rifâi de ruhu ve nefsi birbirinin tamamlayıcısı olarak görmektedir: “Ruh yalnız olarak bir şey bilemez. Nefis de yalnız

ulaşabilir. Ayrıca nefis-i mutmaine’ye ulaşıldığı takdirde huzur ve sükûneti bulabilir. Mehmed Zahid Kotku, *Nefsin Terbiyesi*, Vuslat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 253.

⁴⁵⁶ *Nefs-i râziye: Kur’an*’da (Allah şöyle der:) “Ey huzur içinde olan nefis!” “Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!” (İyi) kullarımın arasına gir.” “Cennetime gir.” (Fecr, 89/27-30). Ayetlerden yola çıkarak nefis-i mutmaine, nefis-i râziye ve nefis-i marziyye birbiriyle yakından alakalı mertebeler olduğu belirtilmektedir. Bu mertebede insan kendi hakkına razı olmakla birlikte Allah’tan gelen güçlüklerle, imtihanlara da razı olmaktadır. Ayrıca gönül doygunluğu (istiğna), ihlâs, tefekkür ve zikir bu mertebenin özelliklerindedir. Frager, *Kalp, Nefs, Ruh*, s. 98-99.

⁴⁵⁷ *Nefs-i marziye (Nefs-i merziyye)*: Bu mertebeye bu adın verilmesinin nedeni, Allah’ın bu nefisten razı olmasıdır. Bu makamda bulunan sâlikin Allah’a verdiği sözü tutması ve adâletli olması gerekmektedir. Sâlik, aşırılıklara girmeden orta yol takip etmektedir. Ramazan Muslu, *Tasavvufî Terbiye ve Ahlak*, Ed. Kadir Özköse, (*Tasavvuf El Kitabı* içinde), Grafiker Yayınları, Ankara, 2016, s. 355.

⁴⁵⁸ *Nefs-i sâfiye*: Bu mertebeye ulaşan kişide benlik veya ego kalmamıştır. Bu aşama; Allah’a kavuşma ve “ölmeden önce ölme” olarak adlandırılmıştır. Frager, *Kalp, Nefs, Ruh*, s. 102-103.

⁴⁵⁹ Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 72-73

⁴⁶⁰ Güncel anlamda da zalim nefis olarak adlandırılan nefis-i emmârenin amacı, insanı etkisi altına alıp ‘hakikat’e karşı ruh gözünü kapalı tutmak ve insanın eylemlerini bilinçli ve tasarlayarak yapmasına mani olmaya çalışmaktır. Nefsi besleyen en önemli unsur da egodur. Freud, egonun sezgisel kabiliyetle beraber büyüyebileceğini söyler. Tasavvufî anlayışa göre ego, dünyaya ait işlerde kıymetli bir araca dönüşebilir. Önemli olan nefsi dönüştürebilmektir. Alper- Alper, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’nin A’mâk-ı Hayâl’inde Robert E. Ornstein’in Sezgi Eğitimi”, s. 37-38; Robert Frager, *Tasavvuf Geleneğinde İrşâd, (Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar* içinde), s. 26-27.

⁴⁶¹ Nurbahş, *a.g.e.*, s. 80; Ayverdi’nin kurgu evrenini oluşturan romanlarda bu dört nefis mertebesi öne çıkarılmıştır.

⁴⁶² Kayıklık, *a.g.e.*, 266.

olarak bir şey bilemez. Sanki biri kör, diğeri topaldır. Şeffaf olan camın arkasında karanlık olmayınca yüzünü görebilir misin? Ruh ile nefis de bir olmalıdır ki, Rabbini görebilsin. Ten rûha bir siper gibidir. İşte canın arkasında tenden bir siper olmayınca cânânın da aksini göremezsın.”⁴⁶³

Aristoteles de *Ruh Üzerine (Peri Psykhes)* adlı eserinde ruhla bedeni birbirinden farklı, fakat birbiriyle bütünleşmiş bir unsur olarak görmüştür. Aristotelesçi düşüncenin yöntem bilimsel olarak takipçileri olan İslam mütefekkirleri, ruhu insana yüce nitelikler kazandıran bir yeti olarak tarif etmişlerdir. Ayrıca insanı hayvan seviyesinden yaratılmışlık seviyesine yükselten, onu yaratana bilmeye götüren ve olgunluğa yönlendirenin de ruh olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁶⁴ Ayverdi'nin *Aşk Budur*'unda Yusuf, Meryem'e iki türlü ruhtan söz etmektedir. Birinci ruhun insanın bütününe temsil eden diğeri yönüyle ahlâtın letafetinden meydana gelen hayvanî ruhtur. İkincisi ise İlâhî ruhtur ki bu bedenden ortaya çıkan letafet, fesahat, belagat, ilim gibi unsurlar bu ruha aittir. Yusuf; ruhun cesede büründüğünü ve yolculuk yaptığını belirtmektedir. Yaratıcının da bu çileli yolculuk sırasında ruha rehberlik yapacağını, korku ve tehlikelere karşı koruyucu olacağını söylemektedir:

Ey rûh, sana seyr ve sefer etmek gerektir. İsticâl et ki seferde yoldaşın benim yardımımdır. Korku ve muhâtâralarda koruyucun gene benim muavenetimdir. Ey rûh, ayrılık gamını tatmamış kimse, birlik zevkine ulaşamaz... Hemen git ve bil ki her durakta sana ben yol göstericiyim. Senin vücûdun dâimâ benim kudretim ve irâdem elindedir. (AB, s. 193).

Jung'a göre ruh, hayatın diğeri derin gizemli yanları gibi karanlık, erişilemez özelliğini korumaktadır. Psikolojik araştırmalar da ruhun görünümünü gizleyen perdelerin tümünü kaldırabilmiş değildir.⁴⁶⁵ *Kur'an*'da da ruh ile ilgili sınırlı sayıda ayet bulunmakta ve “Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir

⁴⁶³ Kenân Rifâî, *Sohbetler*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 583.

⁴⁶⁴ Hüseyin Subhi Erdem, “İnsan Şahsiyetinin Gelişimine Holistik Bir Bakış: Felsefi Perspektiften Davranışçı ve Bilişselci Ekolün Eleştirisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/ 1(1), s. 182; Aristoteles, *Peri Psykhes*, Çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 63; Osman Necati, *Kuran ve Psikoloji*, Çev., H. Aydın, Fecr Yay., İstanbul, 2004, 209.

⁴⁶⁵ Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, s. 38.

şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”⁴⁶⁶ ayetiyle insanlara ruhun gizlilik ihtiva ettiği sezdirilmiştir. İslam dininde ruh tarif edilmemekte, onun malûmâtının gayb âlemine ait olduğu bildirilmektedir. Ancak bir kısım düşünürler, İslamiyet’i akıl dini olarak tanımalarına rağmen insanın gerçek özelliğinin İlâhî âlemden olduğu düşünülen ruha sahip olmasından kaynaklandığını söylemektedirler. İbn Arabî, insanın bâtın âlemi ile zâhir âlemi (gayb âlemi ile his âlemi) arasında bir köprü vazifesi yaptığına hatta bunların birleşmesi neticesinde bütün varlıkların onda görünmesine kanaat getirmiştir.⁴⁶⁷

Elahi; benlik ya da tüm benliğin yapısal anlamda bir kısmı olan beşeri ruhun psikanalizde id kavramına karşılık geldiğini ve benlikte bulunan içgüdüsel, dürtüsel, duygusal davranışların dolayısıyla da insanın fizyolojik ihtiyaçlarının kaynağı olduğunu belirtmektedir. Beşeri ruhun id’de olduğu gibi ahlak, din, kural tanımadığını söyleyen Elahi; beşeri ruhun şehvet gücü, öfke gücü ve hayal gücü olmak üzere üç birimden oluştuğunu anlatmaktadır. Elahi’ye göre beşeri ruh; bu üç gücünün bilinç düzeyinde ya çalışkan nefis ya da kötülüğü emreden nefis olarak iki kişilikli bir yapı ortaya çıkarabildiğini, beşeri ruhun çalışkan nefis olduğunda gayretli ve vazife düşkün olurken beşeri ruh kötülüğü emreden nefis olduğunda da açgözlü, tamahkâr, hilekâr bir varlık olmaktadır. Bu dürtüleri (açgözlü, tamahkâr, kaprisli, saldırgan) de ego tarafından kontrol edilmezse insanın iç denetimini kaybetmesine neden olabileceğini belirten Elahi; insanın gerçek benliğinin İlâhî kaynaktan gelen İlâhî ruh ile doğadan gelen beşeri ruhun karışımı ve birbirinin tamamlayıcısı olduğunu söylemektedir. İlahi ruhun insanı doğruya, iyiye, güzele yönlendirmeye çalıştığını, İlâhî ruh olmazsa insanın; id derecesine inebileceğini; beşeri ruh olmazsa da onun her şeye inanabilecek, iyiyi kötüden ayırt edemeyecek bir varlık olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁶⁸ Maslow’a göre de pek çok psikolog; olumsuz davranışların daha çok dış uyarılara verilen tepkiler nedeniyle ortaya çıktığı düşüncesindedir. Maslow; bu olumsuz davranışlar, insanın iç dünyasında belirgin bir şekilde iz bıraksa da kişiliğin olgunlaşmasıyla azalabileceği düşüncesindedir.⁴⁶⁹ Ayverdi de *Aşk Budur*’da insanda pek çok iyi veya kötü duygunun bulunduğunu, ancak

⁴⁶⁶ İsrâ, 17/85; Ayrıca bkz. Hicr, 15/28.

⁴⁶⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001, s. 45-46.

⁴⁶⁸ Elahi, *Olgunluk Yolu*, s. 40-43.

⁴⁶⁹ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s. 208.

insanın hoş olmayan şeylerden uzak durabilecek bir iradeye de sahip olduğunu Yusuf'a söyletmektedir:

Dikkat ettim, şu pislige dünden beri kimse basmadı, dedi. Onları bu pislige, iyiyi fenâdan temyiz ettiren cüzî irâde bastırmıyor. Çünkü bastıkları takdirde ayaklarının kirleneceğini biliyorlar. Fakat şuradan, iki üç yaşında küçük bir çocuk geçse idi, o basar, belki de onunla oynardı bile... Çünkü ondaki cüzî irâde kâbiliyeti inkişâf etmemiş bir hâldedir. Bu harekette o mâzûrdur. Fakat Mademki sen çocuk değilsin, fark ve temyiz edecek kâbiliyetin var, bu pislige bile basmayı atlıyorsun, o hâlde neden, fenâlığı yaptıran Allah'tır, diyorsun? Bu husûsta da irâdeni kullansana!. Bak mesela, mâişetini temin etmek, para kazanmak için türlü türlü zahmetlere katlanıyor, keza zevkin için gözünü daldan budaktan esirgemiyorsun. O halde, fenâlık yapmamak husûsunda da kendini zorlasana! Allah, iyi niyetle hareket edenlerin yardımcısıdır. Fakat evvelâ senin feragat göstermen şarttır. İnsan tıpkı bir gemi kaptanı gibi kendi dümenini idâre edici ve işine gelmeyen şeylerden baş döndürücüdür. Söylediğim gibi bir pislige, bir uçuruma basmak ve atılmak istemez. O kimsenin bir pislige basması, bir çukura atılması için ya yürürken başka bir tarafa bakmış olması, yâhût da âmâ olması lâzımdır. Halbuki fenâlık yapanlar, yani bu pislige bile bile basanlar, uçuruma göre göre atılanlar, bu mülevvesat ile melûf olanlar, irâdelerini fenâlık cihetinde kullananlar ve yâhût iyiyi fenâdan tefrik ettirmeyen mânevî körlüğe müptelâ olanlar gibidir. Yâhût da cismen büyümüş oldukları halde ruhen inkişâf edememiş, çocuk kalmış ahmaklardır.(AB, s. 186-187).

Jung; insanın bebeklik çağındaki bilincini kollektif bilinçdışının bir teşekkülü olarak görmektedir. Daha sonra da insanın yaşamı boyunca devam eden bir gelişim süreci bulunmaktadır. Jung; insanî gelişim sürecini bireyleşme olarak tanımlamaktadır. İnsanın gelişim serüveninde başlangıçta bilinçdışı daha ayrışmamış bir hâldedir. Üstelik bebek hem annesi hem de ailenin diğer bireyleriyle ortak yaşamsal bir birliktelik içerisinde. Çocukluk, ilk gençlik evreleri derken insan için dönüm noktaları sayılabilecek 32-38 yaşlar, bireyleşmeyi hızlandıran öğelerden görülmektedir. Yaşamın ikinci yarısından itibaren arketiplerin ve özellikle benlik arketipinin bilinçdışından ortaya çıktığı görülmektedir. Bireyleşme, hedefine ulaştığı takdirde de "ben" kendi evreninin odak noktası ve varoluşun odak noktası olmaktan uzaklaşarak, gerçek güneşin yörüngesinde bulunan bir gezegen gibi, benliğin çevresinde dolaşmaktadır. Dolayısıyla

bireyleşmeyle birlikte insan, yaklaşan ölümü göğüsleyebilecek bir güce ve yaşamın sonunda bilgeliğe ulaşabilecektir.⁴⁷⁰ İnsanın pek çok yolu aşarak beşeriyet mertebesine kavuştuğunu söyleyen Ayverdi; beşeriyetten sonraki aşamaya ulaşmaya çalışırken insanın kendi “ben”ini odak noktası olmaktan çıkarması gerektiğini vurgulamaktadır. İnsanın ben’e mağlup olup Yaratıcının mutlak vücudunda hayatlanmadığı takdirde bütün evrenle kavgalı bir şekilde Yaratıcıdan uzak kalma azabına düşeceğini Yusuf’a söyletmektedir:

Bu kadar istihalelerden sonra beşeriyete kavuşan insan, son ve hakiki istihalesi olan bu ruhanî inkılâbı yapamaz, yani, beşeriyetten İlâhîyete atlayamazsa; o, Yaradana unutup kendine ve mukteziyâtına tapmış ve her vakitte halkla cenkte ve mücadelede kalarak Yaradandan uzak kalmak ateşine kendini atmış olur (AB, s. 252).

Batmayan Gün'de münevver olarak vasıflandırılan bazı insanların kendini bilme dışında her şeyi öğrenmesi üzüntüyle karşılanmaktadır. İnsanın kendini bilmesine yarayacak ilmin gerçek ilim olduğu, başka bilgilerin gerçekte kendini bilme ilmine ulaşabilmeye katkı sağlamak için bulunduğu Kerim Bey tarafından dile getirilmektedir:

(...) Her şeyi bilip öğrenmiş olan kimsenin kendini öğrenememesi ne kadar acıklıdır. İlim odur ki insana kendini öğretir, tanıtır. Sair bilgiler bu kendini bilme ilmini avlayabilmek için atılmış ağlar, şebekelerdir. Fakat işte bu ağlar, çok defa taş ve kayalar arasında ilişip kaldığı için, lâzım olanı elde etmek imkânı bulunamıyor (BG, s. 171).

Schumacher, kendini bilmeye çalışan insanın topluma arkasını döndüğünü ileri sürenlerin büyük bir yanılğı içinde olduklarını, bunun tersi olarak gerçekte kendini bilmeye uğraşmayanların toplum için bir zarar teşkil ettiğini belirtmektedir. Schumacher'e göre bu insanlar, kendilerinden başka insanların yaptıklarını, söylediklerini yanlış anlamaya eğilimli insanlar olmakla birlikte, yine bu insanlar kendi yaptıkları pek çok şeyin de değerini kavramadan yapmacık bir saadet içinde olmaktadır.⁴⁷¹ *Son Menzil*'de her insanın farklı görevlerinin bulunduğundan söz

⁴⁷⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 38-39.

⁴⁷¹ Roger N. Walsh – Frances Vaughan, (Ed.) *Değişim Dalgaları: Diğer Disiplinler İçin Göstergeler*, (Ego Ötesi içinde), Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 271; E. F.

edilmektedir. Bazı insanların dünyanın imar ve intizamı için uğraştığı, bazılarının gönlünün evrendeki İlâhî iletileri almaya açık olduğu ve sürekli bu mesajla beslendiği, bazılarının ise dünyayı sadece eğlenceden ibaret zannettiği belirtilmektedir. Yazar, İsa peygamberin sözünden iktibasla dünyayı zevk ve sefadan ibaret görenlerin kendini bilmekten uzak bir anlayış eksikliği içinde olduğunu Okçu'ya söyletmektedir:

İnsanların kâbiliyetleri basamak basamaktır Aziz... İnsan var ki sırf dünyanın îmar ve intizâmı için vazîfeli yaratılmıştır. Hüneri, zevki de yalnız bu yolda didişmektir. İşte bunlar, dünyanın harap olması için konmuş desteklere benzerler. İnsan var ki vücûdu kadehine konmuş olan Rabbânî içkinin sarhoşudur. Bu sekr ve hayranlık, bütün kâinatın zerrelerinden onların varlıklarına durmadan damlamaktadır. Dünyayı yalnız yiyip içmek ve gülüp eğlenmek yeri zanneden ahmaklar için İsâ der ki: “İsm-i Âzam'ı şefkat ve muhabbetle ahmağın kalbine okudum; yüz bin kere okudum; gene derman olmadı” “Niçin” diye sorarlar, “Sen ki körlerin gözlerini açıyor, topalları, kamburları iyi ediyorsun... Ahmaklık da bunlar gibi bir dert değil mi?” İsâ cevap verir: “Evet ikisi de derttir; fakat ahmaklık derdi Allah'ın kahrıdır; körlük, topallık ise iptilâ ve imtihandır. Ahmak, ilminden yüz binlerce fasıl bilir, şu kadar var ki kendi canını bilmez” (SM, s. 120).

Ayverdi'ye göre arayıcı, tekâmül sürecinde hakikati dış dünyada değil, kendi benliğinde aramalıdır. Ancak Ayverdi'ye göre pek çok insan, kendi içinde araması, araştırması gerekenlerden vazgeçerek dış dünyaya yönelmektedir. Halbuki yaratılmış olan her şeyin bir sonu olduğundan yalnızca o varlıklar üzerinde durmak boş bir çabadır:

Esasen mahsus olan varlıkların üstünde durmak ve onlara bel bağlamak boş bir emektir; zira mahsus olan her şey zevâle ayak basmıştır. İnsanın kendinden, kendi benliğini, kendi aslını tecessüsten vazgeçip göklerdeki yıldızları, denizin ve yerin altındaki meçhulleri araştırması ne gariptir. Halbuki ilk araştırılacak mevzu, kendi gönlü, mânevî hüviyeti, aslıdır. Eğer insan dikkatini bu noktada teksif ederse çok şeyler öğrenebilir. Fakat insanın, Yaradanın varlığına temas etmesi için akli kâfi değildir. İnsan, ancak aşk nuruyla Yaradanı görebilir. Yoksa

Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, (Horper-Row), New York, 1977; E. F. Schumacher, *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İz Yayınları, İstanbul, 1992, s. 147.

aklın cüzî nuru, küllü görmeye kadir değildir. Eğer can, Rabbanî bir nur görmez ve ruhanî bir zevk tatmazsa bil ki ölüdür (AB, s. 144).

Jung; kadın ve erkeğin bilinçli bir faaliyetle erişmeye çalıştıkları ve iç âleminde şu anda da bulunan evrensel insanlığı yakalayabilen bir bütünlükle ilgilenmektedir. Jung'a göre bir insan kendine uyan bir arketipin tüm özelliklerini üzerinde taşıyamadığı gibi hiçbir insan da tamamıyla ortak bilinçdışının tüm gizilgücünü barındıramamaktadır. Bunun nedeni, kişilik gelişiminin önünde engel olarak bulunan bazı kısıtlamalardır. Bir insanın yaşam tarzı, yetiştirilme tarzı ne kadar iyi olursa olsun, orta yaşa gelmiş az sayıda insanın benliği kâfi dereceye erişebilmektedir. Aynı zamanda yine insan ne olduğunu ortaya çıkarmak için Apollon Tapınağında bulunan "kendini bil" öğüdünü tutabilir, Platon ve Aristoteles'ten "gerçek benlik"e yönelik düşünceler hakkında bilgi edinilir. Jung' a göre bunların ifade ettiği şey; insanın aile ve çevresinin oluşturduğu bölünmeyi aşabilmektedir. Bu suretle insan, maskesinden kurtulabilmekte, gölgesini başkalarına yansıtmak yerine kabullenmekte, benliğindeki eril veya dişil kişilikle uzlaşmaktadır. Nihayetinde de benliğin son gayesi bilince ulaşabilmektedir. Bu gayenin tamamıyla gerçekleşmesinin tek bir yaşamla mümkün olmadığını belirten Jung, gayenin öneminin düşüncede yattığını belirtmektedir. Jung'a göre insanı gayesine ulaştıran ise kendini adadığı eserdir ki bu eser yaşamın amacını oluşturan şeydir.⁴⁷² *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanında Cem Bey ile Adli arasındaki diyalog; "insan, bildiklerini yaşantısına yansıttığı ölçüde insandır." düşüncesi çerçevesinde cereyan etmektedir. Hatta romanın ilerleyen pasajlarında kendini bilen, bildiğini ilim ve eylem planında yaşayanların topraktan yoğrulmuş bir cisim olarak değerlendirilmemeleri gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Bu seçkin konuma gelmiş bir insan artık evrenin özü, çekirdeği (nüvesi) olarak nitelendirilmektedir. Benzetme ve çağrışımla anlatma yönü oldukça güçlü olan Ayverdi eserde dünyayı bir denize, tekâmülünü tamamlamış "bireyi" de dalgalarda batmayan bir ölüye benzetmektedir. Deniz, tehlikeli bir yerdir ancak varlık yükünden kurtulmuş insan için bir tehlike teşkil etmemektedir. Varlık yükünden kurtulan ve hayatını aşk ekseninde yaşayan insan, etrafında (dünya denizinde) (boğulmamak için) çırpınan insanlara yardım etmek için uğraşmaktadır. Kendi kişisel

⁴⁷² Stevens, *a.g.e.*, s. 116-117; Carl Gustav Jung, *The Collected Works of C. G. Jung*, (C. G. Jung'un Toplu Eserleri), Haz. Herbert Read, Michael Fordham, Gerhard Adler, C. VII, Routledge, Londra, 1953-1978, s. 269.

hazlarıyla meşgul olabilecekleri halde (üstün) bir feragat örneği sergileyerek insanlara el uzatmaya çalışmaktadır. Ancak her şeyi sadece akıl düzleminde ele alan ve aklını aşk ile çiftleştiremeyenler evrenin en değerli varlığının değerini takdir edememektedirler:

(...) Bilmek ve işlemek. Ne basit iki kelime değil mi? Fakat bir insan belki bütün hayatı boyunca bilmiş, lâkin işleyememiştir. İyiliğe ve güzelliğe her devirde her asırda imrenilmiştir; fakat herkes iyi ve güzel olabilmiş midir? Eğer insanoğlu kendini bilir ve bildiğini ilim ve âmel şâhitleriyle isbat ederse, ona artık topraktan yoğrulmuş cisim gözü ile bakmak hata olur. Bu insan, kâinâtın hulâsasıdır; o bir çekirdektir ki, cihanın dalı budağı onun teferruâtı, anâsır ve beden, gölgesidir. Bu insan da, herkes gibi dünya denizinin dalgaları arasında çalkalanır; fakat varlık yükünden kurtulmuş bir ölü olduğu için, dalgalar onu başlarında taşırlar. Ve gene bu insan, etrafında çırpınanlara der ki: Ben aşk müşkülünü seyran için yedi kat göğü aştım da geldim. Aşkıma âşıklığım, beni lâhuttan seferber etti, sizinle bilişmek için saltanatımdan vazgeçerek müşküllere katlandım; cefâlara sataştım. Ne yazık ki, herkes beni aklıyla bilmeye, tartmaya kalktı. Bilmediler ki aşkla çift olmamış akıl, nursuz göz gibidir (YNG, s. 311).

İbn Arabî, “Nefsini bilen Rabb’ini bilir” hadisinden yola çıkarak Yaratıcı’nın bilinmesi için insan nefsinin bilinmesi gerektiğini yorumlamaktadır. İnsanın Yaratıcı hakkındaki bilgileri nefsi hakkındaki bilgilerden elde edebileceğini vurgulayan İbn Arabî, hadiste geçen “Rabb” kelimesini “Hakk” anlamında kullanmaktadır. İbn Arabî’nin terminolojisinde “Rabb”, kendini belirli bir isim aracılığıyla izhar eden “Hakk” anlamında kullanılmaktadır. “Hakk” ise her türlü kayıttan münezzehtir anlamını taşımamakla birlikte her şeyden münezzehtir Zât’a da delâlet etmemektedir. Bu nedenle “Nefsini bilen Rabb’ini bilir” hükmüne göre; insanın nefsini bilmesi, Hakk’ı Zât’yla bilmesini olanaklı kılacağını telkin etmemektedir. O halde insanın nefsini bilmesi, keşfinin yüksek olması, bilgisinin Rabb’dan öteye geçemeyeceğini işaret etmekle birlikte gerçekte insanın trajik sınırlılığını da ortaya koymaktadır.⁴⁷³ *Yaşayan Ölü*’de Okçu, “İnsanın aradığı kendindedir Aziz, kendinde. Biz, bindiğimiz atı arayan kimse gibiyiz; halbuki istesek, ervah âlemini rûhumuzda, ceberûtu aklımızda, lâhûtu sırrımızda görebiliriz. Fakat rûhun zuhurunun kemâli, cemâline perde olduğu için, gönül gözü açık olmayan kimse bu tılsımı çözemez” (SM, s. 191) demekte insanın aradığının

⁴⁷³ İzutsu, *a.g.e.*, s. 72.

kendinde olduğunu vurgulamaktadır. Bununla beraber Okçu, insanın bir nevi nüshası olan, evrende bulunan her şeyin sığıdığı ve arayıcının da her şeyi orada bulabileceği gönle işaret etmektedir. Okçu'ya göre gönül; insanın ruhunu ve aklını kapsayan bir irfana sahip olduğundan onu gönül gözü açık olanların algılayabileceğini belirtmektedir. Bir arayıcı olan Leylâ da tekâmül yolculuğunda etrafında olup bitenleri, insanları, Çelebi'nin yazdıklarını okumakla uğraştığından kendini okuma fırsatı bulamadığının farkına varmaktadır. Aradıklarının iç dünyasından ortaya çıktığını görmenin hayretini yaşayan Leylâ, aradıklarını içinde bulunca derdinin de çaresinin de kendinde olduğu bilincine varmaktadır:

(...) Gündelik hayat kadrosunun dolduramayacağı büyük, yorucu bir meşgaleye şiddetle muhtâcım. Fakat bulamıyorum. Okuyayım, diyorum. Lâkin içimin kitabını okumaktan Çelebi'nin o hayran olduğum kağıtlarını bile okumaya takâtım yok. İçimin kitabı... Meğer bunda neler ve neler varmış! Hiçbir şey okuyamıyorum; yalnız ve yalnız, bastırılmaz bir ihtilâl hâlinde olan ruhuma İmam Ali'nin ölmez nefesi, insan muammâsının esrârını çözüyor: “Devân sendedir, halbuki bilmezsin; derdin de sendedir, halbuki görmezsin. Sen kendini küçücük bir varlık zannedersin, halbuki koskoca cihan sende dürülmüştür.” Derdim ve devâm... Evet ikisi de bende (YÖ, s. 165).

Wilber “kendini aşma yoluyla kendini gerçekleştirme” sürecinde bilinçte daha yüksek düzey birimlerin belirmeye başladığını belirtmektedir. Wilber'e göre bilinçlilik kendi içindeki tüm biçimlerden farklılaşsa da mahiyet açısından bilinçlilik; “mükemmel aşmaya”⁴⁷⁴ yönelik bir açılım göstermektedir.⁴⁷⁵ Benötesi de bir hipotez olarak insan tabiatı modellerinde adından fazlaca söz ettiren “bilinçlilik” boyutudur. Buna göre; “daha sağlıklı”⁴⁷⁶ olduğu düşünülen insanların algılarının açıklığı, irâdeye dayalı kontrol derecelerinin yüksekliği veya nesnelere olduğu gibi görme benzeri

⁴⁷⁴ Wilber'e göre bu, “dünyayı aşmak değil; dünyaya doğru aşmak” anlamına gelmektedir. Bu şekliyle bilinçlilik; aşağı-yukarı, kutsal-sıradan her seviyeye, alana yayılarak tüm dünya süreçleri olarak işlem görmeye başlamaktadır. Bu, sonuçta tekâmülün insan ve evren bazında yaklaştığı birlik demektir. Ken Wilber, *Bir Gelişimsel Bilinçlilik Modeli (Ego Ötesi İçinde)*, Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 133.

⁴⁷⁵ Wilber, *Bir Gelişimsel Bilinçlilik Modeli (Ego Ötesi İçinde)*, s. 132-133.

⁴⁷⁶ Arayıcı, tasavvufî anlamda ilerleme katettikçe, kademe kademe ilerleyen aşkın yöntemle kendini gerçekleştiren insanların özelliklerini elde etmeye başlar. Bununla birlikte varlığının başka taraflarını da geliştiren arayıcı, daha ileri nitelikler kazanma yoluna girer. Tekâmül basamaklarında seyreden arayıcı, günümüz psikoloji bilimi söylemiyle “üstün sağlıklı” nitelemesiyle tanımlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 180-181.

kabiliyetlerinin olabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte sağlıklı insanın; kendiliği ile barışık olmadığı düşünülen ve olumsuz yanını temsil eden gölgesini tanıması, onunla bütünleşmesi, kimlik bilincinin normal ego benlik bilincinin ötesine geçmesi beklenmektedir.⁴⁷⁷ Romanda kendisiyle barışık olmayan, zaaflarına söz geçiremeyen insanın bilinçsiz bir şekilde yaşam selinin içinde kaybolduğundan söz edilmektedir. Gerçek idealin kendini bilmek olduğu söylenmektedir. Ayverdi, kendini bilen en yüksek hedefe ulaştığını, hiçbir zirvenin insana kendini bilmek zevkini tattıramayacağını Kerim Bey aracılığıyla okuyucuya aktarmaktadır:

Kendisiyle anlaşılamamış, manasını bulup onunla bağdaşamamış kimseler, mecbûrî bir sürüklenişle şaşkın ve şuursuz, hayat selinin içinde kaybolup gitmekte. Sırasında tabiatın büyük kuvvetlerine hükmeden insan, kendi zaaflarına söz geçirmekten âciz. Yükseldiği hiçbir zirve, ona kendini bilmek zevkinin halâvetini bahşedemiyor. Her şeyi yapan insan, bu noktaya gelince müflis ve bîçâredir işte. Hakiki ideal, kendini bilmektir Aliye... Zira kendini bilen, en yüksek hedefe ermiş demektir. Bu müstesna istîdatlar için ideal, fizik gâyelerinin dar hudûduna hapsolamaz (BG, s. 170).

İnsanın kendi benliğine uzak bir biçimde yaşamını sürdürmesi; ruhunda bazı huzursuzluklar meydana getirmektedir. İçsel yolculuk serüveninde insanın hakiki benliğinden ve Yaratıcı'dan yabancılaşması sebebiyle içinde bulunduğu ruhsal huzursuzluklar, “varoluşun kaynağı” ile bağlantı kurma yoluyla tedavi edilmeye çalışılmaktadır.⁴⁷⁸ *Yolcu Nereye Gidiyorsun*'da Adli; Cem Bey'in defterinde yazılanları her fırsatta okumaktadır. Okudukça Cem Bey'in bilinç düzeyi ile kendininkini kıyaslamakta kendini, “... belki sadece, içinde yaşadığı havayı idrak edemeyen bir basiretsiz...” (YNG, s. 147-148) olarak düşünmektedir. Cem Bey'e göre Yaratıcı'nın terbiyesinden geçenler, her iki dünyayı ve bunlarla ilgili insanların yargılarını önemsemezler. İnsanların bir kısmının gönlünü bağlı olarak gören Cem Bey; bu insanların hakikatin uzaklık ve özleminden âlem hapisanesi içinde, gaflet zinciriyle tutsak olduklarından söz etmektedir. Cem Bey, kendini de içine katarak zamansızlık boyutunda taze bir bahar gibi olduklarını, kalplerinde hayvanî ruha ait, insanlık

⁴⁷⁷ Roger N. Walsh – Frances Vaughan (Ed.), *Doğuda ve Batıda Psikolojik İyi Hali (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 155-156.

⁴⁷⁸ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 13.

mertebesine yakışmayan nitelikleri barındırmadıklarını ifade etmektedir. Bununla beraber insanların pek çok ilimle uğraştığını, ancak asıl “mahsul yeri” ve “varoluşun kaynağı” olan yokluk âlemiyle, ilgilenmediklerini, halbuki Yaratıcının tasarım ve icraatının merkezinin yokluk olduğunu belirtmektedir. Cem Bey’e göre insan, kendinden kendine yol aldığı oranda bilgisizlikten kurtulmaktadır. Ayrıca Cem Bey, bu yolda hiç bir kimsenin bir nefes dahi ziyan etmediğini bildiği tüm kutsalları üzerine zımni yemin ederek vurgulamaktadır:

Bizim, halkın kabul veya reddiyle işimiz yoktur; çünkü Hak yanıkları, iki dünyayı da bırakmışlar, nam ve şerefi harman edip savurmuşlardır. Molla Câmî ne güzel söyler: “İstek endişesini gönülden çıkardım, senin gönlün ne isterse ben de onu isterim.” Şu kimseler ki gönlü bağlanmış ve melûl olmuştur, onlar, hakikatin uzaklık ve hasretinden bu âlem hapisanesi içinde kalmış ve gaflet zinciriyle sarılmışlardır. Bizim hakiki isteğimiz bizimle beraberdir. Kalbimizin içinde şu esrar lâlezârı vardır ki ihtiyarlık ve süfliyete bu sırlar bahçesinden yol yoktur. Biz her an tâze baharız; ihtiyarlık ve süfliyet, hayvânî ruha göredir, can ve kalbe bu sıfatların ilişiği olmaz. Gam ve elem beşeriyetin, gün ve saatlerin icâbıdır; biz ise bunlardan geçmiştik. Ruhumuzun önünde yüz sene ile bir sene arasında fark yoktur. Sene, ay ve gün, feleklerin devri vâsıtasıyla ve zemin ehline göredir; biz ise mana cihânına yetmişiz ki burada ne sabah vardır ne akşam. Cân âlemine nisbetle bir sene bir andır ve o bir an içinde binlerce seneler gizlidir. (...) Ey insan, sen ki pek çok ilimler öğrendin, fakat bu ilmi öğrenmek için çok geç kaldın. Biraz da varlık âleminde yokluk tarafına yürü, çünkü mahsul yeri orasıdır ve çünkü Hakk’ın sanatının ve irâdesinin karargâhı yokluktur. Unutma ki insan kendinden kendine yol aldığı nisbette cehilden kurtulur. Yürü, kâfirim ben, eğer, bu yolda bir kimse bir nefes ziyân etmişse... (YNG, s. 146-147)

Nefs-i mutmainne, “Nurlu perdelerin ağırlıkta olduğu nefis”⁴⁷⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. İnsanın arzularından tümüyle kurtularak, bedensel bağların tesirini ortadan kaldırarak ve yüce ilkelere diyalog kurmaktan kaynaklanan tatmin olma aşamasına ulaştığı nefistir. Bu aşamada oluşan psikolojik duruma göre insan; dünyaya ait her şeyden kurtularak, düşüncesini Yaratıcıya yöneltmektedir.⁴⁸⁰ Ayverdi’ye göre

⁴⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 406.

⁴⁸⁰ Dodurgalı, *Nefs ve Eğitimi*, s. 79-80.

Yaratıcı insana yakın fakat insan Yaratıcıya uzaktır. Uzaklığın insanın lehine olarak ortadan kalkmaması yazar için acı verici bir durum olarak belirtilmektedir. İnsan, bu dünyaya kendini aramak ve bulmak için gelmiştir. Sûfî terminolojisinde vahdet-i vücud olarak geçen nazariyenin yansıması sayılabilecek bu tarz değerlendirmelere yazarın diğer eserlerinde de rastlanılmaktadır. Yaratıcıyı arayıp bulmak ve O'na vasil olmak, yazar tarafından “kendini bulmak” ifadesiyle takdim edilmektedir. Ayverdi'ye göre insanın kendini bulduğunda fark edeceği hakikat, her şeyin kendinde mevcut bulunduğu hakikatidir. Yine *Son Menzil*'de insan sıfatında dünyaya gelen varlığın, yaratıcıya ulaşmak ya da diğer bir tabirle kendini bulmak için hayvanî hislerin gereğini yapmasının aksine insanî olanları tercih ederek gerçekleştirebileceği düşüncesi üzerinde durulmaktadır:

Ne acı şeydir, kendine, kendinden yakın olandan uzak kalmak! Biz, kendimize yaklaşmak ve bulmak için dünyaya geldik. Aradığımız, bizden uzak değil ki... Halbuki onu kimimiz şöhrette, kimimiz şehvette zannetmişiz. Eğer kendimizdeki varlıkları bulsaydık, dışarıdan gelecek kıymetlere ihtiyacımız kalmazdı ve o zaman, müstağni olduğumuz bu varlıklar kendi kendine bize gelirdi. İnsan, nasıl acınmaya layık olmaz ki, kadrinin büyüklüğünü bilmez de emri altında olması lazım gelen meyillerin, arzuların emrine girer ve onlara tapar. Halbuki kâinâta hiçbir şey yoktur ki o insanda olmasın...

Semâvâtın âlemlerinden, yerin göğün esrârına, dağlarına, derelerine ve hatta hayvanlarına, kurt ve kuşlarına kadar her şey, her şey ondadır! Ancak kâinâtın sırrı olan bu insan, kendini bulması ve kendinde gizlenmiş olan esrarla bilşiklik kurması için yaratılmışken, ondan câhil, ondan müstağni, ona bîgâne olduğu için azaplara, işkencelere, hicran ve mânevî sefâletlere atılmıştır. Halbuki insanlıktan maksat onları teshir etmek, onlara galebe çalmak, efendiliğini bulup esâretten kurtulmaktır. Tilkinin hilesinden, çakalın kan dökücülüğünden, kedinin nankörlüğünden kurtulmamış kimseye acınmaz mı? Kibrinin, kininin, tamahının, hasedinin, hırsının, şehvetinin, gazabının kulu olan kimseye, kendinin efendisi denebilir mi? Mademki insan, ayağını bağlayan bu bentleri koparmamıştır, şu halde hür de değildir. Halbuki bizi yaratan, fâil-i muhtardır; insanların da muhtar olmalarını ister. İnsanda Hakk'ın sıfatlarından birer nişan vardır; İlâhî iradenin örneği de biz de cüz'î irade ile varlığımız sürüsünün çobanı olup ruhumuzu istiklale yetirmemiz gerektir. Ancak o zaman “Kul bana, benim razı olduğum

şeyler yapmakla yaklaşınca onu severim; sevdim mi, tuttuğu el, gördüğü göz, işittiği kulak ben olurum” sözünün manası âşikâr olur; ki hilkatın rumuzu ve hikmetlerin esrar ve muammâsı bu sözlerdedir. İşte bu neticeye yeten kimse, her mahlûkun üstündedir. Yoksa hayvanlık icaplarının esîri olanlar, hayvandan da aşağı kalmış olurlar (SM, s. 118-119).

İnsan, varlığının eksik yanlarını tamamlamaya eğilimli bir varlıktır. Bu eğilimler, iyi değerlere, huzur, nezaket, cesaret, dürüstlük, egoist olmama, muhabbet ve iyilik yapmaya yönelik istekli olma halidir. Bu eğilimler; içsel bir kişilik bütünleşmesi, tam bir bireysellik elde etme istencini ortaya koymaktadır. Özetle kendini gerçekleştirme, ileriye dönük olma ya da bir çeşit gelişim eğilimidir.⁴⁸¹ Maslow’a göre en yüksek dereceli insan ihtiyacı olan bu durum, insanın tüm özelliklerini ve potansiyellerini geliştirerek gerçekleştirmeyi içermektedir.⁴⁸² *Aşk Budur*’da içsel bir kişilik bütünlüğü elde ettiği ve tüm potansiyellerini geliştirdiği düşünülen Yusuf’un özellikleri, bir arayıcı tarafından dile getirilmektedir: “Yusuf herkese karşı şefkatle mütehasstır. ... Kin ve intikam bilmez. Bu yüzden kendi de etrafındakiler de daima müsterih ve sakin yaşarlar. O, ne sevmekten sevinir; ne de sevilmemekten yerinir. Onun insaniyete hizmeti, herkese dürüst ve sağlam ahlak aşlamaktır” (AB, s. 187-188). Diğer taraftan *Yaşayan Ölü*’de arayıcı konumunda olan Leyla’nın ifadelerinden Ayşe ve Çelebi’nin kendini gerçekleştirmiş insan potansiyeli niteliklerine haiz roman kişileri olduğu kanısına varılabilmektedir: “(...) karşılık bekleyerek ve geri alınmak üzere verdikleri hiçbir şey yoktur. Onlar menfaate sırt çevirmiş ulular... Onlar kimseden lütuf beklemeyen, karşılık istemeyen yaşar ölüler...” (YÖ, s. 199)

Jung’a göre kişiliğin bölünmez bir bütün olması; dengeli, uyumlu, insanın kendi özünü bulma durumuna gelmesidir. Bunun da bilinç ile bilinçdışının ortak bir noktada birleşmelerini sağlayan arketip imgesi olan ‘özben’ yoluyla olduğunu belirten Jung,

⁴⁸¹ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s. 165; Wilcox’a göre Maslow’un yaklaşımında bazı eksiklikler bulunmaktadır. Maslow, olabilecek en yüksek bilinç seviyesini idrak etmiş peygamberlere tanımlamalarında yer vermemiştir. Bu durum oldukça dikkat çekicidir. Maslow ve benzer konularda araştırma yapan bazı bilim insanları, araştırmalarının kapsamını geniş tutup sûfi literatürünün belge hükmündeki ürünlerini teorileri açısından incelemiş olsalardı aşkınlık vasıtasıyla kendini gerçekleştirme tecrübeleri yaşayan kişilerin çok daha ötesinde bir aşkınlığı deneyimlemiş ve bu hali içselleştirmiş kâmil insan modelleri olduğunu görebileceklerdi. Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 179.

⁴⁸² Duane P. Schultz- Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs yayınları, s. 672-673.

özben'in yekpareliğe ulaşma sürecinin son durağı olduğunu ifade etmektedir. Özben'i insanın kendini gerçekleştirme anlamında kullanan Jung, bilinç ve bilinçdışının bütüne katılmasının zor bir iş olsa da bunun gerçekleşmesiyle artık her yönüyle mükemmel bir insandan söz edilebileceğini vurgulamaktadır.⁴⁸³ *Yaşayan Ölü* romanında arayıcı rolünde olan Leylâ'nın gözünden ihtiyar bilge konumundaki Çelebi anlatılmaktadır. Leylâ'nın anlatımına göre Çelebi, hat sanatının inceliklerine vâkıf, genelde sessizliği tercih eden ancak konuştuğunda hikmetli sözler sarf eden bilge bir kişiliktir. O, toplumun tüm katmanlarını saran menfaat, kişisel düşünce ve hırsların esiri olmayan, insanlığı etkisine almış azgın duyguları alt eden çok yüksek bir değer olarak görülmektedir. Anlatıldığı şekilde üstün nitelikleri bulunan Çelebi, toplum içinde övgülere de kınanmaya da kulak asmayan, her türlü kötülükten kaçıp gölgesine sığınılan bir âkil/bilge kişilik olarak değerlendirilmektedir:

(...) bu sanatkâr ihtiyarın içinde gizli olan esrarlı âlem, kâh parmaklarından taşmış hat, tezhip olmuş, kâh dudakları arasından fişkırmış mûsikî olmuştu. Pek ender olarak iç âlemini örttüğü o kalın sükût perdesini bir hikmet hançerinin deldiğine de şahit oldum. Fakat az zamanda ruhunun birçok köşelerini tanımak fırsatını bulduğum bu ihtiyarda, hemen bütün cemiyet sınıflarını sarmış olan menfaat, endişe ve ihtirasının bir gölgesine dahi tesadüf etmedim. Beşeriyeti esir etmiş olan azılı hislere galebe çalmış bir insan, bu bence erişebileceğimiz en yüksek kıymet! Nankörlük, yalan ve menfaat paçavralarıyla örtünen insan kümelerinden kaçmak ve cemiyetin tâzîmi kadar tahkîrine de lakayt olan bir âkilin gölgesine sığınmak da ne büyük bir kazanç! (YÖ, s. 29-30)

4.7. İKİNCİ DİRİLİŞ

İnsan, aslında ölümün ne olduğunu tam olarak bilememektedir. Bununla birlikte insanın gerçekte korktuğu şey, bilineni yitirmektir. İnsan, ölümün kendisine gelmesini beklemeden kendisi ölüme giderek ölmeden önce ölme sırrına ulaşmaya çalışmalıdır. İnsan, bu hâli (ancak) yaşayarak bilinmezlikleri ortadan kaldırıp tarif edilemeyen hakikate yaklaşabilmektedir.⁴⁸⁴ On yedinci yüzyılda yaşamış Alman Augustin keşişlerinden Abraham a Sancta Clara; “Ölmeden ölen insan, öldüğünde ölmez.”

⁴⁸³ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 68-76.

⁴⁸⁴ Jiddu Krishnamurti, *İçsel Devrim*, Çev. Orhan Düz, Omega Yayınları, İstanbul, 2010, s. 148.

cümlesiyle irâdi ölümü özetlemektedir.⁴⁸⁵ Hz. Muhammed'in "Ölüm gelip çatmadan önce ölüme hazırlanın"⁴⁸⁶ şeklindeki hadisi çerçevesinde tasavvufta sâlikin seyr u sülûk yolculuğunda varması gereken bir aşama olarak görülen bu deneyim, Ayverdi'nin romanlarında da görülmektedir. Zira Ayverdi, "... tekâmül ölümdedir" (AB, s. 251) sözüyle varlığın ölümle birlikte bir aşamaya geçtiğini, olgunluğa ulaştığını ifade etmektedir. Ayverdi, insanlık derecesine yükselme aşamalarının da bu manada bir ölümle olabileceğini, insanı Allah'tan uzaklaştıran şeylerden (mâsivâ) de ölerек/terk ederek Yaratıcının bulunabileceğini belirtmektedir:

Tabiat bu kaziyeyi her nefes tekrarlamak sûreti ile ispat etmektedir. Öyle değil mi? Mesela cemât, cemâtlıktan ölür, bir derece daha tekâmül ederek nebât olur. Nebât, nebâtlıktan ölür hayvan olur; hayvan hayvanlıktan ölür insan olur; insan da beşeriyetten ölünce tekâmülü tamam olur ve aslına ulaşır. Cemât olan toprağın nebat olması, nebatı da hayvan ve hayvanı da insan yemek sûreti ile, bir avuç toprağın bu sûretle insanlığa yükselmesi hep ölüm sâyesinde değil mi? O hâlde niçin ölümden korkmalı? Mademki insan ne bulduysa ölmekle bulmuştur o hâlde beşerî mukteziyatından yani nefsin, Yaradanı unutturucu ifrât şehvet ve lezzetlerinden ölerек Yaradanla kalanlara ne mutlu! (AB, s. 251- 252).

Ölümün sadece bir sır olmayıp aynı zamanda büyük bir arınış olduğunu düşünen Krishnamurti; insanlığın ölümü sürekli sorguladığından söz etmektedir. İnsanın bedeninin ölümüyle beraber, deneyim ve bilginin deposu olan beyni de düşüncesi de ölmektedir. Krishnamurti'ye göre mücadelecî, zavallı, aptalca veya her şeyi elde etmiş bir şekilde yaşam süren insan düşüncesi; hayatı sorgulamakta, ölümün bir son olmadığını, başka bir dünyanın olduğunu ve bu dünyanın da düşüncenin bir hareketi olduğunu tasavvur etmektedir. Krishnamurti, insanın endişe, acı ve korku içerisinde yaşarken ölümden sonra ne olacağını sorguladığını, bu konuyla ilgili pek çok eserin yazıldığını, sözü edilen eserlerin tümünün de bir düşüncenin ürünü olarak neredeyse hepsinin 'inan' hitabıyla muhatabına seslendiğini söylemektedir. Diğer taraftan insan,

⁴⁸⁵ Abraham Santa Clara'nın sözü için bkz. Grof, Stanislav, *Kozmik Oyun*, Çev. Levent Kartal, İzmir, Ege Meta Yayınları, 2000, s. 161; Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 259.

⁴⁸⁶ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 233; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 263. Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Mustedrek ale's-Sahihayn* I-V, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1992, C. IV, s. 312, Hadis No: 7868; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İmân* I-IX, thk. Muhammed es Saîd b. Besyonî Zağlol, Beyrut, 1990, C. VII, s. 352, Hadis No: 10551.

açgözlü olabilir; ölümlerle birlikte diğer vasıflarının yanında bu vasfı da son bulmaktadır. İnsanın olumsuz olarak görülen özelliklerine belirli bir zaman içinde değil, hemen son vermesi, bir anda bitirmesi, insana bir şekilde ölümü mikro planda tecrübe ettirmektedir. İnsanın büyük bir enerji veya bir çaba ile yaşarken ölümlerle yüzleşip yüzleşemeyeceğinin sorgulamasını da yaptıran Krishnamurti, insanın (biyolojik olarak) ölümünden önce yaşamasının (gerçek anlamda) ölümlerle yaşamak olduğunu belirtmektedir. İnsanın bu şekilde yaşaması, elde ettiği her şeyin daima son bulunduğunu ve zamanın ortadan kalktığını göstermektedir. Dolayısıyla insan için ölüm geldiğinde keşfetme süreci de ortadan kalkmaktadır. Çünkü kişi olarak artık insan ortadan kalkmış ve insan zamansızlık boyutuna geçmiştir. Bu da ölüm anlamına gelmektedir.⁴⁸⁷ Ayverdi, insanın öleceğini düşünerek yaşaması ile ölmüş gibi yaşaması arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Birincisi kalp istirahati, kalp zevki verirken ikincisi istirahatla zevkin kendisi olmaktadır:

Öleceğini düşünerek yaşamak, kalp istirahati, kalp zevki verir; fakat ölmüş gibi yaşamak, zevkin, istirahatın kendisidir. İşte, Mâbud'u bilerek ve görerek tapan ve onun için yere kapanan baş da, kendinden ölmüş, hakikî istirahata ve rahata kavuşmuştur. (AB, s. 100).

Jung; günümüz insanının yaşamdan daha çok ölüme gereksinim duyduğunu belirtmektedir. Jung'a göre "(...) [insanlar] içlerinde çok fazla yanlışlık yaşıyor ve [insanların] içlerinde çok fazla doğruluk ölüyor. Dengede olan doğrudur, dengeyi bozan yanlış. Oysa dengeye ulaşırsa onu koruyan yanlış, onu bozarsa doğrudur. Denge aynı anda yaşam ve ölümdür. Yaşamın tamamlanması için ölümlerle denge uygundur. Ölümü kabul edersem ağacım yeşillenir çünkü ölen yaşamı artırır. Dünyayı saran ölüme dalarsam tomurcukların açılır. Yaşam ne çok ölüme gerek duyuyor!"⁴⁸⁸ demekle yaşam ile ölümün varoluşunda bir dengeyi tutturmanın önemini vurgulamaktadır. Ayverdi'nin *Aşk Budur*'unda Yusuf, Hükümdar'a ölümden değil, insanın kendi eylemlerinin sonuçlarından korkması gerektiğini söylemektedir. Yazara göre insanın yaşarken yaptıkları kötüyse veya insan, iç dünyasında yer alan zaafının esiriye zaten hayatta

⁴⁸⁷ Jiddu Krishnamurti, *İnsân'ın Dönüşümü*, Çev. Sayat Arslanlıoğlu, Ayna Yayınevi, İstanbul, 2009, s. 203-204.

⁴⁸⁸ Carl Gustav Jung, *Kırmızı Kitap*, Çev. Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2015, s. 229.

olmasına rağmen ölmüş demektir. Ayverdi; gerçek hayattakiler ile sonsuza kadar ölmeyeceklerin (insanların), hayatlarını Yaratıcı ile birleştirenler olduğunu vurgulamaktadır:

Fakat her kim ki Yaradan'ın nûruna kavuşur, o kimse hakikate ermiş olduğundan, gamı unutmuş olmakla ebedî rahata kavuşmuştur. Hâsılı hükümdarım ölüm, Yaradan'ın insanlara verdiği en büyük hayırdır. Ölümden korkma; kendinden, kendi fiillerinden kork! Eğer onlar bozuksa, yani beşerî iptilâların esareti altında isen, zaten, hayatta iken ölüsün demektir. Kendini beşerî ahkâmın buyruğundan kurtaramamış kimseleri diri mi zannediyorsun? Hayır ne gezer! Diriler ve ebediyen ölmeyecek olanlar, hayatlarını Yaradan'ın varlığı ile birleştirmiş, kendini bu sonsuz azamette yok etmiş kimselerdir. (AB, s. 252).

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında Adli, bir kitabı ölüm ile ilgili bölümünden dolayı satın almaktadır. Adli'nin okuduğu bu kitapta ölümün her an insana yaklaştığından, ölüm ile insan bedeninin bütünlüğünün sona ereceğinden, içindekilerin dağılacığından, duracağından, idrâkinin söneceğinden söz edilmektedir. Yaratıcının insanı yaratırken de verdiklerini geri alırken de insanla beraber olacağını ifade edildiği kitapta; canını Yaratıcıya verenin ölmediği mesajı verilmektedir:

Aklıma bakıyorum; idrâkime bakıyorum; yüzüme, ellerime bakıyorum, hepsini geri vereceğim gün geliyor, diyorum. Yakında, pek yakında, vücûdum mahfazası açılıp içindekiler dağılacak, idrâkim sönecek, kuvvetlerim, âletlerim duracak ve bana “öldü!” diyecekler. Zâten sen bunları bana verirken geri alacağını söylemiştin sevgilim. Onun için ne esef ediyorum ne de şikayetçiyim. Ama bu varlığı gizlice ihyâ ederken, eczâ ve âzâdan mahrum edildiğim an da, gene benimle beraber olacağını vâdeden sensin. Unutmadın değil mi? Şimdi yüzümü herkes görüyor, sesimi herkes duyuyor. O zaman görülmedik bir cihânda seninle sefer ederken, sâde ben onları göreceğim, sâde ben onları duyacağım. Evet arkamdan “öldü!” diye ağlayıp haykıracaklar. Canını sana verenin ölmediğini ben onlara nasıl anlatayım sevgilim, söyle nasıl anlatayım? (YNG, s.198-199)

Jung, *Analitik Psikoloji* adlı eserinde, *Kur'an'ın Kehf* (18/17) suresini⁴⁸⁹ ele almaktadır. Kehf, mağara anlamına gelmektedir. Jung'a göre bu sûre yeniden doğuşun hikmetini anlatmaktadır. Aynı zamanda mağara, insanın yenilenmesi, değişim ve dönüşümü için de bir kuluçka mekânıdır. Jung, sûrede geçen "(...) mağaranın geniş yerinde idiler" cümlesinden yola çıkarak mağaranın ortasının kastedildiğini düşünmektedir. Jung'a göre "orta", kıymetli varlığın durduğu yerdir. Farklı geleneklerde de bulunan (çarmıha gerilme tasvirinde, Kızılderili oymağında Navajolarda kullanılan) bu simge dönüşüm veya iyileştirmeyi temsil etmektedir. Bu sûrede anlatılan ve 309 yıl uyuyan Yediler, yaşamlarının bu denli uzun olacağından habersizce uykuya dalmışlardır. Yedilerin uyudukları mağara, dönüşümün olduğu "orta" yerdir. Mağara kavramına dikkat çeken Jung; insanın da kendi içindeki mağaraya inmesiyle bir dönüşüm geçirebileceği, bilincin dışında bulunanlarla ilgi kurarak insanın iç dünyasında olumlu veya olumsuz bir değişiklik meydana getireceği, dönüşümün ölümsüzlüğün bir kanıtı da olabileceği kanısındadır.⁴⁹⁰ *Aşk Budur* romanında da Meryem'in dış dünyadan kendini soyutlayarak eve kapattığını düşünen Hükümdar, Meryem'e "ipek kurdu" ismini vererek hitap eder. İpek kurdunun koza içinde bulunması, Yedilerin (girişi tamamen kapatılmış) mağarasına benzetilebilir. Mağara da koza da gerçekte dar ve kapalı bir mekândır. Sözü edilen bu iki mekân da hem Yedi uyuyanlar hem de ipek böceği için gelişim ve olgunlaşma işlevi görmektedir. Yediler, mağarada uykuya dalmışlardır. İpek kurdu olarak adlandırılan Meryem de kozada bir sarhoşluk duygusu içerisindedir. Üstelik dar olarak görülen bu mekân, Meryem'e göre başkalarının algılayamayacağı kadar geniştir:

İpek kurdu, diye hor gördüğünüz o böceğin koza içinde geçen mahpus hayatı, manada azatlıktır. Zira göklere uçmaya müstaid kanatları o, bu esarete tedârik eder. Onun için bu tecerrüde, esaret değil, hürriyet demelidir. Siz, ipek kurdunun havadan, güneşten, sudan, hâsılı her bir ihtiyaçtan müstağni olarak geçirdiği bu sarhoşluk âlemini neden istihfaf ediyorsunuz? O hayatın tadını, o

⁴⁸⁹ Kehf, 18/17: "(Orada olsaydın) güneş doğduğunda onun; mağaralarının sağ tarafa kaydığını, batarken de onlara dokunmadan sol tarafa gittiğini görürdün. Kendileri ise mağaranın geniş bir yerinde idiler. Bu, Allah'ın mucizelerindedir. Allah kime hidayet ederse işte o, doğru yolu bulandır. Kimi de şaşırırsa, artık ona doğru yolu gösterecek bir dost bulamazsın."; Ayverdi, Kehf sûresinin 9-26. ayetlerinden yararlanarak Ashâb-ı Kehf konusunu anlatmaktadır. Sâmiha Ayverdi, *Ezelî Dostlar*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 2009, s. 257. Bkz: EK. 1, AD.

⁴⁹⁰ Jung, *Analitik Psikoloji*, s. 350.

sarhoşluğun zevkini bilmediğiniz için değil mi? İpek kurdu kendini, kendinden başka sâkini olmayan bu daracık hücreye, ihtiyariyle mukayyed eder. Zira ona bu yalnızlıkta, fezâların ihâta edemeyeceği bir genişlik vardır. (AB, s. 69).

Tasavvuf felsefesine göre insan; İlâhî iradenin zuhuru ve yaratıcının sıfatlarının tecellisi ile farklı vücut evrelerinden geçerek kâmil olabilme yetisine sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. İnsanın ruhu, yaratılış sürecinde aslî vatanından ayrılarak zaman ve mekânla kayıt altında bulunan maddî bir âleme inmiştir. İnsan, vücut ağacının meyvesi olarak düşünüldüğünde bu ayrılıktan dolayı vücut kaynağı ile kendi arasına bazı perdeler girmiştir. İnsana yaşadığı maddî âlemde bir beden verilmiş olsa da insanın aslî mekânından ayrıldığı bu süreç tasavvufî terminolojiye göre iniş süreci (seyr-i nüzûlî) olarak tanımlanmaktadır. İnsanın bilgisi ve iradesine bağlı olmadan yaşadığı bu süreçten sonra insana düşen vazife, İlâhî varlığın tezahür ve tecellisi aracılığıyla manevî anlamda bir olgunlaşmadan geçerek gerçeği ile kendisi arasında bulunan perdelerden sıyrılarak yükseliş yolculuğuyla (seyr-i urûcî) özüne dönmeye çalışmaktır. Yükseliş yolculuğu süreci, insanın iradesi ve çabasıyla birlikte asıl belirleyici durum Yaratıcının lütuf ve inayeti ile mümkün olabilmektedir. İnsanın yükseliş sürecinin bilincine varması, mânevî bir rehberin gözetiminde kendini gerçekleştirme veya kendini bilme yolunda girişimde bulunma çabaları, (kavs-i urûc) tasavvufî literatüre göre ikinci doğum (vilâdet-i sâni) olarak adlandırılmaktadır. Sâlikin mânevî olgunlaşması bundan sonra başlamaktadır. Bu nedenle sûfiler, biyolojik yaş ile yol yaşını birbirinden ayırmaktadırlar.⁴⁹¹ Ayverdi'ye göre Yaratıcının büyüklüğü, azameti gözlere perde olmaktadır. Yaratıcıyı görmek için onun aşkından nurundan gözlere fer istemek gerekmektedir. İnsanlığın özüne, aslına ulaşması için ıstırapla, aşkla yanması gerekmektedir. Dünyaya çıplak bir şekilde gelen insan, hakikatine, manevî olgunluğuna da dünyaya ait her şeyden soyunarak ulaşabilmektedir:

İşiten, gören, tasarruf ve tedebbür eden sâde O'dur. Kâinâtı tedvir eden buyruk, onun işaretinden ibarettir. Onun azameti, ölçüye hesaba gelmeyen büyüklüğü, gözlere perde olmuştur. Onu görmeye muhkem hâil olmuştur. Bu

⁴⁹¹ Ethem Cebecioğlu, "Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ'nın Anlaşılmasındaki Rolü- Metodolojik Bir Yaklaşım-" *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, s. 40.; Kavs-i urûc, Arapça yükselme yayı anlamına gelmektedir. İlâhî vücûddan ayrılan ruhun dört unsurdan (toprak, hava, su, ateş) geçerek aslına, özüne dönmesidir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 151.

hakikat ki sizi ve beni ve bütün mükevvenatı, içinden dışından sarmış, azametine müstağrak etmiştir, işte bu nihayetsiz büyüklük, onu gözlerden gizleyen perde olmuştur. Onu görmek isterseniz, aşkla başınızı yere koyun. Onu görmek için, gene onun aşkı nurundan gözlerinize fer, gönlünüze cevher isteyin. Sûzişiniz beşeriyetin ârî olan gömleğini yaksın, sizi asıl insanlığınıza kavuştursun. Dünyaya üryan gelen insan, hakikatına da her şeyinden soyunduğu vakit varabilir. (AB, s. 101).

Kur'an'da her şeyin bir oluşma, olgunlaşma, değişme, ölme gibi belirli aşamalardan geçtiği ayetlerle gösterilmiştir: “Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir “alaka”dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, bilirken hiçbir şey bilmez hale gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir.” (Hac, 22/5) bu ayetten yola çıkan William Chittick, ölüm ve dirilişin anne karnında başlayan bir gelişim olduğunu, sûfîlerin de fiziksel hayatın basamaklarını nefsin çiçeklenerek açılmaya başlamasının bir emâresi olarak gördüklerini belirtmektedir. Bununla beraber Chittick, insanın iki farklı mükemmelliğinin bulunduğunu, birincisine doğal mükemmellik denilebileceğini, bunun da fizikî ölüme, dirilmeye, ardından da Allah'a ulaşmaya götürdüğünü ifade etmektedir. İnsanın diğer mükemmelliğe ise nefsini isteyerek terbiye etmesiyle varabildiğini söylemektedir. Chittick'e göre İlkinde insan doğar, büyür ve ölür; ancak ikincisine göre insanın oluşundan sonraki merhalelerinde ne tür bir varoluşu tecrübe edeceğini seçme özgürlüğü bulunmaktadır.⁴⁹² Bu bağlamda insan ontolojisine teolojik yaklaşımla bakıldığında; insan, fâni varlığında bâki olan Yaratıcı'ya ait pek çok delili ihtiva ettiği görülmektedir. *Kur'an*'da da pek çok ayette belirtildiği üzere Yaratıcı gören (Basîr) ve işiten (Semi')dir. *Kur'an* ise ilahi bir kitap olarak başlı başına onun kelâm sıfatının kanıtıdır. Bu çerçevede Yaratıcının sıfatlarından cüzi numuneler taşıyan insan da mikro

⁴⁹² Chittick, *Tasavvuf*, s. 187-188.

planda gören, işiten ve konuşan bir varlık olarak Yaratıcıya ayna olabilecek bir mahiyette yaratılmıştır. İnsan, mahiyetindeki bu ve benzeri delilleri görüp değerlendirebildiği ölçüde Yaratıcıya yaklaşabilir ve nihayetinde özgür iradesiyle ikinci dirilişini gerçekleştirerek sonsuz bir hayatı elde edebilir. *Aşk Budur* romanında insanın görmesi ve idrak etmesi gereken delillerden birinin de mana âlemi olduğuna dikkat çekilmektedir. İnsanın rüya vasıtasıyla girdiği bu âlemde müşahede ettiği, hissettiği ve tattığı şeyler ikinci bir vücudun varlığına delil olarak gösterilmektedir. Bu âlemde kişi kendini bağımsız biri olarak görebilmekte, duyu organları dışında bir kuvvetle hissedebilmektedir. Tüm bu gerçeklikler, dünya âlemi dışında, dünyadaki gibi kayıtların olmadığı ve kendine mahsus kuralları bulunan mana âlemini ve bu âlemde hüküm süren ikinci bir vücudun varlığını düşündürmektedir. Yazara göre böyle bir âlem, ölüm ötesi âlemin varlığına delillerdendir. İnsan, anne karnında iken oradan daha geniş ve harikulade bir âlemin varlığını tasavvur edememektedir. Ancak dünyaya geldikten sonra bu görkemli âlemi algılamaya başlamaktadır. Bu misaldeki gibi insan da mutasavvıflara göre ölümün kardeşi olan uyku ile mana âlemini müşahede ederek ölüm sonrası gidilecek âlemin de bu âlem gibi var olduğunu idrak edebilmektedirler:

Demek oluyor ki görür, işitir ve söylersin. İşte buna da en büyük delil, mana âlemidir. Rüyada tattığın zevkleri, elin, ayağın, gözün ve diğer hislerinle mi duyuyorsun? Demek ki bunlar kalktığı vakit de insan müteayyin vücudundan başka ve fakat gene kendisinin bir ikinci vücuduyla konuşuyor, hissediyor, zevk ediyor veya sıkıntı çekiyor. İşte bunun gibi kış, dalları, budakları, yaprakları nasıl yere düşürüyor, indiriyor ve onların ölümü oluyorsa, insanın da bu suretle hislerini ve kuvvetlerini düşüren, kıran ölüm kışı vücuda saldırdığı vakit, o insan, bahardan medet umamaz... Meğerki canından mananın vücudu baharı ola! Mana âleminde bu vücut âleminin sayılamayacak kadar üstünde güzellikler vardır. Esasen dünyaya gelişten maksat, o neşelere istidat peyda etmektir. Asıl hayat ölümden sonradır. Lâkin kazanç bu vücutta olur. Senin ana karnında iken de bir hayatın vardı. Orada iken o rahımından büyük bir yer tasavvur edebilir miydin? Halbuki dünyaya çıktığın vakit ne genişlikler, ne zevkler buldun, o zamanla bu zaman arasında ne büyük farklar gördün... O halde öldükten sonraki hayat, niçin bundan vasî ve âlâ olmasın? (AB, s. 201)

William James; insanın değişim sürecinden söz ederken dönüşmüş olmak, yeniden doğmak, lütuf elde etmek veya dini tecrübe etmek şeklinde tabirler

kullanmaktadır. James'e göre dine dönüş; o zamana kadar bölünmüş veya aşağılık duygusu içerisinde olan ben'in bilinçli bütünleşmesini ve bunun neticesinde de üstünlük ve mutluluk duygularının ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Böylesi bir ahlaki dönüşümde de doğrudan Yaratıcının müdahalesinin olması gerekmektedir.⁴⁹³ James *Dini Tecrübenin Çeşitliliği* eserinde dinin farklı görünüşleri üzerinde durmaktadır. Dini iki kategoride değerlendiren James; ilkinin insanın ferdi olarak yaptığı ibadetleri kapsayan bireysel din; ikincisinin de ibadet yerlerinde yapılan etkinlikleri içine alan kurumsal din olduğunu belirtmektedir. James; bireysel dini de bir kez doğma (the once-born) ve iki kez doğma (the twice born) şeklinde iki kategoride ele almaktadır. Bir kez doğmada Yaratıcının merhamet sıfatı ön planda tutulmakta, Yaratıcının istekleri de huzur ve huşu içerisinde yapılmaktadır. İki kez doğmada ise insan; yaratıcının istekleri doğrultusunda yaşamaktan uzaktayken, yaşadıklarını gözden geçirerek ruhsal açıdan ölmekte ve ruhsal açıdan doğmaktadır.⁴⁹⁴ Ayverdi; yaşamın sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu, her şeyin devamlı ölüp yeniden dirildiğini, Meryem'in de samimi bir inançla, eski Meryem'den yeni Meryem'e dönüştüğünü söylemektedir:

Hayat, mütemâdî bir inkılâp, mütemâdî ölüp dirilmeden ibaret... Meryem de şimdi, samimî bir itikatla o, eski Meryem'in ölmüş olduğunu görüyordu. (AB, s. 172).

Aşk Budur romanında iki kez doğma ve bu doğumun önemi James'in açıkladığı manada ifade edilmektedir. Bu düşünceye göre; insan, ana rahminden doğma hadisesine benzer bir şekilde dünyanın karanlık rahminden –ana karnındaki tekâmüle benzer bir gelişim süreciyle- doğum ile insanlığın sığ ve sınırlı âleminden kurtularak hakikatin sonsuz dünyasına ayak basabilmektedir. Yazara göre böyle bir doğumu gerçekleştirebilen kişinin gönlü aşkla cilalanmıştır. Yaradan bu parlak ve nurani gönülde tecelli ettiğinden yine bu gönülden çıkan sözler de yaradandan haber manası

⁴⁹³ William James, "Dinsel Dönüşüm", Çev. Ali Kuşat, Mehmet Özdemir, Pirmagomed Magomedov, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, 2011/1, s. 155.

⁴⁹⁴ Ayten *Psikoloji ve Din*, s. 28-29; William James, *The Varieties of Religious Experience*, The Fontana Library, London, 1962, s. 94-95; Ayverdi, İsa peygamberin bir sözünü alıntıylaarak insanın bir kez biyolojik olarak annesinden dünyaya geldiğini, ikinci kez de kendi iç âleminde doğması gerektiğini belirtmektedir: "Hazreti İsa'nın bir sözü vardır: "İki defa doğmayan, mülkissemavattan ileri geçemez" der. İşte, insanlığın icâbı üzere amel edebilmek için, bir kere anadan, bir kere de kendi natürümüzün icaplarından doğmamız lazım." Ayverdi, *Mülâkatlar*, s. 108.

taşımaktadır. İlimin süsünü, kabuğunu aşip manasına ulaşan ikinci kez doğanlar için her nefes, (Yaratıcının evrendeki) güzelliği (güzelliklerini) gösteren bir imkândır:

Yaradandan haber veren ancak, aşkla cilâlanmış gönüldür. Bu gibi kimseler her bir nefeste bir güzellik görürler, bunlar ilmin nakşını ve kabuğunu koyup, manasını ve aslını bulmuşlardır. Bunlar iki defa doğmuş kimselerdir ki, cenin olarak ana rahminden doğdukları gibi, tabiat anasının da karanlık rahminden doğarak beşeriyetin dar ve mahdut hududundan çıkmış hakikat dünyasının hudutsuzluğuna ayak basmış kimselerdir (AB, s. 254).

Devir; varlık âleminde cereyan eden hadiseler içerisinde Yaratıcıdan gelip tekrar Yaratıcıya dönüşü tasavvufî yaklaşımla açıklayan bir görüştür. Varlığı ve nesnelere oluş ve çeşitli mertebelerde görünüş temelinde ele alan mutasavvıflara göre mutlak varlıktan tecellî yoluyla ayrılan bir nesne, çeşitli değişim aşamalarından geçerek varlıkların en bayağı mertebesi olan madde derekesine kadar iner. Ardından yükselmeye başlayarak tekrar çeşitli aşamalardan geçtikten sonra ayrıldığı noktaya ulaşır. Mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra inişe geçen ve alçalan bir nesne (mevcut, İlâhî nur) sırasıyla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur seviyesine kadar indikten sonra yükselişe geçerek yine sırayla madde, maden, bitki, hayvan, insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkar. Devir adı verilen bu yolculukta tüm aşamaların oluşturduğu seyir çizgisi bir daire şeklinde tasavvur edilmektedir. İniş esnasında geçilen yarım daireye “kavs-i nüzûl”, çıkış sürecinde geçilen diğer yarım daireye de “kavs-i urûc” denilmektedir. Vâcibül Vücût ya da diğer bir deyişle Mutlak Varlıktan ayrılan kâmil bir varlık ya hiçbir engelle karşılaşmaz ya da karşılaştığı tüm engelleri çabucak aşar, devrini ve seyrini hızla tamamlayarak Yaratıcıya ulaşır.⁴⁹⁵

Mevlânâ'ya göre insan; kendi varlığını, aslını tam olarak bilemediği bazı aşamalardan geçerek tekâmül etmektedir.⁴⁹⁶ Mevlânâ; “Ben cemâdât düzeyinde bir varlığa sahiptim; öldüm, yetişip gelişen bir varlık, nebât oldum. Nebâtken öldüm, hayvan sûretinde zûhur ettim. Hayvanlıktan da geçtim, hayvanken öldüm de insan oldum. Artık ölüp de yok olmaktan niye korkayım? Bir hamle daha edeyim, insanken öleyim de melekler âlemine yükselip kol kanat açayım. Melek olduktan sonra da ırmağı

⁴⁹⁵ Süleyman Uludağ, *Devir Maddesi*, TDVİA, C. 9, 1994, s. 231.

⁴⁹⁶ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 161; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2001, s. 87-89.

atlamak, melek sıfatını da terk etmek gerek; zira ‘O’nun vechinden başka her şey fânidir.’⁴⁹⁷ Bir kere daha melekliyetten kurban olunca; (işte o zaman) vehim ve hayâle gelmeyen şey yok mu işte o olurum. Tamamı ile yokluk olurum, sûretlerin hepsini terk ederim de erganun gibi ‘Biz, mutlaka Allah’a geri dönenleriz, ona ulaşanlarız’ derim.’⁴⁹⁸ diyerek insanın bir devir hâlinde bulunduğuna işaret etmektedir. Ayverdi’nin romanlarında tasavvufî anlamda devir düşüncesinin izleri görülmektedir. *Yaşayan Ölü*’de Leylâ, zanların ve hayali bir takım düşüncelerin hâkim olduğu ham ve ukala bir devresi olarak nitelediği zaman dilimine ait olarak ölümlle ilgili bir zannından söz etmektedir. Buna göre; vücutta ömür boyu yanan bir mum bulunmaktadır. Bu mumun sönüp bitmesiyle de hayat sona ermektedir. Yazar; ölmenin bir yönüyle doğmak, doğmanın da ölmek anlamına geldiğini, insanın insan olabilmesi için pek çok kez ölüp dirildiğini Çelebi’ye söyletmektedir: “Düşün ki doğmak demek, bir bakıma ölmek demektir. Ölmek de bir bakıma doğmak demektir. İnsan, insan olarak doğmak için kaç defa ölmüş, dirilmiştir. Bulduğu devirde ölmüş, başka bir hayat devrinde doğmuştur. Yıldızları gezmiş, cemâdâtı seyretmiş, nebâtat âlemlerini dolaşmış, hayvânat cihanlarında seyâhat etmiştir.” (YÖ, s. 130).

İnsan, maddi ve mânevî her türlü bilgiyi merak eden, araştıran, özümseyen biricik varlıktır. İnsanlık tarihinde pek çok filozof insanın mahiyetinin ne olduğuna dair fikirler öne sürmüştür. Bütün canlıların özünü oluşturan unsurun nefis olduğu ancak nefsin her bir canlıda çeşitli aşama ve görünümünün bulunduğu tartışılmıştır. Bununla beraber nefis, insanın canlılığıyla eşdeğer olan ve öldüğünde de ondan ayrılan bir varlık olarak görülmüştür.⁴⁹⁹ Ayrıca Aristo; nefsin bitkide, hayvanda, insanda farklı olduğunu, insanı “düşünen nefis”in idare edebileceğini belirtmektedir. Eflatun; nefsin “akıl, zihin ve istek”le birlikte ele alındığında bir anlam kazanacağını söylemektedir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ “Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz.” (Kasas, 28/88) ayetinden iktibâs yapılmıştır.

⁴⁹⁸ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 162; Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i M'anevî* (Tıpkı Basım) I-VI, Konya Mevlânâ Müzesinde 677/1278 Tarihli, No: 51 de Kayıtlı Bulunan Nüsha), C. III, b. 3901-6. KB Yayınları, Ankara, 1993; Mesnevî'nin son beyiti, “Onlar; başlarına bir musibet gelince, "Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah'a aidiz ve şüphesiz O'na döneceğiz" derler.” (Bakara, 2/156) ayetinden iktibâs yapılmıştır; Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, s. 162.

⁴⁹⁹ Atay, *a.g.m.*, s. 1-2.

⁵⁰⁰ Hamza Aktaş, *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Kavramı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2012, 8; Atay, *a.g.m.*, s. 1-58.

Yolcu Nereye Gidiyorsun romanında Cem Bey'in defterindeki notlar, insanın varoluş yolculuğuna dair bazı bilgileri içermektedir. İnsanın “oluş”uyla ilgili merak uyandıran bilgiler mutasavvıfların “devir” anlayışını çağrıştıran ifadelerle soru-cevap şeklinde ortaya konmaktadır. Bu ifadelere göre insan, içinde imtihan olan bir yolculuktur. Bu yolculukta sınavın gereği olarak insan sürekli bir değişim ve gelişim içinde bulunmaktadır. İnsan, insan bedeninde vücut buluncaya kadar toprak, bitki ve hayvan mertebelerinden geçmiş her basamakta farklı başkalaşım ve gelişim yaşamıştır. Cem Bey'in notlarında belirtilen imtihanın sonunda, insandan asıl beklenen daha önce armağan olarak verilen fakat sonraları yitirdiği emaneti bulmasıdır:

Biz sefer ettik, fakat yol bizi imtihan etti; bu sefer eylemekten, yol armağanımız ne oldu? Toprak mertebesinden nebâta geldik ve orada yeşerdik, geliştik. Sonra hayvan mertebesine geçtik, hisli irâdeli olduk. Fakat yine bu yol bizi imtihandan kalmadı. Sefer ederken dağarcığımızdaki armağanı kim kaptı? Ey insan, kaybını ara, onu bul ve tekrar dağarcığına yerleştir. Mademki bir yük taşıyıcısın, taş ve toprağın yükünü çekme, o emâneti bul ve onu yüklen! (YNG, s. 134)

Aristo; nefsi bitkisel, hayvansal ve insanî olmak üzere üçe ayırmıştır. Aristo'nun nefsi bir önceki türün bir sonrakinde bulunduğu şeklindeki açıklaması nefsin anlaşılabilirliğini sağlamıştır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, insanı insan kılan ve nefsin en son yetkinliği de akıl sahibi olmasıdır: “İnsanı insan yapan akıl, nefsin en son yetkinliğidir. Nefsin birinci yetkinliği bitkide, ikinci yetkinliği hayvanda, üçüncü yetkinliği insanda vücut bulmasıdır. Bu, şu demektir; bitki yetkin olmakla nefse sahip oluyor ve bunun diğer ifadesi nefis de cansız bir madde bitki oluyor bitki olma maddenin bir yetkinliğidir. Aynı şekilde bitki nefesine ve yetkinliğine sahip olan bir varlık duyu (ihlas) gücü ile başka bir yetkinliğe ulaşıyor ve hayvan nefsi mertebesine ulaşıyor. Diğer bir ifadeyle, nefis o canlıyı hayvan olan (duyulu) bir varlık yapıyor. Bundan sonra akıl (düşünme) o hayvanı bir derece daha yükseltiyor ve ona insan özelliğini, yetkinliğini ve insani nefsi kazandırıyor.”⁵⁰¹

Ateş Ağacı'nda Cemil, Salih'e Kuluçkadaki yumurtanın canlılığının kesintisizliği gibi, yaratılışın bilinçle süslediği insan için de istirahatın olmadığını

⁵⁰¹ Atay, *a.g.m.*, s. 5-9.

söylemekte, vücudun uykudayken de çalışmasını sürdürdüğünü ifade etmektedir. Bu şekilde evrende sürekli bir faaliyet ve devinim olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Romanın ilerleyen kısımlarında sözü edilen devinimin ölümle dahi sonlanmadığı düşüncesi Fransız Kimyager ve düşünür Lavoisier'in "Var olan şey yok, yok olan da varedilemez" prensibinin birinci öncüllemesi olan "var olan şeyin yok olmaması" anlayışı doğrultusunda tasavvufi bir yorumla işlenmektedir. Bu yoruma göre; bedensel faaliyetler ölümle birlikte durmaktadır. Ceset toprağa karışır, toprak olur oradan bitkiye geçer, bitkiyi hayvan yer ve bitki hayvaniyet mertebesine yükselir. Hayvanı da nihayetinde insan yer ve hayvan, insaniyet derecesini bulur. Dolayısıyla önce yaşayanların partikülleri bir zaman sonra bir insanda tekrar vücut bulmaktadır. Ve bu devinim sürekli olarak devam edip gitmektedir. Fiziksel ortamda gizli-açık kesintisiz devam eden bu faaliyetin şuur için de söz konusu olduğunun belirtildiği eserde "kollektif bilinçdışı"lık kavramı çağrıştırılmaktadır.

Kuluçkanın sıcak ve yumuşak tüyleri altındaki yumurta bile dâimî bir ihtizaz ve faaliyette olursa, hilkatın şuûrla teşhiz ettiği insan için, Sâlih'in tasavvur ettiği sükûn ve istirahat cihânı hiç olur muydu? Beni ne zaman yatağımın üstüne uzanmış görse, ayaklarının ucuna basarak odaya girer; bilmez ki her darbesiyle damarlarımızın tâ nihayetine kadar kan götüren kalbimiz ve dâimî hareketleriyle bu kanı ihyâ eden ciğerlerimiz, hâsılı fizyolojimizin aralıksız faaliyetiyle, bize, uykuda dahi istirahat yoktur. Hatta ölümle vücûdun uzvî faaliyeti durduğu zaman bile, ceset tamamen arza, hayvan, nebat ve bizi tâkip edecek insanlara geçmek suretiyle gene faaliyetine devam edecektir. Biz nasıl ecdadımızın tozlarından müteşekkil isek, bizden sonrakiler de bizim tozlarımızdan teşekkül edeceklerdir. Uzviyette bile, gizli âşikâr, devamlı bir faaliyet olduktan sonra, şuûrun susması ve dinlenmesi mümkün müdür? (AA, s.102-103).

Evrensel olarak kabul edilen ölüm, onu gözlemleyen veya düşünce planında karşılaşan hemen hemen her insanda belirli bir reaksiyona neden olmaktadır. İlk bakışta ölüm, doğal bir olay olarak karşılanırsa da insanın ölüm gibi bir gerçek karşısında kendini ona tümüyle teslim etmesi beklenemez. İnsanda yaşamını sonsuza kadar sürdürme isteği bulunmaktadır. Bu istek yaşamın önüne engel olarak çıkan ölüme karşı gösterilen tepkilerin ilk kaynağını oluşturmaktadır. Ölüm karşısındaki tepkiyi her insan yaşama

karşı olan tavrına göre şekillendirmektedir. Dolayısıyla insanın varoluşa verdiği mana ölüme yaklaşımı ortaya koyarken ölüm de insanın yaşam ile varoluş karşısındaki davranışına tesir etmektedir.⁵⁰² Grof da “ölüm ile deneyimsel yüzleşme” nin iyileştiren, dönüştüren bir yönü olduğunu vurgulamaktadır. Grof’a göre ölümlü kabullenmenin veya ölüme dair tutum değişikliğinin insanın yaşamında, değerler konumlandırmasında ve varoluş izleminde/stratejisinde önemli bir bağlantı bulunmuştur. Ayrıca insanın ister gerçek ölümlü (kazada, kalp krizi esnasında), ister simgesel manada (meditasyon, ani ruhsal açılım) ölümlü deneyimsel yüzleşmesi; güçlü bir ruhsal açılımı oluşturabilmektedir. Bununla beraber ölümlü yakın deneyimler, bu deneyimi yaşayan insanların dünya algılarını ve davranışlarını da etkilemektedir.⁵⁰³ *Batmayan Gün*’de Hüsnü Bey’in zehirlenme girişiminden sonra doktor olan Kerim Bey’in tıbbî müdahalesiyle kurtulan Aliye, Feyzi’ye; “Baban beni iki kere diriltti, iki ölümlü kurtardı kardeşim... Manama can veren o şimdi de maddî varlığıma saldıran ölümlü yendi” (BG, s. 315) demektedir. Aliye; fiziksel ölümlü neden olabilecek bir olayı deneyimleyip Kerim Bey sayesinde kurtulması üzerine bir farkındalık durumu yaşamaya başlamıştır. Bu halde Aliye, hem maddî vücudunun ölümlü kurtulduğu hem de ruhuna can bahşedildiği hissi yaşamaktadır. Bu da Aliye’de ikikez dirilme algısı oluşturmaktadır. Diğer taraftan *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da ölümlü farklı şekilde algılayan iki kısım insandan söz edilmektedir. Bunlar; kendilerinin insanlığın bir parçası olduğunu idrak edemeyenler ve bu nedenle de ölümlü kendilerine değil hep başkalarına yakıştıranlar ile olan her şeye gönlünü memnuniyetle açan, ölümlü bir yerden başka bir yere göç etmek ve yer değiştirmek olarak görenlerdir:

(...) çünkü ölenin kendileri olduğunu bilmiyorlar ve çünkü ölümlü, yekpâre beşer bünyesinin bir parçasına isâbet etmiş olduğu için, onların bu cüz ile kendileri arasındaki irtibattan haberleri yok. Zira câhildirler, idrak seviyeleri bu hakikati kavrayamamakta mâzurdur. Fakat her şeyi biliriz iddiasında olanlara ne diyelim? Ama bir de, iyiden kötüye, acıdan tatlıya her olana sînesini hoşnutlukla açmış kimseler vardır ki, onlar için ölmekle doğmak denktir. Onlar: “Ölmek yok, bir evden bir eve göçmek, yer ve şekil değiştirmek var!” der ve bunun için

⁵⁰² Hayati Hökelekli, “Ölümlü ve Ölümlü Ötesi Psikoloji”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, C. 3, Y. 3, 1991, s. 152.

⁵⁰³ Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 248-251.

de gidenin arkasından ağlayıp sızlamaz, saçlarını başlarını yolmazlar. Bu iş bambaşka bir iştir vesselâm (YNG, s. 451-452).

Ölmeden önce ölüm, bir arayıcının nihai hedefi olarak düşünülebilmektedir. Fiziksel ölümden tümüyle farklı olduğu tasavvur edilen irâdi ölüm, insanın kemâle erme sürecinde bir basamak olarak görülmektedir. Mükemmellik zirvesine ulaşmış insana göre; mânevî gelişim sürecinden geçmeyen normal/sıradan insan, aslında uykuda ya da rüyâ halinde bulunmaktadır. Ancak insanların çoğunluğu rüya görüyor olduklarından rüyamsı bu durumun farkına varamamaktadırlar.⁵⁰⁴ Bu yönüyle bakıldığında irâdi ölümü deneyimleyen Aliye, sınırlı bir algılamamanın ötesinde başka bir âlemin kapılarının açıldığını müşâhede etmektedir. Aliye, irâdi ölümle yüzleşirken İrfan Paşa'nın kitaplarının satır aralarında gömülü duran görüşleri de canlanmaktadır. Ölmeden önce ölen Aliye, yeni bir kimliğe kavuşmakta, ona bu süreçte yardımcı olanın da Kerim Bey olduğuna işaret etmektedir:

Doktor Kerim Bey, büyük babamın dünyasının bir hamlede tahlilini yaptı. İrfan Paşa'nın yıllardan beri defterlerin, kitapların sahifelerinde gömülü yatan görüş ve anlayışı dirilip canlandı, şekillendi. Hayır, hayır... Dirilen, büyük babamın dünyası değil kendisi! Artık İrfan Paşa yaşıyor. Fakat ben öldüm, kızım Aliye'ye şimdi başka bir âlemin mutlak bir zevk diyârının kapıları açıldı. Artık beni eski hüviyetimde arama! (BG, s. 160)

Yunus Emre, ölümü insanın hayvanî tarafı yani bedeninin tadacağını; “Âşık öldü deyu sala verirler/Ölen hayvan dürür âşıklar ölmez” mısralarında belirtmektedir.⁵⁰⁵ Ayverdi'nin romanında “(...) aşka sâhip olan ölmez mi dersin, ölen hayvandır, aşk ölmez!” (BG, s. 115) denilerek Yunus Emre'nin mısralarında olduğu gibi insanın ölen tarafının bedeninin olması vurgulanmaktadır. Ayrıca bedeninin ölümlülüğü karşısında aşkın ölümsüzlüğünün belirtilmesi, aşkın insanın kemâle ermesindeki rolünü ortaya koymaktadır. Yazara göre “(...) asıl ölüm, kalp habersizliğidir. Zira, hayat kalbe bağlıdır. Kalp ölü olunca hayat da yoktur. İnsan kalp hayatını bulmadıkça, cansız bir nakıştan ibarettir. Ancak aşkını ve manasını bulan kimsenin kalbi dirilmiş olur. Cihanın varlığından geçip aşkı bulanın bütün varlıklar esiri ve zebunu olur” (BG, s. 63). Aşkı

⁵⁰⁴ Walsh vd. *Paradigmalar Çarpışıyor, (Ego Ötesi İçinde)*, s. 47.

⁵⁰⁵ Mehmet Demirci, “Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 2, Sayı: 4, Eylül 2000, s. 13.

bulanın “kalbinin canlı/diri” olduğunun sözü edildiği romanda; “(...) Ölüm de uykuya benzediği için, ölümden sonra olan hayat da uyanıklığa benzer. Binâenaleyh şüphe etme ki bu gün ne işle meşgul ve hangi huylarla huylanmış isen, yarın ölümlük uyandıgın zaman da bu sıfat ve endişelerin süratle sana koşup gelecek ve seni kendi kalıbıyla kalıplandıracaktır” (BG, s. 112-113) demekle, ölüm uykuya; ölümden sonraki hayat da uyanıklığa benzetilmektedir.

Ölüm bir olgu olarak her toplumda genel geçer bir özelliğe sahip olduğu gibi ölümsüzlük isteği de o derece evrensel bir psikolojik gerçekliktir. Jung, pek çok insanın hayatın devamlılığına inandığını belirtmektedir. Bununla birlikte Jung, “Hayatın ölümü aştığını düşündüğümüz zaman, bu düşüncenin anlamı bizden kaçıp kurtulsa, aklımızla tam olarak kavrayamasak bile, yine de hayatın anlamı içinde hareket ediyoruz. Ölüm ötesi bir hayata inanma insan için kaçınılmaz, zorlayıcı bir durumdur. Çünkü bu düşünce ve inanç kolektif şuuraltının arketiplerinden birisidir”⁵⁰⁶ demektedir. İslam inancına göre her şey Yaratıcı’ya dönmektedir. Kelimelerin boşluğa yayılmak üzere kaynağından çıkması, güneş ışığı merkezden dışarı doğru sonsuz mesafelere uzanması düşünüldüğünde eşya da Yaratıcı’ya dönmek üzere yok olmaktadır. İbn Arabî’ye göre bir şeyin görüntüsü ortadan kalkmışsa o şey, geldiği yokluk âlemine dönmektedir. Dolayısıyla her ölüm bir doğuş anlamına gelmektedir.⁵⁰⁷ Ayverdi’nin romanında insanın bedeninin bir gün öncekinden farklı olmasının doğuşa ve ölüme örnek teşkil ettiği belirtilmektedir. Bununla birlikte romanda olgunlaşan bir meyvenin de yeniden kendi tohumu olarak devrini tamamladığı İrfan Paşa’nın notlarından nakledilmektedir:

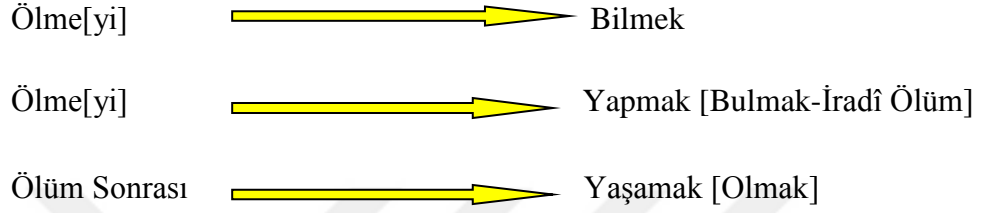
Doğuş ve ölüş kıyâmetten bir eserdir. Uzağa gitmeye ne hâcet? Bugünkü vücûdun, dünkü vücudun değildir. Düşünmeli ki gâyenin alâmeti, bir şeyin kendi evveline dönmesidir. Evveline ulaşan her şey, nihayetine varmış demektir. Her şeyin meyvesi, hemen kendi tohumu olur. Tohumluk derecesine de erişince, devrinin nihayetini bulup, seyrini tamam etmiş bulunur (BG, s. 113).

Yaşayan Ölü romanında Ayverdi’nin Çelebi’ye söylediği “Aşkta ölmeyi bilenler, ölmeden ölen ve öldükten sonra yaşayan kimselerdir” (YÖ, s.128)

⁵⁰⁶ Carl Gustav Jung, *Problem es de L'Âme Moderne* (Fr. Çev., Yves Le Lay), Correa, 1960, s. 241; Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji”, s. 162.

⁵⁰⁷ Chittick, *Sûfi'nin Bilgi Yolu*, s. 55; İbn Arabî, II 677.13

cümlesindeki“ölmeden ölen” ifadesi, sûflerce önemsenen “Ölmeden önce ölüünüz⁵⁰⁸” hadisi ile ilgilidir. Bu sözlerden yola çıkılarak kabul gören anlayışa göre benlikteki kötü huyların ölümüyle gerçek anlamda bir yaşam başlamaktadır. “Tatmayan/ yaşamayan bilmez.” vecizesini de hatıra getiren ifadelerde kavramlar arasındaki ilişki şu şekilde gösterilebilir:



Yazar; irâdî ölüm ve yaşam kavramlarının ardından ölmeden önce ölmüş ve kemâl bulmuş insanlar ile diğer (sıradan) insanlar arasındaki farkı göstermek için ilginç bir mukayese ortaya koymaktadır. Şekil ve bazı basit davranışları insan gibi taklit edebilme yönüyle insanı andıran maymun için insan ne ise; umumî insan kalabalıkları için de İnsan-ı kâmil o mesabededir:

Onlar bir değil yüz binlerce insan kudretinde mahlûklar... Hilkat, bunların emrine binlerce baş koymuş, insan orduları tahsis etmiştir. Maymunlar insanlara karşı ne ise, insan kalabalıkları da kâmil kişiye karşı odur, diyene hak veriyorum (YÖ, s. 128).

Grof’a göre; ruhsal yolculukta en fazla cesaret isteyen ve psikolojik anlamda desteğe ihtiyaç duyulan aşama, egonun ölümü deneyimidir. Grof; bu deneyimle (kötü huyların ölmesi, yeni huyların ikâme edilmesi yönüyle düşünülen egonun ölümü) beraber metafizik korkunun aşılması ve her şeyin oluruna bırakılmasıyla hayal edilebilecek tüm düzeylerde ölümün yaşandığından söz etmektedir. Grof’a göre ruhsal anlamda [bir çeşit irâdî] ölüm olan bu deneyim; “deriyle sarmalanmış ego” kimliğinin zayıflayarak aşkın alanla yeniden bağ kurma yönündeki önemli adımlardan biridir. Kendinden kurtulmuş ve özgürleşmiş olarak hissedilen bu deneyimde Yaratıcı ve tüm

⁵⁰⁸ “Mutu kable ente mut”, Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye Yayınları, Beyrut, 1988, C. 2, s. 291.

evrenle barışık olabilecek bir farkındalık düzeyine ulaşılabilir. ⁵⁰⁹ Ayverdi'nin romanında "ölme" ve "yeniden doğuş" fikri ele alınırken adıyla da uyum içerisinde olan *Yaşayan Ölü*'de evrende bulunan her şeyin her an ölüp dirildiğinden söz edilmektedir. İnsanı kendi asıl ve öz varlığına yabancı kılan duygularından bu dünyada ölmemiş olana şuurlu bir yaşam müjdelendiği ifade edilmektedir. Buna mukabil romanda ruhunu yenileyen, hakikatle buluşturan kimselerin ise ölseler de ölmeyecekleri Leylâ aracılığıyla okuyucuya aktarılmaktadır:

Ve biz insanlar, korktuğumuz ölümle her an ölüp dirilmekte olduğumuz halde bunun da farkında değiliz. Farkında değiliz. Zira bu iş o kadar devamlı ve süratle cârî olagelmekte ki, işte bu süratten dolayı her lahza ölüp dirildiğimizin asla farkında olmuyoruz. Bu ölüm, bünyemizin görünen ve görünmeyen her noktasında hükmünü işlemekte. Öyle ki dünkü ben neredeyim? Şüphesiz kayboldu. Mütemâdiyen akan bir ırmağın dünkü suyunu bulabilir miyiz? Fakat bu suların cereyânının devamı, bizim dünkü suları aramamıza ihtiyaç bırakmaz. İşte insan da giden varlığına karşı yeni bir varlıkla dâima diri olduğu için hayâtın bu serî akışını, yani bu ölüp dirilişi fark etmiyor. Ancak beden, fizyolojik manada tamâmıyla faaliyetten kalkınca bu son hüviyet için esef edip gözyaşı döküyoruz. Seniye'ye ağlayışım gibi. Halbuki niçin, sevdiğimiz bir kimsenin kaybolmuş olan çocukluk zamanına ağlamıyoruz? Çünkü onun yeni hüviyeti kaybolanı aratmıyor ve o kimseyi dâima yenilenerek görmekle ölüp ölüp dirilmekte olduğunun farkında olmuyoruz. Hatta sırasında, geçmişi gülerek anıyoruz. İşte gün olup büsbütün hayattan çekilmiş olduğumuz zaman halkın gözünden uzak bir değişiklik devresine girmiş olduğumuz için bize, öldü, diye ağlayacaklar. Halbuki ölmedik. Hizmeti tamam olan kalıbımızdan ayrıldık. Âleme gizli, kendimize âşikâr olan bir varlıkla yaşıyor ve devam ediyoruz. Fakat ben de ne tuhaf söylüyorum, sanki bu türlü yaşamak yolunda her varlığın nasîbi var mıdır? Her ruh, bu şuur ve vicdan dünyasının dirisi olabilir mi? Her kalıbını terk eden kimsenin, her şahsın ölümü, rûha bu devamlı ömrü bahşeder mi? Suallerim ne kadar çok olsa, bütün bunlara vereceğim cevap tektir, o da şu ki: İnsanı kendi cevherinden ayıran kendi asıl ve öz varlığına yabancı kılan enâniyetten bu dünyada ölmemiş olana, devran kollarını açmıyor ve devamlı, şuurlu bir ömür müjdelemiyor. Ağacın kıvam bulması meyveyi haber vericidir;

⁵⁰⁹ Grof, *Kozmik Oyun*, s. 155-156. Grof, modern psikiyatristlerin bu tarz deneyimleri patolojik olgular olarak gördüklerini belirtmektedir. Grof, *Kozmik Oyun*, s. 161.

rûhun kıvam bulması da hakikati haber vericidir. Şu halde, rûhu hakikatle kıvam bulmuş kimselerdir ki devran onlara ölümsüz bir hayat bahşediyor. Yaşayan, devam eden onlar... Ölseler de ölmeyen gene onlar! (YÖ, s. 182-183)

Jung, insan yaşamının belirli döngüleri olduğunu düşünmektedir. İnsan bir evreden diğerine geçtiğinde benliği, geçilen evrenin şartlarına uygun olarak etkinleşmeye başlamaktadır. Jung, yaşamın özellikle iki evresi olduğunu, ilkinin biyolojik ve sosyalken ikinci yarının daha çok ruhsal olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁰ Jung'a göre yaşamın ikinci evresi, insanın gençlik yıllarındaki tutkularının onu doyurmadığı veya yine o dönemlerde çok önemli olan şeylerin önemsizleştiği ve yaşama yeni anlamlar yüklediği dönemdir. Ancak pek çok insan, gençliğe veya o zamanın değerlerine tutunarak peşlerinden gitmeyi tercih etmektedir. Bu tercih, bireyleşme için engel oluşturmaktadır. Çünkü bireyleşme, zorlu bir yolculuk gerektirmektedir. Bu yolculukta kişi gölgesiyle karşılaşacak ve onlarla yaşamayı öğrenecektir.⁵¹¹ *Aşk Budur*'da Meryem, yaşamın farklı evrelerinden geçmektedir. Bununla birlikte Meryem, geçmişte yaşadığı her şeyi bir kenara bırakarak kâinatla barış içerisinde olduğunu ilan etmektedir. Meryem, Yusuf'u bulduktan sonra eski Meryem'den sıyrıldığını, elem ve kötülüklerin bulunduğu mazisinde öldüğünü ve yepyeni bir hayatla dirildiğini düşünmektedir:

Ben bütün cihânla sulh yaptım Yusuf, nasıl olur da arkamda kalan bir hayat parçasıyla cenkte ve nefrette kalırım? Mademki seni buldum, acılıklar, taharrüşler, elemeler, seyyieler, hep seni bulmak, seni görmekle tazmin olup gitti. Her fenâlık seninle söndü... O mâzi artık acısız, elemsiz, taharrüşsüz oldu. Ben artık eski ben değilim ki... Çok defalar gayet samimî bir hisle kendimi ölmüş ve yepyeni bir hayatla dirilmiş, geçmişinden bir iz bile kalmamış zannederim. Beni sen öldürdün! Eğer şimdi yaşıyorsam, bu hayat sensin Yusuf! (AB, s. 214).

Kur'an'da geçen; "Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir." (Âl-i İmrân, 3/185) ayetine göre ölüm olgusu, her varlığın mutlaka karşılaşacağı bir durumdur. "(Ey insanlar!) Sizi topraktan yarattık, (ölümünüzle) sizi

⁵¹⁰ Stevens, *a.ge.*, s. 104.

⁵¹¹ Fordham, *a.g.e.*, s. 100-102.

oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız.” (Tâhâ, 20/55) ayetine göre de ölüm bir son değıldir. Yalnızca fiziksel bedenın yok olması anlamında düşünölen ölüm; Ayverdi'nin romanlarında bilinen fiziki anlamının dışında da kullanılmaktadır. Ayverdi, “hayatta ölüm sükûneti, ölümde hayat kaynağı bulmuş saâdet sahipleri” nden (YÖ, s. 128) söz etmektedir. Ayverdi'ye göre bu insanlar, “hayatsız ömrü”nü (İŞ, s. 233), “ölümsüz hayat”a (İŞ, s. 233) dönüştürebilmek için “ben benden öl[erek]” (İŞ, 270) istek ve arzularından vazgeçerek, ben'ini Yaratıcı'nın varlığında ifnâ ederek “rabbânî saâdeti” (İŞ, s. 233) bulan “yaşayan ölüler” (YÖ, s. 128) dir. *Yolcu Nereye Gidiyorsun* romanında Adli; kudret, varlık, ihtişam sahibi olmakla birlikte genç, yaşlı, zengin, fakir herkese korku salan Zîver Paşa'nın ölümü üzerine derin düşünceler içine girmiştir. Ziver Paşa'nın kendi çalışması ve gayretiyle elde edip muhafaza ettiğı iktidarının ölümle nihayet bulduğı gerçeğinin yanında onun vaktiyle etrafına korku salan ve muhataplarını tedirgin eden; karakterinin bir yansıması olan kinine, gazabına ve hırsına ne olduğı soruları da aklını kurcalamaktadır. Adli, Paşa'nın geçmişteki kudretli halini hatırlarken diğeri taraftan gözünün önündeki cesedinin ne kadar zavallı ve acınası bir durumda olduğunu düşünmekte ve bir boşluk hissi yaşamaktadır. Ölümle noktalanın debdebeli ve ayrıcalıklı bir hayatın hazin neticesini görmek Adli'yi derin muhasebelere sürüklemekle birlikte bu derin düşünceler, Adli'ye Eflatun gibi filozofların düşüncelerini dahi sorgular hale getirmiştir. Buna göre; Eflatun'un “yaşlılık; insanın duygularının istirahat ettiğı, pek çok azgın belalardan kurtulduğı bir dönemdir.” sözü hayatın gerçekliklerini tam olarak karşılamamaktadır. Gözlemediğı olayların kazandırdığı bilgelikle Adli'ye göre insan, (Eflatun'un düşüncelerinin aksine) yaşlılığın ve ölümün pençesiyle çaresiz kalarak geri verdiğı tutkularından kurtulmuş sayılamamaktadır. Bu çerçevede *Yolcu Nereye Gidiyorsun romanın* ilgili bölümde insanın; iradesiyle, isteyerek bazı şeylerden vazgeçtiğı takdirde ölümle dünya arasındaki uçurumun derinleşmeyebileceğı vurgulanmaktadır:

(...) korkunç bir kasılma içindeki bu ölü yüze bakıyordum. Belki de istediğim gibi bakamıyordum da. Yalnız düşünüyordum. Bir zamanlar etrafını titreten, kasıp kavuran ve buyruğunun önüne geçilemeyen bu adama, birçok sualler sormak ihtiyacıyla düşünüyordum. Genç, ihtiyar, zengin, fakir herkesi korkutan, bu adam mıydı? Hep o müthiş emirler, çevrilmez hükümler, şu çarpılmış kanlı dudaklardan mı çıkmıştı? O sıra sıra kıymetli taşlarla bezenmiş

nişanlar, bu cılız hasta göğse mi takılmıştı? Hâsılı, o kudretli, varlıklı Zîver Paşa, bu sefil, zavallı ölü müydü? Haydi bütün o debdebe, ihtişam, iktidar gelip geçecek şeylerdi diyelim. Ya bu adamın hırsı, tamahı, kini, gazabı ne olmuştu? Bunlar da mı bitmişti? Acaba ölüm mü bütün bunlara bir son vermişti?

Hayır, hayır... Her ne kadar Eflâtun: “İhtiyarlık, duygular hakkındaistirâhat ve hürriyet çağıdır ki insanlar o zaman bir sürü azgın belâlardan kurtulurlar” diyorsa da bunu kabul edemiyorum. Bence ihtiyarlığın ve ölümün pençesi ile çaresiz kalarak geri verdiğimiz ihtiraslardan, kurtulmuş sayılamayız. Bu âdeta, yolumuzu kesen eşkiyânın, bizi malımızdan, naktimizden soymasına benzer ki ilk fırsatta o malı ve nakti, zapteden elden tekrar almaya ne kadar hevesli ve teşneyizdir. Halbuki vermek, yani bir şeyden geçmek, böyle zorlukla değil, hoşlukla olduğu takdirde aklımızı ve gözümüzü o şeyin üstüne bağlamaz. Eğer şu dakikada Zîver Paşa, eski imtiyaz ve salâhiyetleriyle dirilecek olsa, gene o asıp kesen, vurup kıran adam olmayacak mıdır? Eğer dünya ile bu adamın arasında ebedî bir ayrılık olmuşsa, buna sebep, ölümün zorlu pençesinin kazdığı bir uçurumdan başka nedir? (...) Artık ona ne eşya, ne para, ne saltanat, hiçbir şeyin lüzûmu yoktu. Şayet, gâibâne bir çelme ile bilinmez nerelere savrulmuş olan bütün eski varlığını, debdebesini, gizli bir el toplayıp yerli yerine getirmiş olsa bile, bu ölü, onlara bîgâne kalacaktı. Ne göğsü, yeniden donanan nişanlarından dolayı iftiharla kabarcak, ne elleri hanlarının, külhanlarının mülkiyet kâğıtlarına sahip olmakla sevinçten titreyecek, ne kasasına yeniden dolan altınlarından dolayı gözleri ihtirasla parlayacaktı. Hatta artık, şu bohçalarına yerleştirilmemiş çamaşırlarının bile sahibi olmayan amcam, etrafı genç câriyeler, odalıklarla da çevrilse, o ömrünün bu en rağbet ettiği zevkine bile meyledemeyecekti (YNG, s. 426-428).

Ölmeden önce ölüm; arayıcının üzerinde taşımak istemediği, benliğinin hoş olmayan özelliklerine ya da diğer adıyla nefsinde toplananlara yönelik psikolojik bir yıkım olarak değerlendirilmektedir. Pek çok mutasavvıf; bu durumu ben/ego merkezli kişiliğin niteliklerinin yok edilmesi olarak görmüştür.⁵¹² Ölmeden önce ölüm, görünüşüne bakıldığında da fiziksel ölümden tümüyle farklı bir ölümdür.⁵¹³ Ayverdi'nin romanlarında ölüm ile insanı bırakıp gidecek şeyleri insanın önceden bırakması, bir

⁵¹² Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş, (Sûfî Psikolojisi içinde)*, s. 95-96.

⁵¹³ Wilcox, *Sûfizm ve Psikoloji*, s. 32.

arayıcının içsel gelişiminde gerçekleştirmesi gereken eylemlerden biri olarak görülmekte; arayıcının sevdiği her şeyden feragat etmesi, gönlünden çıkarması, irâdi ölüm anlamına gelmektedir. *İnsan ve Şeytan*'da Şevket, hastası Osman'a yaptığı ibadetlerin yanında nefsinin haz aldığı şeylerden de fedâkârlık yapıp yapamayacağı sorusuna Osman, canından vazgeçebileceği yanıtını vermektedir. Ancak bu yanıtın birkaç gün sonra Osman, farklı bir ruh hâliyle Şevket'in yanına gelerek Yaratıcı'ya malından, toprağından, canından çok daha kıymetli olan sevdiğini vermesi gerektiğini belirtmekle ölmeden önce ölme düşüncesine uyanmaktadır:

Sabbaha dek ağladum, yalvardum: Rabbim, sana karşı edepsüzlük etmişüm, seni hoşnut edeyim dirken gücendürmüşüm. Bilmedüm, nideyüm? Sana canım kopa kopa, içüm yana yana ne vireyim, ne bağışlayum, neden giçeyüm? Tarlam, davarum, senün uğrunda ne ola? Ben canumu da virmekten geçtüm. Sana doprağumdan, bucağumdan, canumdan daha kıymatlıumu bağışlıyorum... dedüm. (...) Benüm güzel Allah'um... Sana, dünyeye değışmeyeceğüm Zülfü'mü veriyom, senün için ondan geçiyom. Bütün dünya benüm olsa da sana virsem, gine de yüreğüm yanmaz. İçüm kopa kopa, ciğerüm yana yana bir Zülfü'mü bağuşlarum. Canumu virsem, ölüm bir kire gelür çatar; emme onu virirsem, ömrümün sonuna gader ölmekten gurtulamam. Senün de istediğün bu değül mü? Sen de benden bunu istemedün mü? Mâdem istedin, al, senün osun! (İŞ, s. 229)

4.8. DÖNÜŞÜMÜN SON MENZİLİ: FENÂ

Arapça bir kavram olan ve yokluk, hiçlik anlamında kullanılan fenâ⁵¹⁴ tasavvufta nefisten kurtuluş olarak da adlandırılmıştır. Fenâ hâlini yaşayan sûfî nefisini bütün isteklerden de arındırmıştır. Mutasavvıflar da mutlak hakikate ulaşmak için “ben”i, diğer bir tabirle nefis-i emmâreyi terk etmek gerektiğinden söz etmişlerdir.⁵¹⁵ Fenâ, tasavvufta ilgili çalışmalarda öteden beri tartışmalı bir konu olmuştur. Ortaçağ gizemcilerinin Almanca'da kullandıkları ‘Entverden’ kelimesi; ‘yok olma’, ‘hiç olma’ veya ‘kendinden geçme’ gibi anlamlarıyla tasavvuftaki fenâ kavramının anlamına daha çok karşılık gelmektedir. Hinduizm ve Budizm'deki ‘Nirvana’nın fenâ ile eş anlama gelebileceği bazı bilginlerce de tartışılmıştır. Ancak bu doğru bir bilgi olarak karşılık

⁵¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

⁵¹⁵ Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş (Sufi Psikolojisi içinde)* s. 93.

bulmamıştır. Bireysel ruhun olduğuna inanılan İslam dininde karma düşüncesi bulunmamaktadır. Üstelik fenânın Nirvana'daki gibi acılar içeren varoluş döngüsünden kurtulma deneyimiyle ilgisi bulunmamaktadır. Ahlakî bir kavram olarak fenâ, insanın, Allah'ın sıfatlarını kendi sıfatları haline getirmesidir. Bazı İslam ahlakçılarının önemseydiği ancak sahih olmayan bir hadisteki “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanınız” tavsiyesi, insanın fenâ hâlini kazanmasına yöneliktir. Söz konusu ‘hâl’ insanın kendindeki bayağı ve aşağılık nitelikleri terk ederek yerine Allah'ın *Kur'an*'da kendi zatını tanımladığı üstün nitelikleri yerleştirmesiyle yaşanabilmektedir. Fenâ hâli birbiriyle eklemeli üç aşamadan oluşmaktadır. Birinci aşama yukarıda belirtildiği gibi Allah'ın sıfatlarını kuşanmaktır. İkinci aşama, fenâ fi'ş-şuhûddur. Allah'tan başka hiçbir şeyin görülmemesi durumunu karşılamaktadır. Bu aşamada sâlik, her nereye baksa Allah'ı ve onun tecellilerini görmektedir. Sürekli bir zihinsel beslenme ve konsantrasyon hâli yaşanmaktadır. Üçüncü ve son evre ise fenâ fi'l-vücuttur. Arapça ‘vecede’ ‘bulmak’ kökünden gelen ‘vücûd’ sözcüğü ruhun karar bulduğu yer anlamında kullanılmaktadır. Tasavvuf terminolojisinde ise Allah'ın varlığında ya da Allah'ı bulmada ‘yok olma’ anlamını karşılamak üzere kullanılmaktadır.⁵¹⁶ Ayverdi, *Aşk Budur*'da fenânın üç hâlini de göstermektedir. Romanda; Allah'ın sıfatlarını kuşanma, herşeyde Allah'ı görmeye çalışma ve Allah'ın varlığında yok olma boyutu gözlemlenmektedir. Yusuf, Hamza'yla konuşmasında fenânın üç boyutundan ikisini şu sözlerle vurgulamaktadır:

-(...) gerek bu dünyada, gerekse ötekinde refah ve rahatın âmili, kendini bilmek ve kimseyi incitmemektir. Fazilet ve kemâlin de en bariz alâmeti, kimsenin ayıbını görmemek ve söylememektir.

- Yusuf, sözlerini tatbik edebilmek için bana bir köşeye çekilmek ve bu alayışlı hayatı terk etmek lazım gibi geliyor...

- Niçin yanlış anlıyorsun Hamza? Bilâkis, bilâkis.. Gönül hayatı, Hint fakirleri gibi aç kalmak, yırtık yamalı elbise giymek, yoksul olmak veya bir köşeye çekilip miskin miskin oturmak değildir. Ye, iç, gez, eğlen, cemiyete faydalı ol; istifade ettiğin güzellikler ve faydan dokunan insanlar da Allah

⁵¹⁶ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 147.

Teâlâ'nın varlığından birer parçadır. Bunu da bil ki insanın kıymeti sayı nispetinde yükselir.

- Maksat bu alayışe, bu patırtılara kalben bağlanmamak ve her el uzattığın ve her gördüğün şeyde Yaradan'ı görmektedir.(AB, s. 167-168).

Fenâ fi'ş-şuhûdu işaret eden *Lâ Mevcûde İllâ Hû*⁵¹⁷ ifadesi de Ayverdi'nin romanında şu şekilde kompoze edilmiştir:

Allah görülmez derler, öyle şey olur mu? Sen de göz olduktan sonra Allah her yerdedir. Bütün bu mükevvenat odur. Ondan başka bir şey yoktur ki görülmemiş olsun! Akil olan kimse görülmemiş Allah'a tapmaz... (AB, s. 195-196)

Özdeşleşme, insanın başka bir şey veya başka bir kişi olarak kendini hissettiği bilinçsiz bir süreç olarak da tanımlanmaktadır.⁵¹⁸ Benötesi psikoloji, dış nesnelere özdeşleşmenin varlığını kabul etmekle beraber ruhsal durum ve olgunlaşma aşamalarıyla özdeşleşmenin önemi üzerinde daha fazla durmaktadır. Özdeşleşme; kişinin herhangi bir şeyin kendilik (self) olarak deneyimlendiği süreç olarak görülmektedir. Böyle bir özdeşleşme; pekçok insan tarafından günlük hayatta yaşanmasına rağmen psikologlar, terapistler ve davranış bilimciler tarafından kanıksandığından ve farkındalık oluşturmadığından bilinmemektedir. Çünkü düşünce birliği içerisinde bulunan ve kabul görmüş özdeşlikler tanınmadan varlıklarını sürdürmektedir. Halbuki insan zihninde uygunsuz bir şekilde özdeşleşilmiş düşüncelerin olduğu bilirse insandaki sıradan bilinç durumunun tümüyle hipnotize olduğu görülebilecektir. İnsan, hipnoz halindeyken trans durumunda olduğunun veya yaşadığı bilinç daralmasının ya da bunlardan önceki kimliğine yönelik bir hâfızanın farkına varmasına ihtiyaç duymayabilir. İnsanın trans durumundayken kimliğini oluşturduğuna inandığı şeyler, aslında kendileriyle özdeşlik kurulan şeylerdir. Bununla birlikte kendilerinden vazgeçilemeyen düşünceler, insanın bilinç durumunu, kimliğini, gerçekliğini yaratmaktadır. Dolayısıyla Budha'nın felsefesine uygun olarak belirttiği

⁵¹⁷ Allah'tan başka var olan yoktur. Vücûd: "... Zira gerçek varlık, Hakk'ın varlığıdır. Bizim ki iğreti hatta hayâlidir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 571.

⁵¹⁸ Roger N. Walsh – Frances Vaughan, *Kişi Nedir? (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 71; Charles Brenner, *An Elementary Textbook of Psychoanalysis*, Anchor, New York, 1974.

gibi insan ne düşünüyorsa odur.⁵¹⁹ *Ateş Ağacı* romanında Juliette'in Cemil Bey'e şiddetli bir aşk ile bağlandığı görülmektedir. Juliette, sürekli olarak Cemil Bey'i düşünmekte, görmeyi ve ona kavuşmayı arzulamaktadır. Yoğun duygular içinde olan Juliette, Cemil Bey'den bir an olsun ayrı kalmak istememekte; edibane bir üslupla gönlünün Cemil Bey'e kaçarak kendisini yalnız bıraktığını söylemektedir. Hakikatte gönül, sahibini bırakıp kaçmaz; Juliette, Cemil Bey'in manasıyla gönlünü tamamen doldurduğunu ve orada kendine ait bir mana kalmadığını bu şekilde anlatmaya çalışmaktadır. Diğer bir söylemle, Juliette Cemil Bey'i tüm davranış, söz ve düşünceleriyle içselleştirmiş, onunla özdeşleşmiştir:

Ne olur bana gel, yahut ben sana geleyim. Bursa'ya gitsem, taşından toprağından seni istesem, beni dinler bana cevap verirler mi? Seni bir kerecik olsun ne zaman görebileceğim? Bana gelsen, bir gün değil bir lahza gelsen senden bir daha ayrılamam. Onun için beni dinleme, çağırırsam da gelme. Tekrar senden ayrılmaya ben değil, hiçbir can tâkat getiremez. Gelme, gelme istemiyorum, gelme. Fakat hiç olmazsa bana yalnız şunu söyle, şunu öğret: Sensiz yaşamaya gücüm yetmediği zaman ne yapayım? Evvelce bir gönlüm vardı, benimle dertleşir, gamlarımı paylaşırdı; o da şimdi sana kaçtı. Bu yalnızlığımıza acımiyor musun? Hiç olmazsa Bursa'da geçirdiğimiz uykusuz gecenin sabahı olmasaydı. Seni yoluma çıkaran kuvvet bizi birbirimizden ayırdıysa da hakikatte beni sana o kadar bağladı ki bu birlik ve bağlılık her rabitanın üstünde. Fakat seni gören sensiz olamıyor, senden kopamıyor. Dünyanın en ücra köşesinde zinzire bağlanmış olsa, ölse, yıllar, asırlar da geçse, seni, hep seni isteyeceğine inanıyorum. Hiçbir zerrem yok ki seninle ölüp dirilmiş olmasın, hiçbir nefesim yok ki senden gelip sana gitmiş olmasın. Senden kaçmak için attığım her adımla, sana biraz daha yaklaştığımı hissediyorum. Bu, mesafe ve zamana meydan okuyan baş döndürücü sürat, beni nereye götüreceğiz bilmem ki... (AA, s. 173-174)

Necmüddin Kübra; bazen âşığın aşkta fâni olduğunu, o zaman âşığın aşk haline geldiğini belirtmektedir. Aşkın da sevgilide fâni olduğunu söyleyen Kübra; muhabbet ile aşkı ayırmaktadır. Kübra'ya göre muhabbetin sonu aşkın başlangıcıdır. Muhabbet kalbe yönelik iken aşk ruha yöneliktir. Bu işin sonun nereye varılacağı sorusuna Kübra;

⁵¹⁹ Walsh-Vaughan, *Kişi Nedir? (Ego Ötesi içinde)*, s. 71-73; Thomas Byrom, *The Dhammapada: The Sayings of the Buddha*, Vintage, New York, 1976.

“(…) bu işin sonu baş tarafa dönmektir. Ve bu işin başlangıcı cinsin kendi cinsini talep ve arzu etmesidir. Bu ise o cinsten (O’ndan) bir nur ve lütuftur. Bu da şehvete temenni, yüreğe (fuad) irâde, kalbe (gönüle) sevgi, ruha aşk, sırra vuslat, himmete tasarruf, sıfata saflık, zatta fenâ ve onunla bekâ, hâlini meydana getirir.”⁵²⁰ yanıtını vermektedir. *Yolcu Nereye Gidiyorsun*’da yazar, Adli’nin nereden geldiğini bilemediği bir ney sesiyle sarsıldığını, aşkı Mecbûre’den, Yaratıcı’ya doğru yol aldığını sezinletmektedir:

Şu anda ne dinliyorum biliyor musun Mecbûre? Havadan mı, eşyâlardan mı, nereden sızdığı belli olmayan bir ney sesini. Bu, ezel gününün ayrılık feryâdı mı? Yoksa vuslat ânının boyun eğiş âvâzesi mi? Bu ölüm mü, bu haşir mi? Bu beni senden koparıp kendine çağırın Mevlâ’nın dâveti mi? Nedir bu, nedir? Ben neler söyledim, neler sayıp döktüm? Affet beni Mecbûre. Artık seninle vazîfemin dışında sözler konuşmaya hakkım yok (YNG, s. 492).

Her insanın deneyimleyebileceği düşünülen fenâ halleri, beşeri uyumun özünü oluşturan evrelerdir. Biyolojik ve psikolojik temelleri de olan fenâ halleri, öğrenmenin, mutluluğun ve kişisel bütünlüğün artmasına yardımcı olmaktadır. ⁵²¹ Kuşeyrî; “Bir kimse kötü vasıflarından fânî olursa, güzel sıfatlar o şahısta zuhur eder. Bir kimsede kötü hasletler gâlip olursa, o kimsede iyi sıfatlar tesirsiz bir şekilde gizli kalır”⁵²² demektedir. Dolayısıyla sûfiler; fenâ ile huyların, davranışların veya modern terminolojiyle kişilik karakteristiğinin değişimini amaçlamaktadırlar. Fenâ, nefsin bütün arzu ve isteklerinin derece derece kırılmasıyla ulaşılmak istenen bir idealdir. Fenânın üst seviyesinde bulunan arayıcı, nefsini istek ve heveslerinden arındırmış olmaktadır.⁵²³ *Yaşayan Ölü* romanında yazar; “olmak” ve “ölmek” sözcüklerini farklı cümlelerde ancak maharetli bir tercihle yan yana kullanmaktadır. Burada tedrici olarak birbirini takip eden olma ve ölme eylemlerinin bir arada verilmesi dikkat çekicidir. Tasavvuf sistematüğinde “olma” hâlinin gerçekleşmesi için çok meşakkatli ve sabır gerektiren iradi “ölüm”ün deneyimlenmesi, yaşanması gerekmektedir. Buradaki iradi ölüm, nefisteki kötü huy ve sıfatların ifnası, öldürülmesi anlamında kullanılmaktadır. Fena bulan bu kötü huy ve sıfatların yerine zıtları olan iyi huy ve sıfatların ortaya çıkacağı düşünülen uygulamayla “kâmil insan”a ulaşma amaçlanmaktadır. Romanda; Leyla’nın

⁵²⁰ Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 121.

⁵²¹ Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş (Sûfi Psikolojisi içinde)*, s. 109.

⁵²² Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 160-161.

⁵²³ Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş, (Sûfi Psikolojisi içinde)*, s. 94-96.

sözleri, iradi ölümün Leyla tarafından deneyimlendiğine ve bu şekilde diğer mânevî rehberler, romandaki adlandırmayla da “ulular” gibi “olma” halinin yaşanmakta olduğuna dair bilgileri içermektedir:

Gitsem, onlara gitsem ve desem ki: Bana gerçeklik zevki veren ulular! Ben de sizin gibi oldum. Öldüm. Fakat zehri şeker gibi yutmak değil, şekerden seçmeden yutmak gerekmiş. Zira insan, değil acı ve tatlı kaydından, hatta sırasında aşkından bile geçemedikçe ölmüş olmuyor. Ölmeden yaşamak ise, can çekişmekten başka şey değil... İşte ben de onun için öldüm; her zerresinden hayat taşan, her nefesi bin can satın alan Çelebi gibi, artık ben de yaşayan bir ölüyüm! (YÖ, s. 200)

Yaşayan Ölü Romanında, Çelebi “ulu” kişi olmanın şartını Mevlânâ’nın şu sözleriyle açıklamaktadır:

Efendi kimdir, ulu kimdir? Seni âzat edendir, esâret bendini ayaklarından çözendir. Yani seni benlik esâretinden kurtarıp hürriyetini bahşedendir. Çünkü hür, o kimseye derler ki nefesinden âzat olmuş; kendi varlığını bulmuştur (YÖ, s. 127).

İbn Arabî, sûfilerin fenâyı derecelendirdiklerini, bazılarının yedi dereceye kadar vardırıdıklarını ifade etmektedir. Fenâda ilk derece “günahlardan fenâ” olmaktır. Yani artık bu hâli yaşayan kimsenin aklına, Allah’ın sakındırması ile günah gelmez. Bu hâl, günah işlemeye kapalı bir konuma gelme hâlidir. İkinci derece, gerçek fâilin Allah olduğunun farkına varma hâlidir. Diğer bir deyişle perde arkasında eylemi sevk ve idare eden kudretin Allah olduğunu müşahede etme durumudur. Üçüncü derece, sûfilerin terminolojisine göre kâmil insanın yeryüzünde Allah’ın gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olma hâlini yaşamasıdır. Fenânın dördüncü derecesi; kişinin zatını görmeden, asla aklına getirmeden yaptığı müşahededir. Bu müşahede, müşahede sahibini mâsivânın her türlü etkilemesinden koruyan bir hâldir. Beşinci derecesi, Yaratıcı’yı müşahede ederken bütün âlemden fâni olmaktır. Bu müşahede de her şeyin Yaradan’ın gözüyle görüldüğü idrak edilir. Ancak bir önceki fenâdan farkı; bu hâl sahibinden, kimin müşahede ettiğini bilememe durumudur. Fenânın altıncı derecesi, Allah’ı görmek nedeniyle onun dışındaki her şeyde fâni olmaktır. İnsan, kendini görmekten dahi fânidir. Yedinci

derecesi, Mutlak varlığın niteliklerinden ve kıyas vasıtalarından fâni olmaktır. Bu aşamada âlemin Hak'tan zuhur ettiği idrak edilir.⁵²⁴

Aşk Budur romanında cansız varlıklar olarak adlandırılan nesnelere dahi hayatta olduğu düşüncesi işlenmektedir. Bu düşünceye göre güneşin etrafındaki yıldızlar gibi atomlar da merkezdeki çekirdeğin çekimine ahenkli bir uyumla hareketlerine devam etmektedirler ve hareket eden her şey canlıdır, hayat sahibidir. Hayat da Yaradan'a bağlıdır ve onunla devam etmektedir. Tüm varlıkların hayata dair gösterdikleri reaksiyonlar, Yaratıcının hayatının delilleridir ve bu delillerin manasını seyredip değerlendirenler de kâmil insanlardır:

Câmid zannedilen her şey hayattadır. Güneşin etrafındaki yıldızlar gibi, bu zerrât da merkezine müncezib olarak harekettedir. Harekette olan her şey ise hayattadır. Hayat da, Yaradan'la kâimdir. Hayatta olan her şeyden şüphesiz Yaradan zuhur eder. İşte her şeyde Yaradan'ın bu hüviyetini gören yani her şeyde o şeyin manasını seyreden, kâmil insanlardır (AB, s. 163).

Bunların yanında sûfiler, fenâ kavramı ile huyların veya davranışların hatta günümüzdeki kullanımıyla kişilik özelliklerinin değişimini işaret etmektedirler. Fenânın mertebelerinden biri olarak görülen fenâ fi'-şeyh mertebesinde mürşidin şeyhinde fâni olması, yani yok olması, ölmesi, şeklinde söylenmektedir. Ayrıca bu mertebe, mürşidin kısım kısım kendi benliğinden uzaklaşarak şeyhin kâmil varlığı ile bütünleşmesi olarak da görülmektedir.⁵²⁵ Ayverdi; romanında şeyh, mürşid gibi kavramlara yer vermemekle birlikte tasavvuf terminolojisindeki aşk ve fenâ kavramlarını yine bu merkezde kullanmaktadır. Meryem'in bir rehber olarak gördüğü Yusuf'un Meryem'in benliğinde yok olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Meryem, sen beni okuyan ve anlayan sevgili bir vücûtsun. Senin bana aşkın, bende aşkın mutlak zuhurunu gördüğün içindir; benim sana aşkım da, sende kendimi gördüğüm içindir. Sen o kadar ben olmuşsun ki çok defalar sende söz söylenecek vücûd bile göremem. Ben seni müşkülâtsiz fethettim Meryem... Aşk seni evvelden pişirmiş, hazır bir hâle sokmuştu. Onun için seni ilk hamlede

⁵²⁴ İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 147-155.

⁵²⁵ Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş (Sûfi Psikolojisi içinde)*, s. 96-97.

yanımda ve kendi canımda buldum. Seni henüz gözümle görmediğim zamanlarda da dâimâ benimleydin! (AB, s. 196)

Batmayan Gün'de Aliye'nin Kerim Bey'e söylediği sözler, arayıcının rehberle teslimiyetini gösteren örneklerdendir. Aliye, rehber olarak gördüğü Kerim Bey'in dışında her şeyden ilgisini kesmiştir. Kerim Bey'in söz ve davranışlarının etkisi altına giren Aliye, büyükbabasının ve Kerim Bey'in manalarının kendi ruhunu kuşattığını ve onu avladığını ifade etmektedir. Bu hâli deneyimleyen Aliye, Büyükbabası İrfan Paşa ve Kerim Bey'i tüm mana yönleriyle içselleştirerek bir özdeşim içine girmiş ve mutasavvıfların fenâ fi'ş-şeyh olarak ifade ettikleri bir hâli idrak etmeye başlamıştır:

Benim için şu, bu yoktur. Yalnız sen varsın. Rüzgârın esişine göre kendine istikamet çizen kopmuş bir yaprak, hareketlerinde nasıl iradesiz ve mazursa, ben de hareketlerimde aynı mazeretle mazurum! Kökünden kesilen bir ağaca: Sararma, kuruma! denir mi? Beni de sen, en kat'i darbe ile her şeyden kestir. Onun için, şu ve bu kalmadı. Bana öyle geliyor ki büyük babamın ve senin mananız, benim ruhumdan da tuğyan ediyor... Onlar beni o kadar çabuk avladı ve o kadar çabuk benim oldu ki... Düşünüyorum da zaman mevhumunun bu davada herhangi bir tesirini göremiyorum. O benimmiş ki bu kadar çabuk benim oldu... (BG, s. 277)

Aşk Budur romanında yazar, arayıcının rehberle bütünleşmesini “cüzün asla tehâlikü” olarak nitelendirmektedir. Buna göre, hayatta en doğru, en güvenli ve en doğal hareket; Yusuf'a (rehbere) olan tutkunluk ve bu tutkunluğun tesiriyle can atarcasına Yusuf'a bütünleşme eğilimi içinde olmaktır. Yaradılışın doğal seyri olan cüzün asla kavuşma arzu ve çabası ne kızılacak ne de kıskanılacak bir durumdur.

Cihanda en doğru en sâlim hareket Yusuf'a olan ibtilâdır. Cüzün aslına tehâlikünden, tabii ne olabilir? İrmak denize gidiyor, aslına kavuşuyor, diye kızılır ve bu tehâlik kıskanılır mı? (AB, s.229)

Meczup⁵²⁶; arayıcıdan farklı olarak Yaratıcı'ya karşı hissettiği yoğun arzu nedeniyle önce “Zât'ı” müşahede etmekte, sonrasında yeteneğine uygun bazı sırları keşfetmektedir. İlâhî sıfatlar ve esmâ sırları açılan meczubun baştan geldiği bu nokta;

⁵²⁶ Meczûb: “Me'hûz, melûb, vâlih. Cezbeli, cezbeye tutulan... Meczub, kendinden geçerek Hakk'a ermiş ve fenâ denizinde yok olup bir daha kendine gelememiştir.” Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 352.

arayıcının tekâmülü sürecindeki son noktası olmaktadır. Bir rehberi olmayan meczubun tekâmül süreci, mahv ve fenâ ile sona ermekteyken, arayıcının tekâmül süreci sahv ve bekâ ile sona ermektedir.⁵²⁷ *Son Menzil*'de çevresi tarafından meczup olarak tanınan Türlü; “otuz senedir ben Hak’la konuşurum, ona sorup ondan cevap alırım; sersemler beni kendileriyle konuşuyor sanıyorlar. Ben bu okumuş câhillere kendi bildiklerimi söylesem benden daha dîvâne olurlar, ya da kellemi uçururlar” (SM, s. 111) demektedir. Bununla beraber Türlü, kendisine deli diyen insanlara “Siz akıllılar, insan diye ifritlerle koyun koyuna yatarsınız. Öpüp kokladığınız kimselerin kimi canavar, kimi ejder, kimi sırtlan, kimi ylandır” (SM, 112) demekte insanları bilinenden daha farklı gördüğünü sezinletmektedir. Ayrıca kendini akıllı zanneden pek çok insanın ağlanacak yerde gülüp eğlendiğini söyleyen Türlü; asıl gülmenin yakıştığı insanın; “ (...) ezel gününde Hakk’ı görmüş, tanımış [kimse]” (SM, s. 112) olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Türlü’nün nasıl ve ne şekilde bir yaşam sürdürdüğünü bilemeyen, onu yalnızca dış görünüşüne göre değerlendiren biri; mescidin kapısında bekleyen Türlü’ye hakaret eder. Hakaretlere aldırmayan Türlü, adamın söylediği “tâatin yok ibâdetin yok, bâri içeri gir de herkes gibi sen de namaz kıl!” deyişini uygulamaya geçirir. Ellerini kaldırarak tekbir getirmesiyle ölmesi bir olur. Bekir tarafından dile getirilen bu manzara, romanlarda daha önce vurgulanan ibadetlerden maksadın insanın asli hüviyetiyle bilişiklik kurmak olması gerektiği ortaya konmaktadır. Bununla beraber Türlü’nün ibadet etmeye çalışmasıyla Yaratıcıya ulaşması bir olmaktadır. Türlü’nün okuyucu açısından değerlendirilen yönüyle trajik ölümü, hem metafizik hem de fiziksel olarak fenâ hâli deneyimine somut bir örnek olarak gösterilebilir:

(...) Türlü’ye bir iki söz söylemek için arkasında duruyordum; karşıki köşeden tanımadığım bir adam çıktı, bizimkini payladı, söylendi, söylendi. Herhalde bir memur olsa gerek. Türlü sesini çıkarmadı. O sustukça adam büsbütün köpürüyor, ağzına geleni söylüyordu. Ben atılıp ağzının payını verecektim ama o sırada Türlü başını arkaya çevirip yüzüme öyle bir bakış attı ki, ödüm koptu, sustum. Nihayet adam işi büsbütün azıttı: “Ömründe kimse senin ne namaz kıldığını, ne oruç tuttuğunu görmüş değil... Bir de köpek gibi bu mescidin kapısını bekler durursun. Çocukların seni taşlaması az bile. Kafanı kırmalı, kafanı kırmalı” dedi. Ah beyim bilsen bu hakâretlere nasıl tahammül

⁵²⁷ Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 457; Bkz: EK. 1, AD.

etti. Ama dinle sonunu dinle. (...) Kalp herif, tâatin yok ibâdetin yok, bâri içeri gir de herkes gibi sen de namaz kıl! Türlü o zamana kadar bir kelime bile söylememişti; hep elleriyle işaretler yapıyor, adamın sözlerine aldırış etmiyordu. Ama iş buraya gelince, oturduğu yerden fırlayarak:

-Peki! Dedi.

Ve hemen ellerini kaldırıp, tekbir getirmeye başladı. Rengi nasıl uçmuştu bilsen... Ben renginde de sesinden de o kadar korkmuştum ki yüreğim göğsümü yırtacak gibi vuruyordu. Lâkin korkmakta haklı imişim, beyim, haklı... Çünkü bu, Türlü'nün son sözü oldu. Yanına koştuğum zaman, o, kaldırımın üstüne çoktan yıkılıp kalmıştı. Belki ömründe ilk defa namaza durmuş, ama tam durmuştu. İşte böyle beyim, o bulacağını buldu, yapacağını yaptı, Allah'ın huzuruna çıktı, bir daha geri dönmedi (SM, s. 197-198).

Necmüddin Kübra'ya göre iki çeşit fenâ bulunmaktadır. Bunların ilki, Yaratıcı'nın sıfatlarında, beşeri sıfatlardan fâni olmak yani ferdaniyette fenâ olmaktır. İkincisi ise Yaratıcı'nın zatında iken sıfatından fâni olmak, diğer bir deyişle vahdaniyette fenâ olmaktır. Necmüddin Kübra'ya göre Zâtın tecelli edişi azametiyle olduğundan arayıcı; Zât'ın büyüklüğü karşısında iyice küçülmekte, yok olacak ve ölecek gibi bir hâle bürünmektedir. Bazen de arayıcı; yaşanan dünyada değil de başka bir yerde bulunma, "gaybet"⁵²⁸ hâline geçebilmektedir. O zaman Yaratıcı, onu kendine yükseltmekte, bir anlamda rububiyeti arayıcıya tattırmaktadır. Kübra; Yaratıcı'nın arayıcıya tattırdığı bu zevkin makamların en yükseği olduğundan söz etmektedir.⁵²⁹ Fenâ hâlini yaşayan bir insan; kendini gevşemiş hissetmekte, o anda zihni tüm düşünce ve duygulardan temizlenmektedir. Fenâ anında insan, bulunduğu yerin hem içinde hem dışında bir görüntü çizmekle beraber aslında tümüyle orada bulunmaktadır. Çevresel ve içsel tüm etkilere karşı oldukça hassasiyet göstermektedir. Bu hâli yaşayan insan; kısa bir süre zarfında kendine gelmektedir. Ancak tüm çıldırııcı ve rahatsız edici şeylerden kurtulmuşçasına kendinin yenilenmiş ve uyanmış olduğunu hissetmektedir. Bununla beraber fenâ halini yaşayan insanda artan bir duyarlılık, güçlenen bir algılama,

⁵²⁸ Kuşeyrî'ye göre gaybet; "Duyguların kalbe gelen vârit (feyz, ilham) ile meşgul olması sebebiyle halkla ilgili hâllere ait bilgilerin ve şuurun kalpten kaybolması hâlidir (mânevî âlemler meşgul olan duyu organlarının maddî âleme ait duyarlılığını ve şuurunu kaybetmesi)." Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 162.

⁵²⁹ Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 119.

parçalarla beraber bütünün de bilincinde olma, sessiz bir sevinç, haz, içsel çatışmalarda azalma, kendine güvenme ve her şeyle bütünleşme gözlemlenmektedir.⁵³⁰ Ayverdi'nin *İnsan ve Şeytan* romanında Şevket, eşekten düşmesiyle içinin birden boşaldığını hissetmektedir. Aslında aylardır yaşadığı sıkıntılar, elemeler, kederler, sorgulamalar, yüzleşmeler yaşayan Şevket; doruk deneyim olarak nitelendirilebilecek bir hal yaşamaktadır. Tüm düşüncelerden soyutlanan Şevket; geçmişin kederi, geleceğin endişesinden uzak olmakla birlikte derin bir haz ve rahatlık içinde her düşmüşü bağrına çeken Yaratıcıyla beraberdir:

Bana ne olmuştu? Bütün ömrümce içimin her şeyden bu derece birden boşaldığını asla hatırlamıyorum. Sanki bir eşeğin sırtından değil de bir küren başka bir küreye düşmüştüm ve sanki içimde doğup büyüdüğüm dünya, şimdi benden çok uzaklarda kalmıştı. Hakikaten arzın câzibesinden kurtulup bir başka cihâna geçmiş olsaydım, belki bu derece kat'î, bu derece mutlak bir inkılâp ile içim yıkılmazdı. Evet, içim boşalmış ve bu her köşesi dağılmış, her ilişiği kopmuş yüreğe, acâyip zevk dalgaları akmaya başlamıştı. Şerefle ve zilletin, îtibarla hakâretin, iktidarla aczin müsâvî olduğu bir boşluk ve haz âlemi içinde sâkin ve rahattım. O kadar rahat, o kadar her şeyden uzak ve her şeye bigâne idim ki ne mâzînin ıztırâbı, ne geleceğin endişesi, yanıma uğramadan geçip geçip uzaklaşıyordu. Acaba geçmiş ve gelecek kaydında olmayanların o esrarlı tecerrüdü bana da mı verilmişti? Başım ve vücudüm sanki yumuşak bir döşekte imiş gibi, taşların, dikenlerin üstünde ne yzun, ne rahat ve ne yalnız yattım, yattım. Hayır, yanlış söyledim. Her kimsesize yoldaş olan, her düşmüşü bağrına çeken Allah'la berâberdim. Her histen her zevkten, her arzudan uzak olduğum bu anda yalnız ona yakındım. Keşke kimse gelmese, keşke kimse beni rahatsız etmese, bütün ömrümce bu toprakların üstünde yatsam; artık ne kimsenin eteğini tutsam, ne de kimse benim adımları ansa... diyordum. Bunları düşünürken Lâle'yi de unutmuyordum (İŞ, s. 264-265).

Sûfilere göre fenâ, insanın olumsuz yanlarının yok olması anlamını içinde barındırdığı gibi bekâ da insanın güzel vasıflar kazanması ve bunda da devam etmesi anlamını taşımaktadır. Kuşeyrî'ye göre "Cehlinden fânî olan, ilmi bâkî olur; şehvet ve arzudan fânî olan, zühd ile bâkî olur; hevâ ve hevesinden fânî olan, Allah Taâlâ'nın

⁵³⁰ Shafii, *Varoluşsal Vuşlat, Benlikten Kurtuluş (Sûfî Psikolojisi içinde)*, s. 108.

irâdesi ile bâkî olur”⁵³¹. Bununla birlikte fenâ yalnızca sûfilere ait bir olgu olmayıp evrensel, kültürel sınırları aşan, dünyanın pek çok yerinde halen de yaşanmakta olan bir süreçtir. Fromm, insanın tümüyle hassas, uyanık ve hayatta olabilmesi için kendisinde bulunan iradenin terk edilmesi düşüncesinin Hristiyanların, Yahudilerin, Zen Budistlerinin ortak düşünceleri olduğunu belirtmektedir. İradenin terk edilmesiyle kast edilen; içsel ve dışsal dünyayı yönlendirmek, zorlamaktır ki yeni şeyler alabilecek duruma gelebilmek için Zen literatüründe kullanıldığı gibi “kendini boşaltmak”⁵³² tır. *İnsan ve Şeytan*’da Leylâ’nın ölümü bir şeytanın ölümü olarak görülmektedir. Roman kahramanı Şevket, içinde bulunan asıl şeytanın ölüp ölmediğini sorgulamaktadır. Ancak Şevket, göz kesilen bütün zerreleriyle içine bakmakla artık sorgulamaların ötesine geçtiğinin farkına varmakta, iç âleminde bulunan tüm nefsânî bağlardan kopmaya başlamaktadır. Bulunduğu hâli aşarak aşkınlık hâline geçmeye başlayan Şevket, bu değişim ve dönüşümün kaynağının ne olduğunu bilememektedir:

Gözle görülen, elle tutulan şeytanların ölmesi kolay... Fakat benim içimdeki şeytanım öldü mü, ben benden kurtuldum mu? ... İşte o zaman göz kesilen bütün zerrelerimle içime baktım. Artık bu iç ne evvel ki şerefli, itibarlı adama ne de sonraki düşkün, zelil, behimî mahlûka âitti. Hakikaten kıyâmetler geçirmiş, hiç tanımadığı bir zevk, hiç tanımadığı bir sükûn, hiç sefer etmediği bir cihâna gitmişti. Fakat ben bu âleme nasıl geçmiş, onu içimde, tâ benliğimde nasıl bulmuştum? Bütün bu ömür boyunca hayat merhalelerinin birinden ötekine atlayan ve dâima yükselen gurur şarabıyla sarhoş, uçar gibi yükselen, sonra da aynı sürat ve dehşetle baş aşağı düşen, zillet ve hakâret zehriyle ağulanan ben, acaba önümden şeytanın çekilmesiyle mi içim zevklerden, acılardan boşalarak bana kalmış, kendi kendimin fâtihi olmuştum (İŞ, s. 267-268).

Vaughan-Lee’ye göre aşk, arayıcıyı egosunun ötesine götürebilir. Aşk; geride hiçbir şey bırakmayana kadar devamlılık arz eden ve ızdırap veren bir süreçtir. Egonun hükmünü ortadan kaldıran, evrensel benliğin inşasını oluşturan bu sürecin ardında fena olma hali bulunmaktadır. Bu hâl sınırlı olandan, varlık âleminde geçerek sonsuza ulaşmak, tasavvufî tabirle ifade etmek gerekirse fenada beka bulmaktır.⁵³³ Arayıcı;

⁵³¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999, 162.

⁵³² Muhammed Shafii, *Varoluşsal Vuslat, Benlikten Kurtuluş (Sûfî Psikolojisi içinde)*, Ed. Kemal Sayar, s. 109.

⁵³³ Vaughan-Lee, *Çağrı ve Yankı / Sûfîlerin Rüya Çalışmaları Ve Ait Olma Psikolojisi*, s. 126.

tekâmül sürecinde kendi dar kalıplarından, benliğinin istek ve arzularından kurtuldukça bulunduğu varlık düzleminden bir başka boyuta taşınmaktadır. *Son Menzil* romanında aşkı, Hâşim'in sayesinde öğrendiğini söyleyen Senîha, başlangıçta onunla yükseldiğini ancak sonrasında Hâşim'e takılarak aşk yolunda ilerleyemediğini ifade etmektedir. Arayıcı konumundaki Senîha öncelikle aşkı Hâşim aracılığıyla bulmuş, bir miktar ilerlemiş ancak bir süre sonra aşkı tattığı ve yol katetmesini sağladığı Hâşim'i engel olarak karşısında bulmuştur. Buraya kadar olan safahat; uyanma, tanıma ve bir ölçüde ilerleme sonrasında, aşk yolculuğunda daha ileri aşamalara geçebilme öncesi bir buhran ve duraklama süreçlerini açıklamaktadır. Buhran sıkıntısı çeken arayıcı bir taraftan çıkış yolu aramaktadır. En büyük engel beşeri aşkı tattığı Hâşim'dir ve bunun aşılması gerekmektedir. Benlikte yaşanan çetin hesaplaşmalar ve geçilen küçük menzillerden sonra bu büyük engel aşılır. Nihayetinde Senîha; insanın, aşk yolunda durulması gereken değil, atlanması gereken bir menzil olduğu bilincine ulaşır. Senîha'nın edindiği bu bilinç, son menzilin hakikatte ne olduğunun anlaşılıp aşkın bir bedende duyumsanmasından sonra onu tüm yaradılıştta görmenin öğrenilmesinin gerekliliğidir:

Seninle yükseldim, Zira bana aşkı öğrettin, sana takıldım ve ilerleyemedim, Zira aşkı bir vücûda mukayyet bildim. Halbuki insanın hilkatı, kendi gibi bir insanın sevgisinde oyalanıp kalmak için düzülmemiş Hâşim... Meğer aşk yolunda insan bir menzilmiş... Fakat durulması değil, atlanması lâzım gelen bir menzil, hakikata ulaştırın bir köprü. Geç, ondan da geç, yalnız aşkta dur, son menzil budur, onda karar et! Eğer yolcu, konduğu menzillerinden göçmese, asil varacağı yeri nasıl bulur? Ben de zevk konaklarından, alkış ve sitâyîş duraklarından ayrılmadan, son menzilime nasıl ulaşabilirim? Acıma bana Hâşim, acıma! Bundan sonra çocukların taşla nişan aldıkları boş bir teneke parçası gibi küçük görmelerin, alayların hedefi olacakmışım ne çıkar? Kimbilir belki de uğraşıl elde edemediğim ölmez zevki, bu taşlar, bu sitemler bu hakaretler temin eder. Şu muhakkak ki insan aşkı bir vücuttan tattıktan sonra onu bütün kâinata görmeyi öğrenmeli... (SM, s. 248)

Grof'a göre insan, "Evrensel akıl ile özdeşleşirken, deneyimsel olarak varoluşun bütününe kuşattığını duyularıyla algılar. Tüm gerçekliklerin temelindeki gerçekliğe ulaştığını, tüm varoluşunu temsil eden son ve en üst prensiple karşılaştığını hisseder. Maddenin, mekânın, zamanın ve bunun yanında sonsuz sayıdaki diğer öznel

gerçekliklerin yanlısamaları tamamen aşılmış ve sonuçta hepsinin ortak kaynağı ve paydası olan bu tek bilinçlilik moduna ulaşılmıştır. Bu deneyim, sınırsız, akıl almaz ve tarifsizdir; varoluşun ta kendisidir.”⁵³⁴ *Batmayan Gün* romanında Aliye; babasına yazdığı mektupta, farklı bir bilinç tezahürü veya deneyim olarak nitelendirilebilecek bir durumdan söz etmektedir. Aliye; yaşadığı, hissettiği olağanüstü durumun, beşeri olmayan aşkın, tasavvurları aşan yönünü anlatmaya çalışırken Kaf Dağı gibi fantastik imgelerden yararlanmaktadır. Kaf Dağı, muhayyel bir dağdır ve yeryüzünde mevcut değildir. Ancak tasavvufta, âşğın sevgiliyle bir olma, aşkın sırrına erme serüveninin anlatımında kullanılan ve aşılması mümkün görülmeyen, önemli bir sembolik mekândır. Aliye, sözle anlatılması mümkün olmayan aşkı, yine tasavvurlar ötesi bir mekân üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Aliye, deneyimlemeye devam ettiği bu hali anlatırken, coşkunu yansıtmak için bir dil kullanmaktadır. Aliye; aşılması gereken engelleri aşmış, aşkı tatmasına aracı olan “Kerim Bey” ile kendi öz varlığına yabancı olabilecek biçimde bütünleşmiş ve aşk zevkiyle kendinden geçmiştir. Grof’un “tek bilinçlilik modu” olarak adlandırdığı durumu yaşayan Aliye; ikilik halinden uzaklaştığını ve Kerim Bey vasıtasıyla yaşadığı İlâhî aşkın dışında tüm varlığı birer hayal olarak görmeye başladığını belirtmektedir:

İrfan Paşa'nın hayatının mihveri, ruhunun mayası olan aşkla, ben şimdi dudak dudağayım... Dudak dudağayım da ne demek? İki ayrı vücut bu şekilde birleşebilir. Halbuki ben şimdi o aşkın kendisiyim. O, benden kaynıyor, gene bana dökülüyor. Bilsen baba... Kızın, öyle geniş bir zevk âlemi içinde yaşıyor ki bunu anlatmak, Kaf Dağı'nı bulup aşmaktan da güç! Artı benim aşk zevkinden ibaret olan vücudumun bir tek tahrik edeni var: “K”! Ben ondan başka her şeyin, hatta kendi varlığımın da yabancısı oldum, cahili oldum! Şimdi öyle bir kuvvete sahibim ki, yer ve gök birleşse, bende bu kuvvetin bir zerresini hâsıl edemez. Kızın, âlemde olmayan bir kuvvete sahip oldu, çünkü kendinin bir varlığı olmadığını, yaratıcı kuvvete karşı nihayetsiz derecede zebun olduğunu görerek bildi. Sen de gör baba... Cihanda, cihanı evirip çeviren idare eden buyruktan, o büyük kuvvetten başka hiç, ama hiçbir şey olmadığını sen de gör... Ben şimdi, “Dünya ve bütün âlemler nerede?” diye arıyorum. Fakat bütün bu tecessüsüne rağmen o kuvvetten başka bir şey göremiyorum. Gök, yer, ay, güneş bütün kâinat birer hayal!.. Tek hakikat yalnız o... Ne yer, ne gök, hiçbir şey yok...

⁵³⁴ Grof, *İnsan Bilinçdışının Alanları*, (Ego Ötesi içinde) s. 122-123.

Hatta ben de yokum. İki de bir “sen, ben” diye söylenerek ikilik yapan gönlüm de yok... O halde bu kuvveti görüp duyan kimdir? Kendi... Gene kendi!.. (BG, s. 199)

Maslow’un çalışmalarında elde ettiği tespitlerinde kendini gerçekleştiren insanların normal algılarında ve sıradan insanların genellikle nadiren gerçekleşen doruk deneyimlerinde algının benötesi, kendini unutan “ben”siz bir niteliğe büründüğü gözlemlenmiştir. Bu durumdaki algının herhangi bir şekilde güdülenmemiş, kişisellikten uzak, arzuların sevkine tabi olmayan gereksinimsiz bağlantısız ve bencil olmayan bir nitelikte olduğu düşünülmektedir. Bu durumda algının, ben-merkezli olmaktan uzaklaşıp nesne-merkezli bir algı olduğu sanılmaktadır. Diğer bir söylemle bahsi geçen algısal deneyim “ben”i temel almadan nesnenin çevresinde örgütlenebilir.⁵³⁵ Juliette, *Ateş Ağacı* romanında benliğe ait her şeyi yakıp eriten büyük aşk ateşinin cezbiyle tahrik olmuştur. Bu iştiyakla arayış içindeyken beşeri aşkla tanışmış; beşeri aşk ile Yaratıcıya olan aşkın iççeliğini fark ettikten sonra da bir bardak su hükmünde olan varlığını İlâhî varlık denizine boca ederek vahdeti idrak etmiş, fenâyâ ulaşmıştır:

(...) büyük ve yakıcı bir aşka şiddetle muhtaç olduğum gün, talebimi insan sûretinde gizlenmiş görerek ona koştum ve atıldım. İşte bu hengâmededir ki insan aşkıyla Allah aşkını birbirine karıştırdım, bir bardak suyu denize döktüm (AA, s. 172).

Aşk Budur’da rehber konumunda bulunan Yusuf’un dilinden Hayre hükümdarına söylenen sözler ölümsüzlüğü arzulayan bir insanın ulaşması gereken menzili (fenâfillahı) tarif etmektedir. Yusuf, dünyevi her türlü imkânı elinde tutan ancak ölümle tüm elde ettiklerini yitirme korkusu yaşayan mülk ve saltanat sahibi hükümdara ölümsüzlüğe giden yolu göstermektedir. Yusuf’a göre korkulan ölümün ebediyen gelmemesi, Yaratıcının mutlak vücudu ile hayatlanma sâyesinde olabilir. Kendi fâni benliğini Yaratıcının mutlak vücuduna ulaştıran kişi ölümsüzlüğe kavuşur. Bedeni toprak olsa dahi külli bilince eriştiğinden ebedi idrak ve şuura da ulaşmış olacaktır.

Hükümdarım, eğer sen, Yaradanın mutlak vücudu ile hayatlanırsan, o korktuğun ölüm sana ebediyen gelmez ve o vakit ölüm, bir diyardan bir diyara

⁵³⁵ Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, s. 84.

göçmekten ibaret kalır. Eğer ölsen de gene diri, bir avuç toprak olsan da gene idrakli ve şuurlu kalırsın. Ölümden korkma kendinden kork Hükümdarım! (AB, s.252)



SONUÇ

19. yüzyılın sonlarından itibaren insan yaşantısının hemen her yönüyle ilgilenen ve bulgularıyla insanlığa farklı bir bakış açısı sunmaya çalışan psikoloji; insan davranışlarını bilimsel anlamda incelemeye çalışan modern bir gelişme olarak görülmüştür. Bu gelişmeyle ortaya çıkan modern psikoloji yaklaşımları; insan bilinci, bilinçaltı, zihni yapı, ruhsal durum gibi o zamana kadar üzerinde pek fazla durulamayan konuları çözümlenmeye çalışmıştır. Sigmund Freud'un bilinçdışını keşfi, Carl Gustav Jung'un anima, animus, gölge, persona, ihtiyar bilge, kendilik, bireyleşme gibi kavramlara açıklık getirmesi, psikoloji alanına farklı açılardan bakılmasını sağlamıştır. Diğer taraftan modern psikolojide zihin sağlığıyla ilgili çalışmalarda önemli bir artış olmuştur. Bu çalışmalarda davranışçı ve psikanalitik yaklaşımların akıl ile ruh sağlığını ele alan psikopatoloji araştırmalarından sonuç elde etme aşamalarında “kendini gerçekleştirme”, “bilinçlilik” gibi tamamıyla insan ile alakalı çalışmaları öngören verilerin göz ardı edilmekle sınırlı kalındığı gözlemlenmiştir. Bu yaklaşımların psikoloji ve insan ile ilgili bazı kavramlara açıklık getirdiği ancak bazı sınırlamalara da yol açtığı ileri sürülmektedir. Jung'un yaptığı çalışmalar, insanın yaşam öyküsünün dışında bulunan bazı olağandışı deneyimlerin dayanabileceği farklı kaynakların olduğunu göstermiştir. Jung'un “bireyleşme” adını verdiği sürece göre insanın mükemmel olmasından çok, tüm yönlerinin bağdaştığı şekliyle bütün insan olması hedeflenmektedir. Abraham Maslow'un kuramsal olarak ele aldığı “kendini gerçekleştirme” sürecine göre de insan, bir gelişim eğilimi içerisinde bulunmaktadır ve ontolojik yapısı itibarıyla daima varlığının eksik yönlerini tamamlamaya eğilimlidir. Bu eğilim, insanı tam anlamıyla bir bireyselliğe ve içsel bir kişilik bütünleşmesine dayalı iradi bir eyleme yönlendirmektedir.

Jung'un bireyleşme sürecinde kişiliği oluşturan bilinç ile bilinçdışının bir araya gelerek kişisel bütünlüğe ulaşması hedeflenmesine rağmen bu sürecin aşkınsal bir yönünün olmadığı gözlemlenmiştir. Maslow, kendini gerçekleştirmiş insanlar üzerine yaptığı çalışmalarda kendini gerçekleştirme sürecinden geçen insanların aşkınlık arayışında olduklarını ve yaşama bütünsel bir yaklaşımla baktıklarını tespit etmiştir. Aynı zamanda Maslow, kendini gerçekleştirmeyle birlikte insanın deneyimlerinin ve kimliğinin alışılmış sınırlarını aşabilen ve kendini gerçekleştirmenin ötesine geçebilen

benötesi olarak adlandırılabilir bir psikolojinin varlığını öngörmüştür. Benötesi; yetişkin bir insanın yaşam serüvenine tüm dikkatini vererek bu yaşantının içinde aşkın bir boyutun bulunduğu fikrini ileri sürmektedir. Bu boyutun insanın kendine özgü olan varlığının anlamını irdelemeye veya benliğini daha kuşatıcı bir algılama ve kavrama düzlemi içine yerleştirmeye çalıştığından söz edilmektedir. Tasavvufî düşünceye göre insan; ne olduğunu, ne olması gerektiğini, eksiklikten tamlığa giden istikameti ve varoluşun ardındaki hakikati bulma yoluna girmektedir. Seyr-i sülûk denen bu yolculukta ilerlemek isteyen de ruhi ve ahlaki terbiye elde etmesi için belirli makamlardan geçmesi gerekmektedir. Bir basamakta tekâmül etmeden diğerine geçemeyen sûfînin temel görevi, mükemmel insan olma yolculuğu olarak görülmektedir. Sûfîleri bu yolculuktan alıkoyan gölgeler ortadan kalktığında insanın kâinatın aynası hâline geldiği tasavvur edilmektedir. Sûfîlere göre tasavvuf; insanın kendini bilmesi, özgünlüğünü yeniden kazanması, hakikatin kendi içinde bir arkeoloji ile açığa çıkarılması ve ikinci doğuşudur.

Sâmiha Ayverdi'nin kurgu evreninde insanın benliğinin aşkla geçirdiği; arayış, yüzleşme, kendini bilme, Yaratıcıya ulaşarak sonsuzluğa erme, onunla bütünleşme veya Yaratıcının sonsuzluğundan bir hisse alma şeklindeki merhaleleriyle fizikötesi tüm varlığının beşeriyetten “fenâ”ya geçiş serüveninden yansımalar görülmektedir.

Ayverdi'nin romanlarında Jung'un bireyleşme adını verdiği süreçte insanın kendi özünü bulma ve insanlıkla bütünleşen erdemli bir kişilik elde etme çabası gözlemlenmektedir. Ayverdi, insanın tekâmülünün, genellikle gizli bir biçimde teşekkül ettiğini; sürecin sonunda ulaşılan mükemmel insan modelinde, belirgin hale gelen erdemli söz ve davranışların cazibesıyla tekâmülün sezilip görülebildiğini ortaya koymaktadır. Jung, kişiliğin bir gelişim süreci içerdiğini, nihayetinde bu gelişimin olgun, dengeli bir benliğe ulaşmayı hedeflediğini belirtmektedir. Jung'a göre insanın olgunlaşma sürecinde kişilikte hoşça gitmeyen yönler bilinçdışına itilmekte, bu da kişiliğin bir başka yönünü yani gölgesini oluşturmaktadır. Ayverdi, romanlarında da sözü edilen gölge terimi yerine sûfî terminolojisindeki “masiva” anlamını çağrıştıracak bir şekilde perde kelimesini kullanmaktadır. Yazar, perde metaforuyla insan ile Yaratıcı arasına giren, ona ulaşmaya engel olan fiziksel veya fizikötesi her şeyi ya da olguyu kastetmektedir. Aynı zamanda Ayverdi, insanın Yaratıcı ile arasındaki perdenin bizzat

kendisinin olabileceğini, insanın hayvanî hislerden kurtuldukça iyi ahlak sahibi olarak özgürleşebileceğini belirtmektedir. Ayverdi, romanlarında insanın kişiliğinin karanlık yönleriyle yüzleşmesiyle gerçek kişiliğinin farkına vardığını, zıtlıklarıyla bütünsellik meydana getirdiğini göstermeye çalışmaktadır. Yazar; insanlığı yüksek bir merteye olarak görmekte, insanın bu rütbeye yükselmişken bulunduğu yerin kıymetini bilmesi ve ona göre hareket etmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Ayrıca Ayverdi'nin romanında da benötesi psikolojinin üzerinde durduğu insanın ruhi gelişimine yönelik arayış ve çabalar, mükemmel bir insan olabilmenin başat şartı olarak görülmektedir. Jung'un bir kahraman, bir kurtarıcı, mahir bir bilge gibi farklı görünümde ortaya çıkan ve insan hayatında etkili olan arketiplerinden "ihtiyar bilge"; benötesi psikolojisinde "mânevi rehber", sûfî psikolojisinde de sâlikin yolculuğunda karşılaşılabileceği zorluklarda, düşünce, duygu dalgalanmalarında simgesel anlamda destek olabilecek kâmil bir insan vasfıyla bir kılavuz, mahir bir yol gösterici işlevi görmektedir. Sûfiler; kendilerini davranışsal ve bilişsel değişimlerinde gözlemleyecek, hâl yönüyle farkına vurdurabilecek veya kendilerini aşma noktasında yardımcı olabilecek bir refakatçiye ihtiyaç hissetmektedirler. Ayverdi'nin romanlarında arayış içinde olan bir sâlik/arayıcı; bir de kâmil bir yol gösterici/rehber bulunabilmektedir. Ayverdi'nin kurgu evreninde insanın tekâmül yolculuğunun rehberini ifade etmek için arayıcılara yol gösteren hayatının bütün mesaisini ahlak sağlamlığı üzerine kurmuş, benliğin sınırlarından kurtulmuş, görünen görünmeyen âlemleri birbirine bağlayarak Yaratıcı'da fenâ bulmuş kâmil bir rehberden söz edilmektedir.

Stanislav Grof, bilincin olağan dışı hallerini deneyimleme sırasında bir öğretmen, rehber ya da bir bilgi kaynağı vazifesi üstlenmiş gibi görünen bir varlıkla karşılaşılabileceğinden söz etmekte, bu varlıkların insana verdikleri mesajların; duyu ötesi yoldan veya düşünce transferi şeklinde bir kanallaşma ile olabileceğinden söz etmektedir. Ayverdi; romanlarında, Muhyiddin İbn Arabî, Mevlânâ gibi varlığını Yaratıcı karşısında zerre olarak gören, hakikatin büyüklüğü karşısında benliğinin küçüklüğünü ifade etmeye çalışan, koca denizleri birbirine bağlayan kanallar gibi, görünen ve görünmeyen âlemleri bir diğerine bağlayan olgunlaşmış şahsiyetlerin varlığını okuyucuya sezinletmektedir. Yazar; insanın yüzünü görmek için aynaya, bedeninin içini görmek için röntgen ışınlarına veya herhangi bir ilim öğrenmek için bir

öğretmene gereksinim duyduğu gibi birlik sırlarını idrâk için de bilge bir rehberin gerekliliğine işaret etmektedir. Ayverdi'nin kurgu evreninde kendi kabuğundan sıyrılamayan arayıcının ihtiyar bilge/rehber aracılığıyla kabuklarından sıyrılarak kendini bulduğu ortaya konmaktadır.

Ayverdi'nin romanlarında aşk; hem arayıcının olgunlaşmasını sağlayan bir araç olarak nitelendirilmekte, hem de durulması gereken “son menzil” olarak görülmektedir. Ayverdi'nin romanlarında, aşkın keşfedilmesiyle insanın tasavvurunda eşya ve hadiselerin daha farklı bir görünüme büründüğü gözlemlenmektedir. Buna göre göz; hakikati görünce onun dışındaki her şey gölge ya da hayal olarak algılanmaktadır. Aynı zamanda yazarın kurgu evreninde insanın iç âlemine sahip olmadan ölü gibi olabileceği, cismin ruh uyanıklığından mahrum olduğu takdirde mana ve şuur noksanlığından kurtulamayacağı belirtilmektedir. Bununla birlikte yazar, herkesin bir gaye için uğraştığını, ancak insanların bir kısmının dünya cereyanlarının içinde şuuruz bir biçimde dolaştığını, tüm gayelerin üstündeki yüksek gayeyi fark edenlerin ise çok az olduğunu romanında somutlaştırdığı kahramanları üzerinden söylemektedir. Herkesin bir ideali olduğu, insanı bir nevi esir alabilen bazı ideallerin insanın vicdânî bir genişliğe ulaşmasına izin vermediği belirtilen eserlerde; ayrıca insanın istekleri, arzuları, hedefleri mananın sönmeyen ışığı ile birleşirse ruhi sonsuzluğa, mükemmeliyete adım atabileceği vurgulanmaktadır. Ayverdi'nin kurgu evreninde mananın insanı canlı kıldığı, manadan soyutlanmış olanların ise câmid bir varlık olduğu sezdirilmekte, insan ruhunun zaaf ve çirkinliklerden temizlenmedikçe benliğine hükmedemeyeceği ileri sürülmektedir.

Benötesi psikoloji, insan ruhunun sağlıklı olduğu önermesinden hareketle insanı incelemeye çalışmaktadır. Tekâmül etmiş insan potansiyelleri, bu psikoloji yaklaşımının araştırma konusu olabildiği gibi yükselmeye eğilimli sıradan bir insan ruhu da bu yaklaşımın inceleme alanına girmektedir. Modern psikolojinin insanla ilgili yanıtlayamadığı soruları, mistik eğilimler ve sezgisel kavramlarla açıklamaya çalışarak insana bütünsel bir bakışla yaklaşmayı hedefleyen benötesi; insanı nevrotik bir varlık olarak tanımlamak yerine, olgunlaşma yolunda çeşitli aşamalardan geçen “mükemmel bir insan adayı” düzleminde ele almaktadır. Ayverdi sözü edilen yaklaşıma benzer bir tarzda romanlarında varlığını, benliğini Yaratıcının yolunda aşk ateşi ile pişirip nefsinin

esâretinden kurtularak hürriyet sınırlarını atlamış ve bu şekilde olgunlaşmış kişileri romanın kurgu evreninde gözler önüne sermeye çalışmıştır.

“Bütünlüğe doğru giden” şeklinde tanımlanan holotropik bilinç hallerinde insan, evrenin farklı yönleriyle ilgili zihnini aşan keşifler yapabilmektedir. Grof’a göre bu bilinç hallerinde insan; insanlarla, kâinatla ve Yaratıcıyla birleşme duyguları gibi geniş bir benötesi olgu çeşitliliği yaşayabilmektedir. Jung’a göre bilinçdışında bulunan arketipler insan yaşamına yine oradan uzanmakta ve insan yaşantısının ilk kaynağı olarak görülmektedir. Bu; bilimin, ruh biliminin sınırlarını aşmakta yeni bir hayat çeşidi anlamına gelmektedir. Tekâmül sürecinin en önemli ereklerden biri de arayıcının üç boyutlu algılama sistemi içerisinde kullandığı duyumsama araçlarının olabildiğince gelişmesinin temin edilmesidir. Ayverdi’nin kurgu evreninde insan; yaratılışın olağanüstü nüktesi, sırlı mevcudu, tüm gizli mânaları içinde bulunduran yegâne varlık olarak görülmektedir. Ayverdi, evrende bulunan her şeyin işaret ettiği bir anlamının bulunduğu ve tüm bunların bir araya gelmesiyle ölümsüz bir yapıtın ortaya konduğundan söz etmektedir. Ölümsüz yapıt olan kâinat kitabını okuyabilmek için de mana lisanını bilmek gerekmektedir. Bu bağlamda Ayverdi’ye göre insanın yaratılış nedenlerinden biri de “görme kabiliyeti kazanmak”tır. Buradaki “görme” ile kastedilen, gönül zevkiyle takviye edilmiş ve vicdani hayat ile güçlendirilmiş mânevî görüştür. Ayverdi’ye göre bu manada görmek, insan kudretinin erişebileceği en yüksek basamaktır.

Jung, kâinatın bir denge üzere olduğuna ve zıtlıkların tamamlayıcılığına dikkat çekmektedir. Grof, yaratılışın gölge tarafının bulunmasının zıtlık oluşturarak onun aydınlık taraflarının kıymetini artıracak ve yaşama olağanüstü bir değer ve derinlik katacağını düşünmektedir. Ayverdi de her şeyin zıddıyla bilineceğini, bir varlığın zıddının, o varlığın gerçek anlamda anlaşılmasını sağladığını göstermeye çalışmaktadır. Ayverdi’nin romanlarında karşıtlıkların yüzeysel bir bakışla algılanamayacak derin manalarının olduğu ortaya konmaktadır. Ayverdi’ye göre bu âlemde bir şeyin görünen yüzü ile derinde yatan anlamı arasında bir ilişki bulunmaktadır. Aynı zamanda bu karşıtlık içindeki bütünlüğü, tamamlamayı idrak ve müşahede edenlerin şanslı olduğundan söz edilmektedir. Ayverdi’ye göre evrende birbirine zıt ve birbirinden farklı görevleri olduğu düşünülen her şey, bir araya geldiğinde yaşam için çözüm teşkil

edebilmektedir. Ayverdi; kâinatta en değerli varlık olarak görülen insanın da zıtlıkları üzerinde taşıdığını ileri sürmektedir. Bu nedenle de insanın bu zıtlıkların tezahürü olarak olumlu ve olumsuz pek çok olayla karşılaşabileceğini, bunları olduğu gibi kabul etmenin insan ruhunun olgunlaşmasına katkı sağlayacağını ortaya koymaktadır. Ayverdi'nin romanlarında genellikle dünyanın bir mücadeleden ibaret olduğu düşüncesine vurgu yapılmaktadır. Bu bitmek tükenmek bilmeyen mücadele kâinattaki zıtlıkları gözler önüne sermektedir. Eşyanın gerçek mahiyeti ve bekâ, bu zıtlıkların müşahadesiyle ve kişinin birlik cihanına ulaşmasıyla idrak edilebilmektedir.

Benötesine göre; daha sağlıklı olduğu düşünülen insanların algılarının açıklığı, nesnelere olduğu gibi görme benzeri kabiliyetlerinin olabileceği düşünülmektedir. Bununla birlikte sağlıklı insanın; kendiliği ile barışık olmadığı düşünülen ve olumsuz yanını temsil eden gölgesini tanıması, onunla bütünleşmesi, kimlik bilincinin normal ego benlik bilincinin ötesine geçmesi beklenmektedir. Arayıcıların tekâmül ettikçe gelişen bilinçliliğiyle beşeri zaaf ve ihtiraslardan sıyrıldığı sezdirilmektedir. Bununla birlikte romanda kendisiyle barışık olmayan, zaaflarına söz geçiremeyen insanın bilinçsiz bir şekilde yaşam selinin içinde kaybolduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. İnsan, bu dünyaya kendini aramak ve bulmak için gelmiştir. Ayverdi'ye göre arayıcı, tekâmül sürecinde hakikati dış dünyada değil, kendi benliğinde aramalıdır. Ayverdi, gerçek idealin kendini bilmek olduğunu romanların kurgu dünyasında gözler önüne sermeye çalışmıştır.

William James; insanın değişim sürecini dönüşmüş olmak, yeniden doğmak şeklindeki tabirlerle açıklamaya çalışmakta, iki kez doğma (the twice born) kavramı üzerinde durmaktadır. Buna göre; Yaratıcı'nın istekleri doğrultusunda yaşamaktan uzak olan insan, yaşadıklarını gözden geçirip ruhsal açıdan ölmekte ve yine ruhsal açıdan doğmaktadır. Fiziksel ölümden tümüyle farklı olduğu tasavvur edilen irâdi ölüm, insanın kemâle erme sürecinde bir basamak olarak görülmektedir. Ayverdi; romanlarında yaşamın sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu, her şeyin devamlı ölüp yeniden dirildiğini, özellikle de ruhsal açıdan ölmeyi ve ikinci doğuşu vurgulamaktadır. Netice itibarıyla Ayverdi, romanlarında doğulu mistiklerin ve benötesi yaklaşımı savunanların kendilerine mahsus üslupla ifade ettikleri; yaşamın sürekli değişim, dönüşüm içinde olduğu, her şeyin devamlı ölüp yeniden dirildiği ve her bir

varlığın da diğesinde fenâ bularak tekâmül ettiği düşüncesini romanların kurgusu içinde kendine özgü bir yaklaşımla işlemiştir.



KAYNAKÇA

Abdulkerim b. Havâzin Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1981.

Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1999.

Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns, Evliya Menkabeleri, Tercüme ve Şerh*, Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, 2. Baskı, İstanbul, Marifet Yayınları, 2001.

Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, 1988, C. 2, s. 291.

Ahmed Şâmlû, *Kitâb-i Kûçe*, 1385 hş., Tahran, I.

Akdeniz, Yasemin, “Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Dini ve Mânevî Unsurlar”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2010.

Aktaş, Hamza, “Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Nefis Kavramı”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2012.

Alper, Kadir, “Türk Nasihat Geleneğinden Bir Örnek: “Risâle-i Pend-i Âşikân”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 9/5 Spring, 2014, ss. 211-232.

Alper, Kadir- Alper, Yasemin, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin A'mâk-ı Hayâl'inde Robert E. Ornstein'in Sezgi Eğitimi”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/4 Winter, 2015, ss. 27-48.

Alper, Yasemin, “Sâmiha Ayverdi'nin Aşk Budur! Romanında İnsanın Tekâmülü ve Dönüşümü: Bireyleşme, Kendini Gerçekleştirme, Benötesi”, *TURKISH STUDIES - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 12/7, 2017, ss. 1-40.

Altıntaş, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara, Akçağ Yayınları, ts.

Anderson, Susan Leigh, *On Kierkegaard*, Wadsworth, Belmont, 2000.

Anlı, İrem, *Psikanalize Giriş*, İstanbul, Nobel Tıp Kitabevleri, 2010.

Apaydın, H. Yunus, *İhtiyar Maddesi*, TDVİA, C.21, 2000, s.575

Arasteh, A. Reza, *Psychology of the Sûfi Way to Individuation*, (*Sûfi Studies: East and West* içinde), Ed. L. F. R. Williams, New York, Dutton Press, 1973.

Arasteh, A. Rıza Arasteh- Sheikh, Enis A., *Sûfizm: Evrensel Benliğe Giden Yol (Sûfi Psikolojisi* içinde) Haz. Kemal Sayar, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

- Aristoteles, *Peri Psykhes*, Çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınevi, 2000.
- Assagioli, Robert, *Psychosynthesis*, Hobbs, New York, Dorman, 1965.
- Assagioli, Roberto, *Kendini Gerçekleştirme ve Psikolojik Rahatsızlıklar*, (Mânevî Kriz içinde) Ed. Stanislav Grof- Christina Grof, Çev. Ahu Ayan, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2011.
- Atay, Hüseyin, "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 37, S. 1, 1997, ss. 1-58.
- Atkinson, Rita-Atkinson, Richard C.-Hilgard, Ernest R., *Psikolojiye Giriş I*, Çev. Kemal Atakay- Mustafa Atakay- Aysun Yavuz, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1995.
- Atlı, Ferda, "Edebi Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikianalitik Edebiyat Eleştirisi", *Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/3, Summer, 2012, ss. 257-273.
- Atwood, Joan- Maltin, Lawrence, "Putting Eastern Philosophies into Western Psychotherapies", *American Journal of Psychotherapy*, vol. XLV, No: 3, July, 1991, ss. 368-382.
- Aydın, Ayhan, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara, Tek Ağaç Yayınları, 2007.
- Aygener, Savaş, "Osmanlı Türk Modernleşmesi Ekseninde Türk Muhafazakârlığı ve Sâmiha Ayverdi", Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2011.
- Aytaç, Pakize, Malum u Meçhul Olan İnsan, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, S. 40, 2006, ss. 1-19.
- Ayten, Ali, *Transpersonel Psikoloji Nedir Ne Değildir*, (Din Psikolojisi içinde), Haz. Ali Ayten, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- Ayverdi, Sâmiha, *Aşk Budur!*, İstanbul, Marifet Basımevi, 1938.
- Ayverdi, Sâmiha, *Bağ Bozumu*, Ankara, Hülbe Basım ve Yayın, 1987.
- Ayverdi, Sâmiha, *Yaşayan Ölü*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2001.
- Ayverdi, Sâmiha, *Mülâkatlar*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Ayverdi, Sâmiha, *Milli Kültür Mes'eleleri ve Maârif Dâvâmız*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2006.
- Ayverdi, Sâmiha, *Ne İdik Ne Olduk*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2007.
- Ayverdi, Sâmiha, *Hey Gidi Günler Hey*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2008.

- Ayverdi, Sâmiha, *Hatıralarla Başbaşa*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2008.
- Ayverdi, Sâmiha, *Ezelî Dostlar*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2009.
- Ayverdi, Sâmiha, *Mektuplardan Gelen Ses*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2010.
- Ayverdi, Sâmiha, *Batmayan Gün*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2012.
- Ayverdi, Sâmiha, *Bir Dünyadan Bir Dünyaya*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2012.
- Ayverdi, Sâmiha, *Mesihpaşa İmamı*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2013.
- Ayverdi, Sâmiha, *Yolcu Nereye Gidiyorsun*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2013.
- Ayverdi, Sâmiha, *Ateş Ağacı*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- Ayverdi, Sâmiha, *Son Menzil*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- Ayverdi, Sâmiha, *İbrâhim Efendi Konağı*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- Ayverdi, Sâmiha, *İnsan ve Şeytan*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- Bahadır, Abdulkerim, *Jung ve Din*, İstanbul, İz yayıncılık, 2010.
- Baldock, John, *Sûfizm Gizli Öğretisi*, İstanbul, Sınır Ötesi Yayınları, 2009.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İstanbul, İnkılâp Yayınları, 1994.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara, Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Berger, Morroe, *İslam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn, *Şuabu'l-İmân* I-IX, thk. Muhammed es Saîd b. Besyonî Zağlol, Beyrut, C. VII, s. 352, 1990, hadis no: 10551.
- Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 1999.
- Binark, İsmet, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası-2*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2007.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.
- Brenner, Charles, *An Elemantary Texbook of Psychoanalysis*, New York, Anchor, 1974.
- Brome, Vincent, *Jung: Man and Myth*, London, Macmillan, 1978.
- Bucke, *From self to cosmic consciousness*, İn J. white (Ed.), *The highest state of consciousness*, Garden City, New York, Doubleday, 1972.
- Bucke, Richard M., *Kendilik/Self Bilincinden Kozmik Bilince (Aydınlanma Nedir içinde)*, Edit. J. White, İstanbul, Ayna Yayınları, 2002.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Byrom, Thomas, *The Dhammapada: The Sayings of the Buddha*, New York, Vintage, 1976.
- Capra, Fritjof, *Modern Fizik ve Doğu Mistisizmi, (Ego Ötesi içinde)*, Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, İstanbul, Hayat Yayınları, 1999.
- Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Cebeci, Oğuz, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009.
- Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Nicholson’un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tanımları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, C. XXIX, Ankara, 1987, ss. 387-406.
- Cebecioğlu, Ethem, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü- Metodolojik Bir Yaklaşım-” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2005, s. 29-54.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yayınları, 2005.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, tasavvufkitapligi.com
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Say Yayınları, 2017.
- Ceylan, Can, “21. Yüzyıl Türkiye’sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâî Şeyhi Kenan Rifâî’nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları”, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2014.
- Chittick, William C., *Tasavvuf*, Çev. Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.
- Chittick, William C., *İbn-i Arabî’nin Metafizikinde Hayal/ Sûfî’nin Bilgi Yolu*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2016.
- Corbett, Lionel, *The Religious Function of the Psyche*, London, Routledge.
- Crapps, Robert W., “Psikanaliz ve Din”, Çev. Ali Ayten, *Marife*, 4/1, Konya, 2004, ss. 171-190.
- Crapps, Robert W., *Psikanaliz ve Din: Freud, Jung, Fromm ve Erikson’un Görüşleri (Din Psikolojisi içinde)* Çev. Ali Ayten, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- Çağrııcı, Mustafa, *Nasihât Maddesi*, TDVİA, C. 32, 2006, s. 408.

Çelik, İsa, “Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 40, Erzurum, 2009, ss.119-146.

Çetin, Nurullah, *Roman Çözümleme Yöntemi*, Ankara, Öncü Basımevi, 2004,

Dâvud el-Kayserî, *Tasavvuf İlimine Giriş*, Çev. Muhammed Bedirhan, İstanbul, Nefes Yayınları, 2013.

Daniels, Michael, *Transpersonal Psychologies, New Religions: A Guide*, Eds. C. Partridge-G. Melton, New York, Oxford University Press, 2004.

Deikman Arthur J., *Sûfizm ve Psikiyatri*, (Sûfi Psikolojisi içinde), İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Deikman, Arthur, “Deautomatization and the Mystic Experience”, *Psychiatry*, 29, 1966, 329-343.

Demirci, Mehmet, “Ölümdeki Hayat: Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl. 2, S. 4, Eylül 2000, ss.9-16.

Demirci, Mehmet, *Takdim Yazısı (Son Menzil içinde)*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2014.

Depont, O. – Coppolani, X., *Les confreries religieuses musulmanes* (nşr. M. J. Cambon) Paris, 1987.

Derin, Süleyman, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, İstanbul, Küre Yayınları, 2006.

Dodurgalı, Abdurrahman, “Nefs ve Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları*, İstanbul, 1998. ss. 75-82.

Düzgün, Şaban Ali, “Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız”, *Kelam Araştırmaları*, 10/2, 2012, ss. 11-30.

Ebû Abdurrahman Sülemî, “Uyûbun’-n-Nefs ve Mudavâtuḥâ, Nefsin Kusurları ve Bunların Tedavisi”, Çev. Süleyman Ateş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, C. XVI, Ankara, 1970, ss. 213-264.

Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu, İstanbul, Yunus Emre Yayınları, Cihadın Faziletleri Babı, Hadis no. 1671, III, 182.

Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l- Evliyâ ve Tabakâtü’l- Asfiyâ*, I-X, 1407/1987, Kahire.

Ebu’l Alâ Afifî, *Tasavvuf*, Çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.

Ebu’l-Alâ Affî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011.

Elahi, Bahram, *Olgunluk Yolu*, Çev. Ali Güzelyüz, İstanbul, Goa Yayıncılık, 2012.

El Buhari, El Sahih, (İlim 22), Metabi el Shu'ab, 1378/ 1958-59.

Emre, İsmet, "Yeni Türk Edebiyatının Psikoloji Kaynakları", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4 /1-I Winter, 2009, ss.319-355.

Emirçupani, Ahad, "Farsça Deyim ve Atasözlerinde Âb-ı Hayât ve Türk Edebiyatına Yansımaları", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 37, Erzurum, 2008, ss.187-208.

Erdem, Hüseyin Subhi, "İnsan Şahsiyetinin Gelişimine Holistik Bir Bakış: Felsefi Perspektiften Davranışçı ve Bilişselci Ekolün Eleştirisi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar, 1(1), 2010, ss. 179-194.

Niyâzi Mısrî Divânı, Haz. Kenan Erdoğan, Ankara, Akçağ Yayınları, 1998.

Erginli, Zafer, *İç Dünyadan Topluma: Tasavvuf, Günümüz İnsanına Ne Söylüyor?* (Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü içinde), Haz. Nahit Kayabaşı, İstanbul, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, 2003.

Ergişi, Ayşegül, "Psikianalitik Bir Çözümleme: Halide Edip Adıvar'ın Handan Romani", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science Volume*, 6 Issue 2, 2013, ss. 1737-1747.

Ergiydiren, Özcan, *Hayâli Cihan Değer*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2009.

Ersoy, Mehmet Âkif, *Safahat*, İstanbul, Hece Yayınları, 2009.

Fadiman, James, *Bireyötesi Durum*, (*Ego Ötesi* içinde), Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.

Ferîddudîn 'Attâr, *Divan-ı qasâ'id wa ghazaliyât* (Feridüddîn Attâr, *Divan-ı Kasâid ve Gazaliyât*), Ed. Sa'îd Nafisî, Tahran, 1960, 1339 sh.

Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, Haz. Reynold A. Nicholson, C. I., s. 112.

Fordham, Frieda, *Jung Psikolojisi*, Çev. Aslan Yalçiner, İstanbul, Say Yayınları, 1999.

Fragar, Robert (Ed.), *Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar*, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2009.

Fragar, Robert, *Tasavvuf Geleneğinde İrşâd*, (*Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar* içinde), Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2009.

Fragar, Robert, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2011.

Fragar, Robert, *Aşktır Asıl Şarap*, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2012.

- Frager, Robert, *Sûfi Terapistinin Sohbet Günlüğü*, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Sûfi Kitap, 2015.
- Freud, Sigmund, *Creative Writers and Day Dreaming*, Standard Edition 9, London, Hogard, 1908.
- Freud, Sigmund *Civilisation and its Discontents, The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, C. XXI, Vintage, Londra, s. 125-12, Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Freud, Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, Çev. A. Avni Öneş, İstanbul, Say yayınları, İstanbul, 2008.
- Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, Çev. Aydın Arıtan- Kaan H. Ökten, İstanbul, Arıtan Yayınları, 2003.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, Çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan Yayınları, 2004.
- Garaudy, Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, Çev. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yayınları, 1990.
- Geçtan, Engin, *İnsan Olmak*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999.
- Geertz, Clifford, *İslam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968.
- Gerrig, Richard J.- Zimbardo, Philip G., *Psikolojiye Giriş, Psikoloji ve Yaşam*, Çev. Gamze Sart, Ankara, Nobel Yayınları, 2012.
- Gödelek, Kamuran, “Kierkegaard’ın İnsan Görüşü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research*, Volume 1/5 Fall, 2008, ss. 357-371.
- Göka, Erol, *Türkçe Çeviriye Önsöz*, (Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji* içinde) Çev. Erol Göka - Feray Işık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, İnkılap Kitabevi, C. III, 2009.
- Grof, Stanislav, *Kozmik Oyun*, Çev. Levent Kartal, İzmir, Ege Meta Yayınları, 2000.
- Grof, Stanislav, *İnsan Bilinçdışının Alanları*, (Ego Ötesi içinde), Ed. Roger N. Walsh-Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Grof, Stanislav- Grof, Christina, *Mânevî Kriz*, Çev. Ahu Ayan, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2011.
- Grof, Stanislav, *Geleceğin Psikolojisi*, Çev. S. Soner, İstanbul, Ray Yayıncılık, 2014.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1982.
- Güngör, Erol, *İslâmın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 1983.

Gürer, Dilaver, *Tasavvufa Giriş*, (*Tasavvuf El Kitabı* içinde), Ed. Kadir Özköse, Ankara, Grafiker Yayınları, 2016.

Gürün, Orhan Ahmet, *Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul, İnkılâp Kitapevi, 1996.

Gürsoy, Kenan, *Etik ve Tasavvuf*, Haz. Semih Yücel, İstanbul, Sûfi Kitap, 2008.

Gürsoy, Kenan, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var Mı?*, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006.

Hacıeminoğlu, Necmettin, *Edebiyat Tahlilleri*, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2004.

Hâkim en-Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn* I-V, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut, C. IV, 1992, hadis no: 7868.

Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye*, Çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul, İnsan Yayınları, 1998.

Harman, Willis, *Parapsikoloji, Ruh Olgusunun Sosyal Etkisi ve Toplumsal Göstergeleri*, (*Ego Ötesi* İçinde), Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan, Çev. H. Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.

Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007.

Hökekleli, Hayati, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikoloji", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, C. 3, Y. 3, 1991, ss. 151-165.

Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Hujwîrî Alî ibn Uthmân al- *The Kashf al-mahjûb, the Oldest Persian Treatise on Sûfism by al-Hujwîrî*, Çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Serisi, no. 17, 1911, tekrar basım, London, 1959.

Hücvirî, *Keşfu'l- Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.

Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul, Cumhuriyet Matbaası, 1995, IV, 532.

Işın, Ekrem, *Rıfâilîk*, Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi, VII, 326.

İbn Arabî, *Futuhat el Mekkiye*, Kahire; Yeni Basım: Dar es Sadir, Haz. Osman Yahya, Kahire, El Hayat el Mısriyyet el Amma li-l Kitab, 1972, C. II, 1911.

İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 1964.

İbnû'l – Arabî, *Fususul – Hikem*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006.

İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 2008.

İbn Arabî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Arabî, *Nefs Terbiyesinin Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2015.

Idries Shah, *Tales of the Dervishes*, New York: E. P. Dutton, 1970.

İmam-ı Gazali, *Ey Oğul, Eyyühe'l-Veled*, Çev. Lütfü Doğan, İstanbul, Bedir Yayınları, 1969.

İnançer, Ömer Tuğrul, *Rıfâîlik-Rıfâîlikte Zikir Usulü ve Musiki*, Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi, VII, 329.

İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul, Kitsan Yayınları, 1997.

İz, Mahir, *Tasavvuf*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1990.

İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2005.

James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London, The Fontana Library, 1962.

James, William, *Varieties of Religious Experience*, USA, Penguin Books, 1982.

James, William, *Dinsel Dönüşüm*, Çev. Ali Kuşat- Mehmet Özdemir, Pirmagomed Magomedov, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, 2011/1, s. 155-171.

Jung, Carl Gustav, *Problem es de L'âme Moderne* (Fr. Çev., Yves Le Lay), Correa, 1960.

Jung, Carl Gustav, *The Collected Works of C. G. Jung, (C. G. Jung'un Toplu Eserleri)*, Haz. Herbert Read- Michael Fordham- Gerdhard Adler, London, C. VII, Routledge, 1953-1978.

Jung, Carl Gustav *The Two Essays*, Collected Works, Vol. VII.

Jung, Carl Gustav, *Two Essays on Analytical Psychology: The collected Work of C. G. Jung*, Vol, 7, New York, Pantheon Books second edition, 1966.

Jung, Carl Gustav, *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*, London, Kegan Paul, 1968.

Jung, Carl Gustav, *Letters*, (Ed. G. Adler), Princeton, N. J., Princeton Universty Press, 1973.

Jung, Carl Gustav, *Psikanaliz Açısından Edebiyat*, Çev. Selahattin Hilav, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1981.

- Jung, Carl Gustav, *Bilinç, Bilinçdışı, Bireyleşme*, Toplu Yapıtlar, C. 9, s. 288.
- Jung, Carl Gustav, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, Çev. Engin Büyükinal, İstanbul, Say Yayınları, 1997.
- Jung, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, (Haz. Aniela Jaffe), 1961, Çev. İris Kantemir, İstanbul, Can Yayınları, 2001.
- Jung, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, Çev. İris Kantemir, İstanbul, Can Yayınları, 2002.
- Jung, Carl Gustav, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, Çev. Engin Büyükinal, İstanbul, Say Yayınları, 2004.
- Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji*, Çev. Ender Gürol, İstanbul, Payel Yayınevi, 2006.
- Jung, Carl Gustav, *İnsan ve Sembolleri*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, Çev. Raziye Karabey, İstanbul, Okyanus Yayınları, 2010.
- Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri(Konferanslar)*,Çev. Kâmuran Şipal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.
- Jung, Carl Gustav, *Kırmızı Kitap*, Çev. Okhan Gündüz, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2015.
- Jung, Carl Gustav, *Maskülen: Erilliğin Farklı Yüzleri*, Çev. Didem Gamze Erdinç, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2015.
- Jung, Carl Gustav, *Feminen, Dişilliğin Farklı Yüzleri*, Çev. Tuğrul Veli Soylu, İstanbul, Pinhan Yayınları, 2015.
- Jung, Carl Gustav, *Kişiliğin Gelişimi*, Çev. Duygu Olgaç, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Kaplan, Hayri, “Kevser’in Kollarından: Seyyid Ahmed Er-Rifai”,*Keşkül Dergisi*, Güz, S. 23, 2013, ss. 4-17.
- Kaplan, Mahmut, *Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Dîvânı’nda Gönül ve Aşka Dair*, Ankara, Nasihat Yayınları, 2012.
- Kaspro, Mark C.- Scotton, Bruce W.,“A review of Transpersonal Theory and Its Application to the Practice of Psychotherapy”, *Journal of Psychotheray Practice and Research*, 8/1, Winter, 1999.
- Kara, Mustafa, *Gönül Mektupları*, İstanbul, Mavi Yayınları, 2000.
- Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.

- Kara, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sûfnin Kelâmı*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005.
- Karabulut, Mustafa, “Cahit Sıtkı Tarancı’nın Şiirlerine Psikianalitik Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 6/3 Summer, 2011, ss. 973-988.
- Kaufmann, Walter, *İnsanı Anlamak*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997.
- Kaygusuz Abdal, *Saraynâme*, Haz. Abdurrahman Güzel, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Kayıklık, Hasan, *Din Psikolojisi*, Adana, Karahan Kitabevi, 2011.
- Kâzım Mûsevî-yi Bojnordî (Ed.), *Dâ’iretu’l-ma’ârif-i Bozorg-i İslâmî*, 1369 hş., Tahran, I.
- Kenân Rifâî, *Sohbetler*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyat, 2009.
- Kılıç, Yavuz, “Geçmişle Gelecek Arasında İnsan”, *Kaygı*, S. 19, 2012, ss. 77-90.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2012.
- Kırzioğlu, Banu Çiçek, “Sâmiha Ayverdi, Hayatı, Eserleri”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), C.I, Erzurum, 1990.
- Kotku, Mehmed Zahid, *Nefsin Terbiyesi*, İstanbul, Vuslat Vakfı Yayınları, 2010.
- Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Köprülü, Özlem, “Bilinçdışı ve Dil”, *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/3 Winter, 2014, ss. 951-958.
- Köse, Ali- Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2012.
- Krishnamurti, Jiddu, *İnsân’ın Dönüşümü*, Çev. Sayat Arslanlıoğlu, İstanbul, Ayna Yayınevi, 2009.
- Krishnamurti, Jiddu, *İçsel Devrim*, Çev. Orhan Düz, İstanbul, Omega Yayınları, 2010.
- Kur’an-ı Kerim*, <http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf> [Son Erişim, 09.02.2018]
- Kuzgun, Yıldız, “Kendini Gerçekleştirme”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 10, Ankara, 1972, ss. 167-178.
- Küçük, Hülya, *Tasavvufa Giriş*, İstanbul, Dem Yayınları, 2011.
- Küçük, Osman Nuri, *Mevlânâ’ya Göre Manevî Gelişim*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.

Kürkçüoğlu, Kemal Edip, “Tasavvufa Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 4, 1953, ss. 23-41.

Maslow, Abraham, *Toward a Psychology of Being*, 2. Baskı, New York, Van Nostrand Reinhold, 1968.

Maslow, Abraham, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, Viking, 1971.

Maslow, Abraham, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Çev. Okhan Gündüz, İstanbul, Kuraldışı Yayıncılık, 2001.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, “C. G. Jung’un Tanrı Anlayışı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/14, Temmuz, 2013, ss. 15-26.

Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlakçıları*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1939.

Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Sadeleştiren, Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Kitabevi, 1992.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.

Mermer, Ahmet- Hidayetoğlu, Ahmet Selahattin- Erdoğan, Mustafa- Koç Keskin, Neslihan, *Osmanlı Şiirinde Mevlânâ Övgüleri ve Mevlevilik Unsurları*, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2013.

Merter, Mustafa, *Nefs Psikolojisi*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2014.

Mevlânâ Celâleddîn, Muhammed b. Muhammed el Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i M’anevî* (Tıpkı Basım) I-VI, Konya Mevlânâ Müzesinde 677/1278 Tarihli, No: 51 de Kayıtlı Bulunan Nüsha), C. III, b. 3901-6. Ankara, KB Yayınları, 1993.

Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2004.

Muslu, Ramazan, *Tasavvufî Terbiye ve Ahlak*, (*Tasavvuf El Kitabı* içinde), Ed. Kadir Özköse, İstanbul, Grafiker Yayınları, 2016.

Muslim, El Sahih, (Fezâil-i Sahabe 16), Matbaa Muhammed Ali Sabih, Kahire, 1334/1915-16.

Necati, Osman, *Kur’an ve Psikoloji*, Çev. Hayati Aydın, İstanbul, Fecr Yayınları, 2004.

Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat, Usûlu Aşere/ Risâle İle’l-Hâim/ Fevâihu’l-Cemâl*, Haz. Mustafa Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1980.

- Nicholson, Reynold A., *İslâm Sûfileri*, Çev. Mehmet Dağ- Kemal Işık- Ruhi Fığlalı- Abdülkadir Şener- Rahmi Ayas- İsmet Kayaoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Nurbahş, Cevad, *Sûfî Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, Çev. Nezahat Holsan, İstanbul, Kurtuba Kitap, 2011.
- Nurbaki, Halûk, *İnsan Bilinmezi*, İstanbul, Damla Yayınevi, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Âb-ı Hayât*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, I, 1, 1988.
- Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, Çev. Erol Göka- Feray Işık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1992
- Ornstein, Robert E., *Yeni Bir Psikoloji*, Çev. Erol Göka- Feray Işık, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Ornstein, Robert E., *Sağduyu: Beyin Yarımkürelerinin Anlamı*, Çev. Mehmet Atalay, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.
- Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Öngören, Reşat, *Tarikat Maddesi*, I. Bölüm, TDVİA, C. 40, 2011, s. 96.
- Özemre, Ahmed Yüksel, *Kâmil Mürşidlerin Mirâsı*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2011.
- Özköse, Kadir, “Sâmiha Ayverdi'nin Eserlerinde Tasavvufî Hayatın Yansımaları”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, S.1, 2013, ss. 3-30.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul, 2000.
- Parladır, Selâhattin, *Dua Maddesi*, TDVİA, C. 9, 1994, s. 534.
- Pişgin, Yasin, *Kur'an ve Sünnette Olumlu Şahsiyet Özellikleri, (Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi içinde)*, Ed. Ahmet Ögke, Antalya, Yazar Ofset Matbaacılık, 2013.
- Plotkin, Bill, *Nefs Yolu*, Çev. Elif Berkan, İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2014.
- Qutbaddîn al-'İbâdî, *At-tasfiya fî ahvâl as-sûfiya, veya Sûfinâme* [Kutbeddîn el-'İbâdî, *et-Tesfiye fî Ahvâl es-Sûfiye, veya Sûfinâme*], Ed. Ghûlam Muhammad Yûsufî, Tahran, 1968, 1347 sh.
- Reuchlin, Maurice, *Psikoloji Tarihi*, Çev. Selmin Evrim, İstanbul, Anıl Yayınevi, 1964.
- Rice, Cyprian, *The Persian Sûfis*, George Allen-Unwin, London, 1964.
- Richards, Graham, *Psikolojiyi Yerli Yerine Oturtmak*, Çev. Süleyman Topal-Ali Yılmaz, İstanbul, Say Yayınları, 2010.

Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Çev. Denis Savage, New Haven, Yale University Press., 1970.

Roy, Paul, *Mânevî Rehberlikte Dört Düstur*, (*Manevî Rehberlik ve Benötesi Psikolojisi Üzerine Paylaşımlar* içinde), Ed. Robert Frager, Çev. Ömer Çolakoğlu, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2009.

Rudnytsky, Peter L., *Psikanalizi Okumak*, Çev. Beyza Sumer Aydaş, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2010.

Ruzek, Nicole Amity, “Transpersonal Psychology’s Historical Relationship to Mainstream American Psychology”, Institute of Transpersonal Psychology, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004.

Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (miftâhugaybi’l-cem ve’l-vücûd)*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009.

Sambur, Bilal, *Bireyselleşme Yolu, Jung’un Psikoloji Teorisi*, Ankara, Elis Yayınları, 2005.

Sâmiha Ayverdi Külliyyâtı, <http://kubbealti.org.tr/YayinDetay.aspx?id=1> [Son Erişim, 01.04.2018]

Sargut, Cemâlnur, *Kenan Rifâî ile Aşka Yolculuk*, İstanbul, Sûfî Kitap, 2009.

Sayar, Kemal, *Sûfî Psikolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Sayar, Kemal, *Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?*, (*Sûfî Psikolojisi* içinde), İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Sayar, Kemal, Dinç, Mehmet, *Psikolojiye Giriş*, İstanbul, Dem Yayınları, 2008.

Saydam, M. Bilgin, *Carl Gustav Jung: Nesnel Ruh’un Şamanı (Dört Arketip içinde)*, Çev. Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1999.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, Kabalıcı Yayınları, 2001.

Shafii, Muhammed, *Varoluşsal Vuslat*, (*Sûfî Psikolojisi* içinde), Ed. Kemal Sayar, Çev. Nadir Denizli, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Shook, John R. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, (*The Pioneers of American Pragmatism*) Çev. Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi.

Schultz, Duane P.- Schultz, Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, İstanbul, Kaknüs yayınları, 2001.

- Schumacher E. F. *A Guide for the Perplexed*, (Horper-Row), New York, 1977.
- Schumacher, E. F., *Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul, İz Yayınları, 1992.
- Schumacher E. F., *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*, Çev. Mustafa Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 1999.
- Spiegelman, J. Marvin -- Fernandez, Tasnim - Han, Pir Vilayet İnyet , *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, Çev. Kemal Yazıcı- Ramazan Kutlu, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Stevens, Anthony, *Jung*, Çev. Nursu Öрге, Ankara, Dost Yayınları, 2014.
- Sunar, Cavit, “İnsan Olma Yolu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, 1981, ss. 93-126.
- Sunar, Cavit, “Aşkın Terbiyede Rolü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (AÜİFD), C. XXV, Ankara, 1981, ss. 95-128.
- Sutich, Anthony J., “Transpersonal Therapy”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1973, 5 (I), ss. 1-6.
- Şeyh Galib Divanı*, Haz. Ali Alparslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1988.
- Şimşek, Sait, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Konya, Kardelen Yayınları, 2013.
- Şimşek, Selami, “Son Dönem Rifâî Şeyhlerinden Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi'nin Risâle-i Tasavvuf Adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, ss. 237-266.
- Tahrallı, Mustafa, “Ahmad al-Rifâî, sa vie, son oeuvre et sa tariqua”, Sorbonne Nouvelle, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Paris, 1973.
- Tahrallı, Mustafa, *Ahmed er-Rifâî*, TDVİA, C. 2, 1989, s. 127-128.
- Tahrallı, Mustafa, *Rifâîyye Maddesi*, TDVİA, C.35, 2008, s. 99.
- Takıyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, Tertib Abdurrahman b. Muhammed el-Asımî, XI, Riyad, 1991.
- Tart, Charles (Ed), *Altered States of Consciousness*, Wiley, New York, 1969.
- Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, TDK Yayınları, 1998.
- Tekeli, Hamdi, *Tasavvuf Kültürüne Giriş*, Bursa, Uludağ Yayınları, 2011.
- Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Hayykitap, 2013.
- Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004.
- Topçu, Nurettin, *Psikoloji*, Haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012.

- Tura, Saffet Murat, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul, Kanat Kitap, 2005.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1995.
- Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1998.
- Türer, Osman, *Ebû Nuaym el-İsfahânî* TDVİA, C.10, 1994, s. 201.
- Ubeydullah Ahrâr, *Tevhid ve Seyr u Sülûke Dair*, Çev. Abdulrahman Acer, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2016.
- Uçar, Şahin, "İnsan, Varlık ve Zaman", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 6, 2001, ss. 137-154.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman, *Devir Maddesi*, TDVİA, C. 9, 1994, s. 231.
- Uludağ, Süleyman, *Gaflet Maddesi*, TDVİA, C. 13, 1996, s. 283.
- Uludağ, Süleyman, *Nefis Maddesi*, TDVİA, C. 32, 2006, s. 526.
- Uludağ, Süleyman, *Riyâzet Maddesi*, TDVİA, C. 35, 2008, s. 143.
- Usulî Divanı*, Haz. Mustafa İsen, Ankara, Akçağ Yayınları, 1990.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 2001.
- Ünal, Harun, *Uydurma Hadisler*, İstanbul, Mirac Yayınları, 2007.
- Ünverdi, Şehmus, "Hadis İlmi Açısından Aclûnî'nin, Keşfü'l-Hafâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme", Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Adana, 2009.
- Vaughan-Lee, Llewellyn, *Çağrı ve Yankı / Süfîlerin Rüya Çalışmaları Ve Ait Olma Psikolojisi*, Çev. Enise Ergün, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- Vaughan, Frances, *Transpersonel Psikoterapi: Bağlam, İçerik ve Süreç*, (Ego Ötesi içinde), Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Veysel, Çetin, "Cinsellik, Sevgi ve Aşkın Diyalektiği", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2010, S.9, ss.49-76.
- Von Franz, Marie-Louise, *Bireyleşme Süreci*, Çev. Ali Nahit Babaoğlu (Carl Gustav Jung, İnsan ve Sembolleri içinde), İstanbul, Okuyan Us Yayınları, 2009.
- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances, *Transpersonel Görüşün Oluşumu (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.

- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances, *Models of the Person and Psychotherapy*, (*Transpersonal Psychotherapy* içinde), Ed. Seymour Boornstein, New York, SUNY Press, 1996.
- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances (Ed.), *Ego Ötesi*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances (Ed.) *Değişim Dalgaları: Diğer Disiplinler İçin Göstergeler*, (*Ego Ötesi* içinde), Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances (Ed.), *Doğuda ve Batıda Psikolojik İyi Hali (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Walsh, Roger N.- Vaughan, Frances, *Kişi Nedir? (Ego Ötesi içinde)*, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Walsh, Roger. N. vd., *Paradigmalar Çarpışıyor (Ego Ötesi içinde)*, Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan, Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Wilber, Ken, *Bir Gelişimsel Bilinçlilik Modeli (Ego Ötesi İçinde)*, Ed. Roger N. Walsh- Frances Vaughan Çev. Halil Ekşi, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Wilhelm R. - Baynes C. F. (Ed.), *I Ching*, Princeton University Press, Princeton, N. J, 1950.
- Wilcox, Lynn, *Süfizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Wilcox, Lynn, *Süfizm ve Psikoloji*, Çev. Orhan Düz, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Wulff, David M., “Transpersonel (Benötesi) Psikoloji”, (Eserin Orijinal adı: Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views, New York 1991), Çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu- Saliha Uysal, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30,S. 1, 2006, ss. 243-254.
- Wulff, David M., “Din Psikolojisine Genel Bir Bakış II”, (Orijinal adı: The Psychology of Religion: An Overview II), Çev. Mustafa Koç, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 17, S. 4, 2004, ss. 401-409.
- Yetiş, Kâzım, *Sâmiha Ayverdi Hayatı ve Eserleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1990.
- Yüce, Yakup, “Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 2007, ss. 221-224.
- Yüksel, Aysel- Uluant, Zeynep, *Sâmiha Ayverdi'nin Hayatı ve Şahsiyeti*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2005.

Yüksel, Aysel, *Takdim Yazısı (Batmayan Gün içinde)*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı, 2012.

Zupancic, Alenka, *Neden Psikanaliz*, Haz. Özge Çelik, İstanbul, Metis Yayınları, 2011.

GÖRSELLERE AİT KAYNAKLAR

Ayverdi, Sâmiha, <http://semraustundag.com/samiha-ayverdi/> [Son erişim: 25.03.2018]

<http://cins.ankara.edu.tr/kose.html> [Son erişim:25.03.2018]

Ayverdi, Sâmiha, http://kkl.meb.k12.tr/icerikler/egitimde-oncusahsiyetler-quotismiha-ayverdiquot_2926393.html [Son erişim: 25.03.2018]

Ayverdi, Sâmiha, <http://www.dertlidolap.com/samiha-ayverdi-eserlerinden-secmeler/> [Son erişim: 25.03.2018]

Ayverdi, Sâmiha, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayverdi-samiha> [Son erişim:18.05.2018]

Ayverdi,Sâmiha,<http://www.ittmt.org/ittmt/wpcontent/uploads/2013/10/sayverdi-1979.jpg> [Son erişim: 18.05.2018]

Ayverdi, Sâmiha, https://www.tarihtebugun.org/22631-25-kasim-1905_samiha_ayverdi_dogum_gunu.html [Son erişim: 27.05.2018]

Ayverdi, Sâmiha, Ken'an Rifâî https://i1.wp.com/www.dertlidolap.com/wp-content/uploads/2009/04/kenan_rifai_samiha_ayverdi.jpg[Son erişim:27.05.2018]

EKLER

EK. 1: AÇIKLAMA DİPNOTLARI

21. Dipnot: Baymur, psikolojinin farklı dönemlerde değişik biçimlerde tanımlandığından söz etmektedir. Bu tanımlardan en fazla kullanılanları şöyle sıralamaktadır: “1. Psikoloji, zihinde geçen bilinç olaylarının incelenmesidir. 2. Psikoloji, insan ve hayvan davranışlarının bilimsel olarak incelenmesidir. 3. Psikoloji, kişilerarası ilişkileri inceleyen bir bilimdir. 4. Psikoloji, insan ve çevresi arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilimdir. 5. Psikoloji, insanın çevresine uyum sürecinin incelenmesidir.” Baymur’a göre bu tanımlardaki ilk üçü doğru sayılmakla beraber tümüyle kapsamlı sayılamaz. Bu üç madde de psikolojinin kapsamı içine girmektedir. Modern psikoloji inceleme kitaplarında ikinci tanım genellikle kullanılmaktadır. Baymur, bu tanımda da şu hususiyete dikkat çekmektedir. Baymur’a göre eğer “davranış” sözcüğü, insanın hem dıştan gözlemlenen fiillerini, hem de içsel yaşamını kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılıyorsa bu tanım uygun sayılabilecektir. Ancak Baymur, bu tanımlamalardan 4. ve 5. maddeleri daha kapsamlı bulmaktadır. Buna göre psikoloji, insanın insanlarla, dış çevresiyle, kendi kendisiyle, insan gruplarının başka insan gruplarıyla olan ilişkilerini incelemektedir. Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 2-3.

24. Dipnot: Wilhelm Wundt, dünyanın ilk psikoloji laboratuvarını 1879 tarihinde kurmasıyla psikolojinin ayrı bir çalışma alanı olduğunun ilk işareti olarak görülmüştür. Pek çok psikoloji düşünce ekollerine kapı aralanmıştır. Her bir ekol, eski sistemde eksik ve yetersiz gördüklerini gidermek amacıyla yeni çalışmalar, açıklamalar ve stratejiler geliştirmiştir. Dolayısıyla her bir ekol, sistemli bir ilerleyişi ortaya koymuştur. Duane P. Schultz- Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27- 58. Bu ekol/yaklaşımlar, birbirlerini dışlamadığı gibi daha çok karmaşık olarak görülen bir sorunun farklı yönleri üzerinde yoğunlaşan yaklaşımlardır. Pek çok psikoloji çalışmalarında da eklektik bakış açısı yeğlenmektedir. Çünkü psikolojide doğru veya yanlış yaklaşım diye bir şeyden söz edilmemektedir. Atkinson- Atkinson- Hilgard, *a.g.e.*, s. 5. 1879 da Wilhelm Wundt’un kurduğu psikoloji laboratuvarındaki çalışmalara göre temel problem, zihin olarak görülmüştür. *Yapısalcılar* denilen bu grup, bilinç olaylarını çözümlenmek, zihnin yapısını araştırmak için iç gözlem metodunu kullanmışlardır. Ali Köse- Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 10. *Yapısalcılık*, insan zihninin yapısını, onun duyu gibi özelliklerini inceleyerek anlamaya çalışmaktır. Richard, J. Gerrig- Philip G. Zimbardo, *Psikolojiye Giriş, Psikoloji ve Yaşam*, Çev. Gamze Sart, Nobel Yayınları, Ankara, 2012, s. 7. William James ve John Dewey, materyalizmle beraber idealizmi reddeden bir teori geliştirmişler, insan biliş ve davranışlarının anlaşılmasına yardımcı olacak *İşlevselcilik* olarak adlandırılacak bir yaklaşım getirmişlerdir. İşlevselciliğe göre insanın davranışlarını kontrol etmesinde zihnî yetenek önemlidir. Bununla beraber James ve Dewey; biyolojik ve fizyolojik kavramlarını deneysel araştırmalar için kullanmışlardır. James; 19. yüzyılda kullanılan içgözlem, deneysel psikoloji ve fizyolojik psikoloji yöntemlerinin üçünü de kullanarak psikoloji teorisini geliştirmeye çalışmıştır. James, insan bilincinin fiziki maddelerin herhangi bir çeşidiyle özdeşleşemeyeceğini, çünkü düşüncelerin maddî olmadığı fikrini ileri sürmüştür. James, tüm bilginin tecrübeden kaynaklandığına inanmıştır. Bunların yanında James; insan zihnini, insanın kişisel bilinç

ırmağı olduğunu, canlı ve gelişen bir şey olduğunu düşünmüştür. Bilincin fiziki sinir sistemiyle ilgili olmadığına inanan James, panpsişizm adı verilen bir çeşit metafizik görüşe yönelmiştir. James'in bilinç ırmağı teorisi, panpsişizm yönünde ilerlemiştir. Panpsişizm; maddenin en küçük parçasının dahi canlı bir organizmanın hisleri kadar karmaşık olabileceğini, çok güçlü olmasa da hisleri olabileceğini iddia etmiştir. John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri, (The Pioneers of American Pragmatism)* Çev. Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, s. 71-82. Gustav Fechner, psikofizik yöntemini keşfederek psikolojinin ilk uygulayıcılarından sayılmıştır. Bilinç bilimi araştırmaları E. B. Titchener yönetimindeki bir grupla başlatılmış, bilince dair ipuçları iç gözlem yoluyla tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak yapılan çalışmalar, kullanılan yöntemler neticesinde çok fazla ilerleme kaydedilememiştir. Bu dönemde John Watson'un psikolojinin "doğrulanabilir ve sorgulanabilir" fiilleri inceleyebileceğine yönelik düşünceleri psikologlarca önemli bulunmuş, sonrasında *Davranışçılık* olarak adlandırılan hareketin doğmasını sağlamıştır. Nesnelliği ve bilimselliği ön planda tutan bu ekol, iç gözlemde ihmal edilen konulara eğilmiş, öğrenme ve davranış motivasyonu üzerine pek çok araştırma yapılmasına rağmen "bilinç"i uzun yıllar göz ardı etmiş, hatta bilincin varlığını reddedebilmiştir. Sadece nesnel bilgi kabul edilmiş, mantıksal cevaba yönelik olmayan sorular dışta bırakılmıştır. Bilginin rasyonel olduğuna inanmanın eksik bir düşünce olabileceği veya rasyonel olmayan bir düşüncenin rasyonel hale dönüştürülmesi bilimsel yöntemin de esası olacağı yönündeki çalışmalar modern psikolojiye kapı aralamıştır. Robert E. Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 20-23. Yapısalcılığa karşı olarak doğan bir başka ekol de *Gestalt* psikolojisidir. Almanca Gestalt, "şekil", "örüntü", "biçim" anlamına gelmektedir. Bu ekole göre ruhsal olayların tümüne bakmak gerekmektedir. Çünkü bu ekolün mensupları, yaşantıların bütün ve karmaşık olaylardan meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Gestaltçiler, bir şeyi oluşturan parçalara değil, bütüne bakmaktadırlar. Köse- Ayten, *Din Psikolojisi*, s. 10-12.

53. Dipnot: Von Franz insanın içsel bütünlüğünü sağlama yönelişini yine dağ çamıyla örneklendirmektedir: "O (çam ağacı), gelişirken ne yoluna bir kaya çıkınca kızar ne de böyle engelleri nasıl aşabileceği üzerine planlar yapmakla uğraşır. Sadece sağa mı sola mı büyüyeceğini, dirence karşı zorlayacağını yoksa ondan uzaklaşması mı gerektiğini hissetmeye çalışır. Bu nasıl işleyeceğini, ne yöne gideceğini kimsenin bilemeyeceği saf bir yaratıcı uğraştır. Bu yöneltici dürtüler egodan değil, ruhun bütünlüğünden, self'ten gelir. Biz de bir ağaç gibi kendimizi, bu belli belirsiz, gene de tümüyle egemen olacak kadar güçlü olan güdüye, derinlerden gelen biricik ve yaratıcı gerçekleşme güdüsüne bırakmalıyız. Bu sırada bir başkasını taklit etmek de işe yaramaz; çünkü herkesin yerine getireceği görev, dolduracağı yer kendisindedir, bunu bir başkası bilemez. Gerçi insanoğlunun sorunlarının çoğu birbirinin benzeridir ama asla tıpkısı değildir. Çam ağaçları da birbirlerine çok benzerler, yoksa onları çam olarak adlandıramazdık; ama hiçbirisi öbürünün aynı değildir. Bu aynılık ve farklılık etmenlerinden ötürü bireyleşme sürecindeki varyasyonları özetlemek de olanaksızdır. Gerçek olan herkesin farklı, yalnız kendine özgü biricik bir şey olma zorunluluğu vardır." Von Franz, *Bireyleşme Süreci*, (Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri* içinde), 163-164.

60. Dipnot: Maslow; kendini gerçekleştirme kavramının açıklanabilmesi için öncelikle bu kavramın varlığının kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü Maslow'a göre bu kavramın gerçek olduğuna inanıldığı takdirde insan davranışları bir

anlam ifade edebilecektir. Bu inancı da destekleyen pek çok bilimsel ve klinik çalışmaların varlığından söz eden Maslow; insanın kendini gerçekleştirme adı altında özetlenebilecek bir gelişim eğiliminin bulunduğunu belirtmiştir. Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, 2001, s. 165.

69. Dipnot: William James; mistik tecrübelerin insanda bulunan ve bilinç ırmağı dediği yer ile Tanrı'nın daha derin bilinç ırmağının saçaklarının karışması neticesinde meydana geldiğini düşünmektedir. İnsan bilincinin Tanrı ile birleşmesiyle de inananın dünyayı Tanrı'nın nazarından görmesini sağlamaktadır. James'e göre bu birleşme; insanı Tanrı olmasını sağlamaz ancak insanın tecrübesi Tanrı ile birleşerek genişler, yine de insanda kalır. James; mistik tecrübelerin iyilik ve kötülükle ilgili yeni fikirler üretmesi, özellikle de kötülüklerle savaşıma ve iyilikleri elde tutma yönünde karşı konulmaz bir arzu meydana getirmesi gerektiğini düşünür. Bu istek, inanan insanın davranışlarının olumlu yönde değişmesine olanak sağlar. Çünkü inanan bu görüş çerçevesinde hareket etmeye başlar. Mistik tecrübelerin tamamıyla pasif olması durumunda dahi inananlar üzerinde enerji veren etkileri bulunur. James'e göre bu enerjiyi elde ettiğini düşünen inanan, hayatının daha derin bir anlamı olduğunu ve kendisinin daha değerli olduğunu hissederek mutluluğu artar. Bununla beraber James; *The Varieties of Religious Experience (Dinsel Deneyimlerin Çeşitliliği)* eserinde sağlıklı ve hasta ruh şeklinde bir sınıflama yapmıştır. James, sağlıklı ruhun yalnızca iyiliği gördüğünü, bundan dolayı da her şeyden mutlu olduğunu; hasta ruhun da her şeyde kötülük gördüğünü, yaşamının da bir anlamı olmadığını düşündüğünü belirtmiştir. James; Protestanlık tarihinde bir kısım din adamlarının yaşamlarının bir döneminde çok fazla kötümserliğin etkisinde kaldıklarını, kötümserliği aştıkları dönemin de Tanrı'nın gerçekten varlığına ikna oldukları "ihtida" deneyimiyle sona erdiğini söylemiştir. Fakat bu ihtida deneyimi neticesinde sağlıklı ruh yerine "kutsal" ruh sahibi olurlar. Kutsal bir insanın düşüncesi; dünyada iyiliğin de kötülüğün de mevcut olduğu, iyilikle kötülüğün mücadelesinde de bunlardan birinin galip geleceğidir. Kutsal insan iyilik için mücadele eder ama o ne bir optimist ne de pesimisttir. Kutsal insan; bulunduğu ortamda mevcut durumları geliştirip iyiliklerin çoğalmasına katkı sağlamaya çalışan bir meliorist (iyileştirici) tir. İyileştirici, çabayla iyiliğin kötülüğü ortadan kaldırdığına inanır. James de herkesin iyileştirici olmasını arzular. James'in bu pragmatizmi de insanların iyileştirici olmasına olanak sağlar. Shook, *a.g.e.*, s. 86-89.

82. Dipnot: Pek çok gelenekte fil hikâyesinden söz edilmektedir. Bunlardan biri *Körler ve Fil* adını taşımaktadır: "Ghor kentinin ötesinde, tüm sakinleri kör olan bir kent vardı. Birgün bir padişah maiyetiyle kentin yakınlarına geldi ve çölde ordusuyla kamp kurdu. Kralın savaşta ve halkı korkutmak için kullandığı bir de fili vardı. Fil hakkında bir şeyler öğrenmek için sabırsızlanan bu kör halktan bir grup çılgınca file koştu. Filin şeklinden bile habersiz oldukları için, onun belli bölümlerine dokunarak el yordamıyla bilgi toplamaya giriştiler. Herkes filin bir bölümünü hissedebildiği için bir şeyler öğrendiğini sanıyordu. Kente geri döndüklerinde, gerçeği kendilerinden duymak isteyen meraklı kent halkı çevrelerinde toplandı. Hepsi filin şeklini, nasıl bir şey olduğunu sordu ve kendilerine anlatılanı dinledi. Elleriyle filin kulaklarına dokunan adam "Büyük, kaba saba bir şey, çok da geniş, tıpkı bir halı gibi" dedi. Filin hortumuna dokunan diğeri ise, "Asıl gerçeği ben biliyorum. Düz ve içi boş bir boru gibi, ürkütücü ve yıkıcı", dedi. Filin ayaklarına ve bacaklarına dokunmuş olan diğeri adamsa şunları söyledi: "Güçlü ve sağlam, tıpkı sütun gibi." Her biri, filin birçok organından yalnızca

birini hissedebilmişti. Hepsi üstelik bunu yanlış algılamıştı. Hiçbiri gerçeğin tümünü göremedi. Bilgi, körlerin yoldaşı olamaz. Her biri doğru olmayan bir şeyleri hayal etti. Yaratılmış olanlar, İlahî olan şeyler hakkında bilgi sahibi olamaz. Bu bilimde sıradan akılla alınacak yol yoktur.” Ornstein, *Yeni Bir Psikoloji*, s. 145; Idries Shah, *Tales of the Dervishes*, s. 25-26.

91. Dipnot: Ayverdi, tasavvufun kimde olduğu belli olmayan İlahî bir nükte olarak tanımlamakta ve bir kıssa ile açıklamaktadır: “Tasavvuf edepten başka nedir? Edep de, hoş hâlde de bed hâlde de Hakk’ın nurundan bir tecellî zerresi görmektedir. Tasavvuf ince bir sır, İlahî bir nüktedir ki kimde olduğu belli olmaz. Zâtın birine demişler ki, filan yerdeki filan demirci bir kutuptur, fakat mevkiinden kendisinin haberi yoktur. Bu sözü işiten zat, kalkıp demirciyi aramış bulmuş. Şundan bundan hayli zaman konuşmuşlarsa da ziyaretçi, bu zatta bir fevkalâdelik sezememiş. Nihayet söz, döne dolaşa günahkârlara ve dolayısıyla çekecekleri azaplara intikal edince, o zamana kadar sakın sakın konuşan demirci birden coşarak: Ah, demiş, Allah’ımdan hiçbir şey istemiş değilim; yalnız bir dileğim var. Vücudumu büyütsün büyütsün... O kadar ki bu koskoca vücutla cehennemi doldurayım da oraya benden başka kimse giresin! Ne esaslı bir feragat ve insaniyet sevgisi... Muhakkak ki herkesten beklenen bu derece geniş ve hasbi bir insanlık olamaz. Esasen kitabı, mektebi olmayan insanlık ilminin hocası, sevk ve idare kendi fermanında olan vecddir ki o kimse ihtiyarını bir aşk buyruğuna teslim etmişse, irade ve tasarruf, o buyruk sahibinindir artık.” Ayverdi, *Mülakatlar*, s. 52.

94. Dipnot: Feridüddîn Attar, nefsin halleri, kesret ve vahdetin müşahedesi gibi makam ve halleri bir öykü şeklinde verilmektedir. Bu öykü Ebu’l-Alâ Afîfî’nin özetlediği ve yorumladığı şekliyle şöyledir: “Kuşlar Çin semasında uçarken kendisinden düşünden bir tüyünden yaratıldıkları kralları Simurg’a ulaşmak istemektedirler. Kuşlar, hüthütün irşadından sonra, meşakkatli bir yolculuk için gereken hazırlıkları tedarik ederler. Sonra, Attar’ın ‘taleb, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret, fakr-gına vadileri’ diye isimlendirdiği, yedi vadiye dalarlar. Kuşların bazıları seferin zorluk ve tehlikeleri karşısında geriye dönerken, bir kısmı da gayelerine ulaşmadan helak olurlar. Kalanlar ise gevşeklik göstermeden ciddiyetle devam ederler. Arzular onları engelleyemez, karşılaştıkları korkular iradelerini kırmaz. Böylece, ‘fakr ve gına vadisi’ olan son vadiye ulaşırlar. Fakat oraya yalnızca yolculuğun sıkıntı ve tehlikelerine göğüs geren otuz kuş ulaşabilmiştir. Simurg’un huzurunda benlikleri silinir, krallarıyla aralarındaki perdeler kalkar. Simurg’a baktıklarında, kendisinde otuz kuş müşahede ederler. Böylece çokluğu (kesret) birlikte (vahdet) müşahede ettiler. Kendilerine baktıklarında ise yalnızca Simurg’u görürler. Bundan hayrete düşerler ve sebebini araştırdıklarında kendilerine şöyle denir: ‘Bu mertebe bir aynadır. Ona ulaşan, sadece kendisini görür. Otuz kuş olarak geldiniz ve otuz kuş (simurg) gördünüz.’ Kuşlar beşeri nefislerdir, simurg Hak’tır; vadiler ise Sûfî yolun makamlarıdır. Kuşların yolculuğu mânevî vadilerde gerçekleşen ‘batını bir sefer’den ibaretti. Orada nefsin garip ve acı hallerini, karanlık ve nurunu, bu dünyaya ve Allah sevgisine taalluk eden durumlarını müşahede ettiler. Son vadiye ulaştıklarında ise, saflaşp temizlendikleri için perdeler kalktı. Artık karşılarında üzerinde Cemal-i İlahî’nin yansıdığı bir ayna vardı. Aynaya baktıklarında, aslında kendi zatlarından başka bir şey olmayan matlubları simurg’u görmüşlerdi.” Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, 39-40; Ebu’l Alâ Afîfî, *a.g.e.*, s. 119-120.

131. Dipnot: Allah’a yönelen onun rızasını kazanmak isteyen insan, on esasa göre hareket ederse amacına ulaşabilir. Bunlar 1. *Tevbe*: Kulun, kendi isteğine bağlı

olarak Allah'a yönelmesidir. Çünkü günah Allah ile kul arasında bir engel oluşturmaktadır. Bu engelin aşılması için günahlardan uzak durmak, kalbin meylettiği işlerden dahi uzak durmak gerekmektedir. 2. *Zühd*: Dünyada insana hoş gelen, küçük veya büyük her şeyden uzak durmaya çalışmaktır. 3. *Tevekkül*: Allah'a güvenerek bütün tedbirlerden ve sebeplerden uzak kalmaya çalışmaktır. 4. *Kanaat*: Hayatta kalmak için gereken ihtiyaçların dışında kalan nefsi arzu ve isteklerden uzak kalmaktır. Bununla beraber biyolojik ihtiyaçları ancak hayatta kalabilecek düzeyde tutmaktır. 5. *Uzlet*: İnsanlarla bir arada yaşamamaya gayret etmek ve inzivayı tercih etmektir. Ayrıca uzlet, insanın her türlü kötü özelliklerinin terbiye edilmesine yardımcı olmaktadır. 6. *Zikir*: Allah'tan başka her şeyi unutup sadece Allah'ı zikretmek demektir. 7. *Teveccüh*: Herhangi bir varlıktan veya şeylerden tamamıyla yüz çevirerek sadece Allah'a yönelmektir. 8. *Sabır*: Nefsin hoşlandığı her şeyle mücadele ederek ondan uzak kalmaya gayret etmektir. 9. *Murakabe*: İnsanın bütün kuvvet ve hareketi bir tarafa bırakması; Allah'ın her şeye gücü yeten ve her şeyi değiştiren olduğunu murakabe etmesidir. 10. *Rıza*: Allah'ın hiçbir ezeli hükmüne karşı gelmeden her işi O'nun ebedî tedbirine havale edip Allah'ın rızasına ulaşmaya çalışmak demektir. Necmüddin Kübra, *a.g.e.*, s. 44-68. Bu tasavvufi kavramlarla ilgili *Kur'an*'da geçen pek çok ayet bulunmaktadır. Bazıları şunlardır: Sabır: "Sizin yanınızdaki tükenir, Allah katında olan ise kalıcıdır. Elbette sabredenlere, yapmakta olduklarının en güzeliyle mükâfatlarını vereceğiz." (Nahl, 16/96); Riyâzet-Mücahede: "Şüphesiz Allah, inanıp sâlih ameller işleyenleri, içinden ırmaklar akan cennetlere koyacaklardır. İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler. Onların kalacakları yer ateştir." (Muhammed, 47/12); Tefekkür: "Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzere yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. "Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın, seni eksikliklerden uzak tutarız. Bizi ateş azabından koru" derler." (Al-i İmran, 3/191); Tevekkül: "Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et. O'nu her türlü övgüyle yücelterek tesbih et. Kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olarak O yeter!" (Furkan, 25/58); Zikir: "Onlar, inananlar ve kalpleri Allah'ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur." (Râd, 13/28). kuran.diyadin.gov.tr; Konuyla ilgili diğer ayetler için bkz. Tekeli, *a.g.e.*, s. 41-54.

136. Dipnot: "Zikr"ın, İbn Arabî'ye göre, Allah'ı yalnızca dille ve kalple zikretmek olmadığı ve bu kelimenin, daha çok, Allah Teâlâ'da ifnâ-i vücûd etmek anlamında olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bu anlamda zikir, bir hâl ehlinin tüm varlığından geride hiçbir şey kalmayıp Allah'da yok olacak şekilde bütün maddî ve mânevi güçlerini Allah'da teksif ettiği rûhânî bir hâldir. Böyle bir hâl ehli, eğer bu hâle erişirse, bu takdirde (*zihnini bu türlü bir noktaya teksif eden*) süje (*özne*) ile (*üzerine zihnini teksif etmiş olduğu*) obje (*nesne*) arasındaki fark doğal olarak kaybolur ve aslen Hakk ile birlik hâlinin keşfine erişir. Bir kimsenin, varlığının tümüyle işe girişmeksizin yalnızca dil ve kalp ile Hakk'ı zikretmesini esas alan mûtad zikir ise bu deneyimin en alt düzeyini temsil eder. Ehlullahda zikrin bu en yüksek mertebesi vuku bulduğu zaman İnsân'ın kemâli de tümüyle gerçekleşir ve o, bu âlemde diğer bütün mahlûkattan ve hatta meleklerden de daha yüksek bir mevki işgâl eder. Hiç şüphesiz bütün mahlûkat kendi *zikir* mertebesine göre Allah Teâlâ'ya hamd ü senâda bulunur ama mahlûkattan, O'nunla tevâhidin zirvesine çıkabilen ancak insândır." İzutsu, *a.g.e.*, s. 330.

144. Dipnot: Tasavvuftaki insan-ı kâmil ile Nietzsche'nin yücelttiği hatta Yaraticının yerine konumlandığı “üst insan” şöyle karşılaştırılmaktadır: “Nietzsche’de ele alınan insan pek merhametten, pek acımdan, pek aczini idrak etmekten söz etmiyor. Tam tersine, gerektiğinde kudretin tam sahibi olacak şekilde dünyayı yeniden doğuran bir insan modeli çiziyor. Fakat asıl önemlisi biraz evvel etik anlamda gündeme getirilmesinde fevkalade yarar gördüğümüz bir konu üzerinde de şunu söylüyor. “Ancak bu üst-insan değerleri yaratacaktır.”yani güç istencine bağlı bir dinamizm çerçevesinde, bu üst-insan yeni değerleri meydana getirecektir. Ne olmuştur? Tanrı tahtından indirilmiş ve yerine insan oturmuştur. Bu üst-insan ideali, bu üst-insanda kendini bulma, bu üst insana yönelme, aynı manada kendisini fark eden diğer insanlar için de bir gaye konumuna geçecektir. Tasavvufun insan-ı kâmil bu noktada Nietzsche’den ayrılıyor. Çünkü Nietzsche’nin ilâhlık yarışına soktuğu o insanın değil, ancak Tanrı karşısında aczini idrâk eden bir insanın insan-ı kâmil olduğunu fark ediyorsunuz. Kendi içinde tamlığa ulaşmış bir insanı değil, nefsin girdaplarından kurtularak, yine kendini aşkın bir varlığa doğru aşmak suretiyle tamlığa yönelmiş bir insanı, insan-ı kâmil açısından düşünüyorsunuz. Kendisinden de ötede bir idealin, onu kendinden hareketle yüceltircesine var olması lâzım gelir ki, insan, egosunun esiri olmaksızın, aslolan temel değerlere yönelebilirsin ya da bu değerlerden pay almak suretiyle kendini insanîyet makamında var kılabilirsin”.Gürsoy, *Etik ve Tasavvuf*, s. 103-104.

325. Dipnot: Rifâiyye tarikatı, İslam dünyasının ilk tarikatlarından biridir. Tarikatın erkân ve esasını belirleyen Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) olduğundan tarikatın adı da Rifâiyye veya Ahmediyye olarak adlandırılmıştır. Kurulduğu bölge olarak bilinen Batâih isminden dolayı da bir süre Batâihiyye olarak adlandırılrsa da Rifâiyye ismi yaygın olarak kullanılmıştır. Türkiye’de de tarikat, Rûfâiyye olarak da söylenmektedir. Mustafa Tahralı, *Rifâiyye Maddesi*, TDVİA, C. 35, 2008, s. 99. Ahmed er- Rifâî'nin soyu Hz. Muhammed’e dayanmaktadır. Hz. Muhammed’in torunlarından olan Hz. Hasan’ın soyundan gelenler “Şerif”, Hz. Hüseyin’in soyundan gelenler de “Seyyid” olarak adlandırılmaktadır. Ahmed er- Rifâî'nin anne ve babasının soyları her ikisine de dayandığından Ahmed er- Rifâî, hem “Şerif” hem de “Seyyid” adını taşımaktadır. “Seyyid Ahmed er- Rifâî” adıyla beraber “Ebu’l-Abbas Ahmed bin Ali er Rifai el-Hüseyini el-Haseni” olarak da anılmaktadır. Can Ceylan, *21. Yüzyıl Türkiye’sinde Tarikat Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı: Rifâî Şeyhi Kenan Rifâî’nin Günümüzdeki Takipçilerinin Sanatsal, Kültürel ve Siyasî Faaliyet ve Tavırları*, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2014, s. 65; Hayri Kaplan, “Kevser’in Kollarından: Seyyid Ahmed Er-Rifai” *Keşkül Dergisi*, 2013 Güz, Sayı, 23, s. 7. Ahmed er- Rifâî, bazı yazarlara göre miladi 1106, bazılarına göre de 1118’de Basra bölgesinde Hasan köyünde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta babasını kaybettiğinden dayısı tarafından yetiştirilmiştir. Dayısı, Seyyid Ahmed’i Şâfiî âlimlerinden Ebû'l-Fadl Ali el-Vâsîfî’den ders aldırılmıştır. Yirmi yedi yaşındayken eğitimini tamamlayarak aynı âlimden icazet almıştır. İz, *Tasavvuf*, s. 189. Ahmed er-Rifâî dayısı Mansûr el-Batâihî’den de ders alan aynı zamanda onun vefatıyla kalabalık bir mürid devralarak on ikinci yüzyılda ortaya çıkan tarikatlar arasında teşkilatlanan ilk tarikat olduğu söylenebilir. Tahralı, *Rifâiyye Maddesi*, s. 99-100. Rifâî tarikatının büyük tarikatlardan sayılmasında Ahmed er-Rifâî'nin bir kerametinin olduğu söylenmektedir. Bu keramet şöyle anlatılmaktadır: “Ahmed er-Rifâî, hicri 555 senesinde hacca gitmiştir. Hac dönüşü Medine’de Ravza-yı Mutahhara’yı Yani Hz. Muhammed’in kabrini ziyaret etmiştir. Ahmed er-Rifâî, Hz. Muhammed’in kabri önünde şöyle seslenmiştir: “Esselamü Aleyke

ya Ceddi” (Selam olsun, ey dedem!). Hz. Muhammed’in kabrinden de, “Aleyküm Selam Ya Veledi” (Sana da selam olsun, ey oğlum!) cevabı duyulmuştur. O sırada orada bulunan bütün ziyaretçiler bu sesi işitmişlerdir. Bunun üzerine vecde gelen Ahmed er-Rifâî, titreyerek diz çöküp şöyle dua etmiştir: “Uzakta iken ruhumu gönderiyordum. Bana vekâleten toprağını öpüyordu, şimdi ise huzurundayım şu mübarek elini uzatıver de dudaklarım onunla haz duysun”. Bunun üzerine Hz. Muhammed’in eli, kabrinden dışarıya uzanmış ve bütün ziyaretçilerin gözleri önünde Ahmed er-Rifâî bu eli öpmüştür. Bu hadiseye şahid olanlar arasında devrin tanınmış sûfilere de vardır. Çağdaşı Abdülkadir Geylani, Ahmed er-Rifâî için: “Sahabe-i Kiram, müçtehidinden mada tabakat-ı evliyadan hiç kimse, Ahmed er-Rifâî’nin makamına vasıl olamamıştır.” şeklinde anlatılmaktadır. Ceylan, *a.g.t.*, s. 66; Ahmed er-Rifâî’nin biyografisini kaleme alan yazarlar pek çok şahit ismi sıralayarak bu menkıbeyi mütevatir bir haber biçiminde ele alırlar. Rifâî şeyhlerinden Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî de bu menkıbe ile alakalı yazdığı *el-Kenzü’l-mutalsem fî meddi yedi’n Nebî li-veledihi’l-gavş er-Rifâ’î* eserinde bu menkıbeyi ele alan pek çok eser ve yazarlardan alıntılar yapmıştır. Ahmed er-Rifâî’ye saygı ve bağlılık nedeniyle menkıbenin mütevatir haber gösterilme gayreti gösterilse de, Ahmed er-Rifâî prensip olarak keramete önem vermemiştir. Ahmed er-Rifâî, bir rahatsızlık sonucunda 23 Eylül 1182 vefat etmiştir. Türbesi de Bağdat’ın güneyinde Vasıt yakınlarındadır. Mustafa Tahralı, *Ahmed er-Rifâî*, TDVİA, C. 02, 1989, s. 127-128. Ahmed er-Rifâî’nin iki hitabe, kasidelerden oluşmuş bir divân, bazı durumlara yönelik söylemiş olduğu nasihatlar, dua, vird ve hizibleri içeren bir mecmuadan oluşan eserleri bulunmaktadır. İz, *Tasavvuf*, s. 189. Tarikat, on üç ve on dördüncü yüzyılda aktif faaliyet göstermekte, on üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren de Anadolu’da Rifâîliğin izlerine rastlanmaktadır. Konya’ya gelen Rifâî dervişlerinin burada âyin yaptıkları bilinmektedir. Bkz. Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 549; Ömer Tuğrul İnançer, *Rifâîlik-Rifâîlikte Zikir Usulü ve Musiki*, Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi, VII, 329. Yaptıkları ayinlerle halkın ilgisini çektikleri de bilinmektedir. Mevlânâ’nın yaşadığı döneme denk gelen bu âyinlerden Rifâîliğin Mevlevilik ile ilgisi olduğu izlenimi oluşmaktadır. Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, s. 547-548; Ekrem Işın, *Rifâîlik*, Dünden Bugüne İslam Ansiklopedisi, VII, 326. Rifâîlik, on sekizinci yüzyılın sonları ile on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İstanbul’da İzzeddin Ahmed-es Sayyâd’ı dayandırılarak *Sayyâdilik*, *Mârifîlik* ve *Ulvânîlik* kolları yoluyla tanınmıştır. Tarikatın faaliyetleri, on altıncı yüzyılın sonlarında Rifâî şeyhleri tarafından sürdürülse de asıl tanınma ve yaygınlaşması on sekizinci yüzyılda Rifâî Âsitânesinin kurulmasıyla olmuştur. Rifâîliği İstanbul’a getiren aynı zamanda tarikatı şehirde teşkilatlandıran da Mehmed Hadîdî olmuştur. Selami Şimşek, “Son Dönem Rifâî Şeyhlerinden Edirneli Kabûlî Mustafa Efendi’nin Risâle-i Tasavvuf Adlı Eseri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7, s. 237-238. (s. 237-266); Işın, *Rifâîlik*, s. 325-326. Bu yüzyılda İstanbul’daki altı büyük tarikattan birinin de Rifâîyye tarikatının olduğu belirtilmektedir. Tahralı, *Rifâîyye Maddesi*, s. 100; D’Ohsson, *Tableau general*, IV, 661-662. On dokuzuncu yüz yılın sonları yirminci yüzyılın başlarında ise II. Abdülhamid’in yakınında Ebü’l-Hüdâ es-Sayyâdî isminde tarikat ve soy olarak Rifâî-Sayyâdî olan şeyhin nakîbüleşraf olarak bulunması tarikatın bu dönemde Osmanlı topraklarında aktif olduğunun göstergesi olarak da görülmektedir. İstanbul’da on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kırkın üzerinde Rifâî tekkesi bulunmaktadır. Tahralı, *Rifâîyye Maddesi*, s. 100; O. Depont- X. Coppolani, *Les confreries religieuses musulmanes* (nşr. M. J. Cambon) Paris, 1987, s. 328-329. Aynı yüzyılda Endonezya’dan

Hindistan'a Afrika'dan Balkanlara, İslam dünyasının neredeyse tamamına yayılmış olan Rifâiyye tarikatı, yaşadığımız çağda Mısır, Suriye, Yemen, Irak ve Türkiye'de varlığını muhafaza etmektedir. Tahralı, *Rifâiyye Maddesi*, s. 100; Mustafa Tahralı, *Ahmad al-Rifâî, sa vie, son oeuvre et sa tariqua*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sorbonne Nouvelle Paris, 1973, s. 335-336. Rifâiyye tarikatının pek çok kolu olduğu görülmektedir. Tarikatının kollarından bazıları şunlardır: Sayyadiyye, Kayyaliyye, Haririyye, Nuriyye, İzziyye, Fenariyye, Burhaniyye, Fazliyye, Cündeliyye, Cemiliyye, Diriniyye, Ataiyye, Sebsebiyye, İmadiyye, Katnaniyye, Vasitiyye, Cebertiyye, Aclaniyye, Ma'rifiyye, Ulvaniyye. Ceylan, *a.g.t.*, s. 67. Tarikatın esasları ise şunlardır: "1. Cenab-ı Hakk'ın emrini yerine getirmek, nehyinden kaçınmak, 2. Şeriat ve tarikata ters düşen şeylerden sakınmak, 3. Dininde ve ahdinde muhkem durmak, 4. Şeriat ve tarikata lazım olan şeyleri öğrenmek ve onları uygulamak, 5. Kişilerin ayıp ve kusurlarını öğrenmemek, 6. Muhtaç olanlara insaf ve merhamet etmek, 7. Yaramaz ve çirkin huyları terk etmek, 8. Şeyhinin nasihatını kabul etmek." Kara, *Dervişin Hayatı Süfînin Kelâmı*, s. 73.

336. Dipnot: "(...) İşte ben de içimi sulayan rahmetin yer yer ve zaman zaman taşmasına mâni olamıyorum. Bütün bir kış, yapraksız çiçeksiz kupkuru dallarıyla kış mevsiminin cefasına tahammül eden ağacı, zamanı gelince taze filizleri, çiçek ve yapraklarıyla coşturan kudretin, bizdeki şu tasarrufuna da kim karşı koyabilir? Mademki susamıyorum, şu halde sesimin akis yapmasını neden yadırgıyorum? Acaba tövbe etsem, içimi değil, hikâyemi söylemeye iyiden iyiye karar versem, nasıl olur? Fakat sevgiliden kaçılan her adımla ona biraz daha yaklaşılan hengâmeli anlar, Nasuh'lara bile tövbesini bozdurmaz mı? Düşünüyorum. Düşünmek, biraz da yaşamak olduğu için, bir tefekkür zincirini tâkip ederek bu defa kat'î olarak hikâyeme geçiyorum işte. Kafilemiz Medine'den Şam'a gitmek için Filistin çölünün ilk merhalesinden ayrılıyor. Günlerce kum ummanlarını sükûn ve sabırla geçen kervan, nihayet bir şehir harabesine varıyor. Öyle bir harabe ki vaktiyle mesken olarak oyulan kayalar ve binalar, hayret verici bir dehşetle devrilmiş. Bu alt üst olmuş şehir harabesine yaklaştığımız zaman, çölü bir can damarı gibi baştanbaşa kesen kafiide gürültüler başlıyor ve develerin kumlarda sürüklenen ayak sesleri duyulmaz oluyor. Devecilerin bağrısları ve mümkün olan her gürültüyü yapmaları, birçok kimselerde olduğu gibi, bende de hayret ve alâka uyandırıyor. Fakat ancak sesler durup bu acayip yerden uzaklaştığımız zaman işin mâhiyetini deveciden sorabiliyordum. Yüzünün keskin hatlarına büsbütün celâdet ve heybet veren bir inanışla anlatmaya başlıyor: Buraya Batnûlgul derler. Sâlih Peygamber'in devesinin kaybolduğu yerdir. Develer buradan geçerken sarhoş olur, kendilerinden geçerler. Şayet biz daha evvelden davranmaz da onları kendi hallerine bırakırsak çöker ve bir daha da kalkamazlar. Onun için kervan buradan geçerken gürültüler, seslerle develerimizi kendilerine getirir ve çökmeye bırakmayız. Sus artık deveci... Yarama bundan fazla dokunma! Benim de çökmekten korktuğum bir yer var. Ama adı Batnûlgul değilmiş, ne çıkar? Bu yer ki develere efsun okuyor, zebun ve mest ediyor, ben de aynı tehlikenin tehdit ettiği yerde bir kere yüz üstü düşersem bir daha kalkamamaktan korkuyorum. Söyle bana, varlığım devesini çökmekten kim kurtaracak? Ya beni bu diyardan geçirmesinler yahut da oranın büyüüne tutulmadan, saçımdan, yenimden, eteğimden tutup sürüklensinler. Zaten o efsunlu diyara ayak basıp da yeni yakası yırtılmayan, varlığı parça parça olmayan kim vardır? Rabbim azametini görmek için bana varlığımı iade et! Sana tapmak zevkine kanmak için beni o büyülü diyardan geçerken kendime bırakma! Biliyorum; oradan geçmemek kâbil değil. Bunu senden

boşuna istedim; fakat hiç olmazsa beni çökmeye bırakma! Sana tapmak için bana vücut lâzım, varlık lâzım! Müşrik, müşrik! Diyen sesin o kadar tahammül yakıcı ki, işte ben bu sesi doya doya dinlemek için şirk işliyor, vücut, varlık istiyorum. Rabbim bana varlık ver ki onu sana iâde edeyim. Sen bana ver ki ben de sana geri vereyim. Bilmem, cihanda bundan güzel alış veriş yoktur, diyen sâde ben miyim? Başımı kaldırdığım zaman Mecbûre'nin yüzü tatlı bir rehâvetle büsbütün çocuklaşmış, durulmuştu. Sımsıkı kapalı duran dudaklarının bir köşesine belli belirsiz bir tebessüm sıkıştırarak yorgun ve uyuşuk yüzüme baktı: Bu hikâye değil ki... dedi ve gözlerini örttü. Odama döndüğüm zaman, onun uçuk tebessümündeki mananın, bir hoşnutsuzluk mu, yoksa mestâne bir zevk mi olduğunu saatlerce düşündüm” (YNG, s. 304-307).

352. Dipnot: “(...) Sıkıyor, eziyor ve bu kıvrık saçlı başı yerden yere vuruyor, az evvel sırttan bu yüz morarıp boğulma alâmetleri gösterdikçe seviniyor, susuzluğunu kanla gideren bir esâtir kahramanı gibi, intikam zevkini her zerresiyle içiyordu. Nihayet elli defa kuvvetlenmiş bâzûları altında bir kedi yavrusu kadar çelimsiz kalan rakîbi ölünce, başından damlayan terleri silerek doğruldu; ammâ keşke hiç kalkmasa, keşke iki kat direğe bağlanmış bir kürek mahkûmu gibi bütün ömrünce yüzü yere baksaydı. Zira karşısında kuvvetlenmiş bâzûlarının gücünü bekleyen yüzlerce Abdullah daha vardı. İşte o zaman çılgın bir tehevürle gelişi güzel bunların üstüne atıldı. Bereket odanın bütün eşyası, duvardaki levhalara, başının yumuşak yastıklarına kadar kama, kılıç, kargı, tüfek olmuştu. Bunlardan birini rastgele çekiyor ve rastgele bir başa bir kola bir gövdeye indiriyordu. Ammâ bu ne boş bir savaş ne işe yaramaz bir cenk idi. Ölenler tekrar diriliyor, kopan kollar tekrar yapışıyor, kesilen bacaklar yeniden birleşiyor, akan kanlar, sanki yeşillik bereketi veren bahar yağmuru gibi yeni bir düşman daha doğuruyor ve Hâlis Efendi hamlelerinden yorgunluklarından hiç ammâ hiçbir şey kazanamıyordu. İşte o zaman, intikam ve zafer ihtirâsına zammolan yeni ve tadını bilmediği bir hiddetin girdâbına düştü. İsyan ediyordu. Artık Allah'a karşı geliyordu. Kendisi ona ne yapmıştı? Kırkını geçmiş bir âşık, genç ve kuvvetli tek rakiple bile baş edemezken, neydi bir zavallıyı yenemeyeceği bir ordunun karşısına çıkarmak? İlâhî adâlet, merhamet nerede kalmıştı? Hayır ortada âdil bir Allah olsa bu haksızlığa râzı olmazdı. Ona inananların hakkı vardı. İşte artık onu tanımıyor, saymıyor, korkmuyordu. Korktuğu bir şey varsa, o da şu beyaz dişlerini göstererek gülüp kendisiyle alay eden düşmanlardı. Onları ortadan kaldırmayı düşünmeli, onlara meydan okumalıydı. Yeni ve daha korkunç bir mücâdeleye giren imam, ağzının iki tarafından taşan köpükler ve insan sesine benzemeyen çığlıklar ve feryatlar arasında kelleler uçuruyor, gövdeler parçalıyor, vuruyor, kesiyor, öldürüyor ve isyan hırsının vahşî inadıyla da haykırıyordu: Kitaplarım ne işe yaradı? Kıldığım namazlar, tuttuğum oruçlar ne fayda verdi? İşte yine kollarımın kuvvetinden fayda var. Ne tuhaf ki düşmanları onun hamlelerine mukâbele etmeye ona el kaldırmaya bile tenezzül etmez bir istiğnâ gösteriyor, yalnız gülüp alay ediyor, Mesihpaşa İmamı ise artık bir ölüm kasırgası gibi çılgınca esiyor, bir râkibi devirirken, karşısına gelen bir başkasını yenmeye, tepelemeye atılıyor, kırılan bir hançeri atıp bir kama yakalıyor, düşmanının göğsünde kalan bir bıçağın yerine bir tufenge sarılıyor, o zamana kadar tetik çekmemiş parmakları, nişan almamış gözleri, sanki bütün ömrünce silah kullanmışlardan daha maharetle işini başarıyor, fakat yine de düşmanlarını bitirip tüketemiyordu. Zaman geldi ki öldürdüğü kadar çoğalan hayaller, küstahlığı ve cüreti en tahammül edilmez hâle getirdi. Gözünün önünde sevdiği kızı göğsüne çekip, öpüyor, şakalaşılıyor, onun artık kendi malı kendi sevgilisi olduğunu açıkça ilân ediyordu. Yok, bu kadarına tahammül edilemezdi. Elini

kana bulaştırması küfrü ve isyanı kadeh kadeh içmesi, hep o sarı örgülü başa sahip olmak için değil miydi? Onu kurtaramadık, ona tasarruf edemedikten sonra bu dünyada işi neydi? Koşup pencereyi açtı. İşte şu karanlık boşluk, tepeden atılacağı şu taşlı, katı toprak onu çağırıyordu. Gece, dipsiz, karanlık bir kuyu gibi ağzını açmış onu bekliyordu. Bir an kendini bahçenin taşları üstünde parçalanmış, kanlar, yaralar içinde farzederek vahşî bir zevkle sevindi ve uzun, ihtiraslı bir boğuşun hiddetiyle çevikleşmiş vücûdu hızla yaylandı ve bu karanlık kuyuya doğru atıldı. Atıldı. Fakat omuzlarına yapışan iki kuvvetli pençe, onu şiddet ve nefretle geriye çekmiş ve odanın ortasına fırlatmıştı. Bu muhakkak Abdullah'tı. Saatlerden beri ettiği eziyete kanmamış olacak ki, babasına ölümü bile çok görmüş, günah sahiplerini cehennemden çıkarıp çıkarıp tekrar ateşe atan bir zebânî gibi, tekrar aynı işkenceleri devam ettirecekti. Fakat ne çare ki şu mâyi gibi yayılıp kaldığı yerden kıpırdayıp mücâdele edecek kudreti kalmamıştı. Artık yapacağı tek iş yalvarmaktı. Ve Mesihpaşa İmamı, oğlunun ayaklarını öpüp kendisiyle uğraşmaması için yalvararak başını kaldırıncaya, hayret ve dehşetle donup kaldı. O da, az evvelki hayallerden boşalmış ortada ne kargı, ne kılıç, ne kelle, ne gövde hiçbir cenk eseri kalmamış yalnız kendisine tepeden bakan bir adam peydâ olmuştu: Tâhir. Marangoz hiç konuşmuyor ve ayaklarının ucunda sürünen imama nefretle, ibretle bakıyordu. Onu ölümden geri çeken elleri, bezginliğin, üzgünlüğün ağırlığıyla sanki omuzlarını da aşağı çekmiş ve bir heykel sessizliği vermişti. Yerde sürünen adam, istiyor ki Tâhir bir şey söylesin... Fakat hayvanlara bile şefkatini avuç avuç dağıtan marangoz, ona hiç de merhamet eder görünmüyor. Fakat Mesihpaşa İmamı ne yapıp yapıp bu heykeli söyletecektir. Hem şu ölüp kurtulamadığı dünyada kendisini Tâhir'den başka anlayacak kim kalmıştır? Bu geceyi ona mutlaka anlatması lazımdır. Misli görülmemiş bir boğuşla başlayan, ihtirasla kızışan ve ölümlle bitirilmek istenen gecenin hikâyesini muhakkak Tâhir dinlemelidir. Mesihpaşa İmamı, düşüp kaldığı yerden bir kere daha başını kaldırıp Tâhir'e bakmak istiyor. Fakat bu defa dünyaya hakikaten gözlerini açan imam, odada henüz doğan güneşin mecalsiz ve cesaretsiz aydınlığından başka bir şey göremiyor. Evet sabah olmuş ve Hâlis Efendi, gece girdiği döşesinde kâbuslarla sabahlamış ve nihayet işte uyanmıştır" (Mİ, s. 243-246).

387. Dipnot: "(...) Daha tuhafı, elinde bir külçe anahtar, meçhul bir kapının önüne oturmuş, bir türlü kilide uymayan bu paslı ve yanlış anahtarlarla o kapıyı kurcalayıp duruyorsun. Açılacak gibi oluyor, fakat açılmıyor değil mi? Hem açılmış olsa bile orada seni kim kılavuzlayacak? Orası, elinde ışığı olmayanlar için karanlıktır. Belki korkulu ve tehlikelidir de. Ben bu diyâra akıllarını dışarıda bırakmadan giren çok kimselerin hazin âkıbetlerinin şahidiyim. Sana şunu da söyleyeyim ki bu kapı, hem bütün kâinâtı içine alacak kadar geniş, hem de bir toz zerresi sığmayacak kadar dardır. Bâhusus senin kervan dolusu kitapların ve her adımda yolunu kesen aklınla ilmin oraya sığmaz. Bu yüklerden kurtulmadıkça oraya giremezsin. Bu kapıdan geçmek için, her şey gibi onları da bir kenara bırakmak lâzımdır. Ben üç çeşit ilim tanıyorum ki bunlardan biri sırf maddîdir, aklımızla öğrenir ve gene akılları çanağını açan beşeriyete saçarız. Diğerî mânevî ilimdir ki o da ancak ehline söylenir. Fakat üçüncüsü ne maddî ne de mânevî olan bilgidir. Buna bir gizli sır, bir cezbe yahut da vecd denebilir ki ancak Mevlâ ile kul arasında kalır. İşte dostum bütün ömrünce kurcaladığın o kapıyı, bu son anahtar açar ve gene seni orada bu delil kılavuzlar. Onun için ilimleriyle benliklerini düşünmeye uğraşanlar, kendilerini unutup, hikmetle Mevlâ'larını düşünenlerin zebûnudur. Âlimin hakîme ihtiyâcı çoktur; ama hakîmin âlime ihtiyacı yoktur. Hakîmin şanı budur ki gönül bahçesini durmadan gezer ve bu geniş bahçeye lâyük olmayan

fazlalıklar bulursa koparır, atar. Kâh tevhit semtini yoklar, tereddüt ve ikilik bulursa çekip çıkarır. Kâh sabır semtine uğrar, şikâyet ve elem bulursa koparır atar. Kâh rızâya girer, gazap ve isyan bulursa ezip çığner. Kâh muhabbeti dolandır. Hak'tan başkasından zevk duyarsa onları yok eder. Hâsılı hakîmin alışverişi hep kendisiyledir; onun için hikmeti, kalbin ve dilin sıhhatinde aramak gerektir. Bu, hislerine türlü illet bulaşmış hastayı bir aşk merheminden başka kim sıhhate getirebilir? Darılma dostum, ben yüreğinde yanığı olmayan kimsenin Allah demesine bile inanmam. Çünkü bunlar kendi ihtiraslarını ilâh düzmüşler ve ona meyletmiş, ona bağlanmışlardır. Yanıklar ise, kendilerini Mevlâ'nın vücudunda yok olmuş gördüklerinden, ellerindeki paslı anahtar külçesini fırlatıp atmış ve vücutsuz vücutlarıyla bu kapıdan kolaylıkla süzülüp girmişlerdir. Fakat benlik kaftanını kapı dışında bırakıp, soyunarak girilen bu âlemde neler olduğunu şuracıkta söyleyecek değilim. Çünkü ben sana faraza ateşin ne demek olduğunu her ne kadar tarif etsem de, şayet ömründe parmağının ucu olsun yanmamışsa bu acıyı anlatmış olamam” (YNG, s. 47-49).

390. Dipnot: Bucke'nin “evrensel bilinçlilik” kavramı, Maslow'da “doruk deneyimler” veya “zirve tecrübe” olarak farklı isimlerle anılmaktadır. Benötesi psikoloji, bilinçlilik durumu, meditasyon, mistik deneyimler, zihin sağlığını ilgilendiren yöntemler, doruk deneyimler gibi konularla ilgilenmektedir. Benötesi deneyim de çoğunlukla psikolojik olarak daha sağlıklı olan insanlar arasında görülme eğiliminde olduğu tartışılmaktadır. Benötesi deneyim, aşağıda belirtilen özelliklerle farklı bilinçlilik durumu olarak tanımlanabilmektedir:“1. Tarif edilemezlik: Tecrübe, anlatılamayacak derecede güçlü ve normaldekenden çok daha farklıdır.2. Akllilik: Yüksek bir duygu ve kavrayış keskinliği.3. Zaman ve mekânın farklı algılanışı. 4. Evrenin bütüncül, entegre yapısının ve insanın bu yapıyla bütünlük oluşturmasının fark edilmesi.5. Evrenin mükemmeliyeti hissini içeren yoğun pozitif duygulanım.” Roger N. Walsh, Duane Elgin, Frances Vaughan, Ken Wilber, *Paradigmalar Çarpışıyor*, (Ed. Roger N. Walsh, Frances Vaughan, *Ego Ötesi* içinde), Çev. Halil Ekşi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001, s. 59; Bucke, *From self to cosmic consciousness*. İn J. white (Ed.), *The highest state of consciousness*. Garden City, New York, Doubleday, 1972; Abraham Maslow, *The farther reaches of human nature*, New York, Viking, 1971.

413. Dipnot: Mehmet Ali Aynî, ruhun kökeninin ne olduğunu sorgularken aynı zamanda aslı İlâhî olan ruhun (psişe) yeryüzündeki durumunu şu şekilde açıklamaktadır: “Acaba Yunanca söylenişi ile bu zavallı Psche (yani ruh), menşesinde ne idi? Geçen bir nefha, orada burada kararsız yürüyen bir tohum, hayattan hayata hicret eden rüzgâr vurgunu bir kuş mu? Bununla beraber milyonlarca sene süren bu dönüşüm ve oluşum sonunda nihayet erişme yeteneği kazanmış ve gökten başka vatan tanımamağa başlamıştır. Eski Yunan şiirlerinde ruhu bazen kanatlı bir böceğe, bazen yer kurduna, bazen de semâvi bir kelebeğe benzetilirdi. Acaba bu kelebek kaç defa kurt ve kaç defa kelebek olmuştu? Ruh bunu hiçbir zaman bilmeyecek, fakat uçmak için kanatları olduğunu hissedip duruyor! O halde aslı İlâhî olan bu ruhun yeryüzü hayatındaki hâli nedir? Bu husus ne kadar az düşünülürse düşünülün, bundan daha garip ve daha feci bir şey düşünülemez. Zira ruh yeryüzünün kesif havası içinde güçlkle daha uyanır uyanmaz, kendisini bedenin kıvrımları ve katları içinde sarılmış bulur. Yaşamayı, teneffüs etmesi, düşünmesi ancak o beden vasıtasıyla mümkün oluyor. Böyle olduğu halde o kendi değildir. Büyüdükçe, kendisinde hafifçe titrek bir nurun, vicdan veya nefis-i nâtika (konuşan ruh) adını verdiği maddî olmayan, görünmeyen bir

şeyin belirdiğini hisseder. Ondan başlayarak insan ruhu bu iki arkadaşının arasında sıkışmış, kıvranmağa başlar. Bazen onu bedeni, yani cismanî kalıbı kendine çeker, o vakit duyulara ve şehvete yenilir, öfke ve kızgınlığın kanlı cümbüş girdaplarına yahut şehvet lezzetlerinin yoğun dumanları içine yuvarlanır. O derece ki, İlâhî arkadaşının derin sükûtundan dehşete kapılır. Bazen bu kutlu arkadaşın davetine uyarak o kadar yüksek mana merdivenlerine çıkar ki, cismanî bineğini unuttur. Fakat bu ceset sonunda ona kendi varlığını zalimce hatırlatır. Bununla beraber içinden gelen ses ona şunu ihtar eder: Onunla o İlâhî arkadaşı arasındaki bağ çözülemez, halbuki cesetle olan bağlantısını ölüm çözecektir”. Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 97-98.

418. Dipnot: “(...) eski ariflerin cevapları esas bakımından birdir. Onların sözüne göre sende kımıldayan ve ruh dediğin şey senin bedeninin esirî bir çiftidir ki, ölümsüz olan kudsî ruhu içine alır. Bu kudsî ruh, kendi zâtî ameliyle, kendine bir ruhanî bir binek imal eder. Pisagor buna ruhun rakik ve narin arabası derdi. Zira bu binek, ölümden sonra kudsî ruhu yerden göğe çıkarmağa memurdur. Bu latif ve nuranî cisim kudsî ruhun bedeni, cismanî zarfı durumundadır. Bedeni diri tutan budur. Bu olmasa beden kalıbı cansız ve hareketsiz kalırdı. İşte can verme hâlinde olanların veya ölmüş bulunanların gözle görülmeleri bu ruhani ve latif kalıpları sayesinde. Yani görülen bunlardır, yoksa kudsî ruhları değildir. Bununla beraber bu görüş içinde gören kimsede özel bir kabiliyet lâzımdır. Bu bakımdan onları herkes göremez. Bu ruhanî zarfların letafet, kudret ve kemâlleri mazrufları olan nefsin sıfatına göre değişir. Yıldız nuru içinde dokunmuş, fakat yerin ve göğün tartılması mümkün olmayan akımları ile dolu ruhların mayası arasında, yerin bütün cisimleri ve tartılması mümkün maddenin bütün halleri arasında bulunan derece ve çeşitlerden ziyade fark ve çeşitler vardır. Bu nuranî zarf, toprak bedenden pek fazla latif ve mükemmel olduğu halde, içinde sakladığı birim, yani kudsî ruh gibi bâki değildir. Geçtiği yerlere göre değişir ve aranır. Kudsî ruh o zarfı kendi şekline ve görünüşüne göre değiştirir ve yeni bir hâle dönüştürür, fakat hiçbir vakit terk etmez. Bununla beraber, ondan azar azar soyundukça, daha esirî giysiler giyinir.” Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 99.

489. Dipnot: Ayverdi, Ashâb-ı Kehf konusunu şöyle anlatmaktadır: “Rivâyete göre, zamanın hükümdarı olan bir putperest, halkını da puta secde etmeye zorlar. Fakat fırsat bulup hükümdarın tazyikinden kaçan yedi kişi, arkalarını bırakmayan köpekleri ile beraber şehirden kaçarak bir mağaraya sığınır. İşte orada, Allah onların üstüne öyle bir uyku hâli verir ki tam üç yüz dokuz sene uyurlar. Güneş mağaralarının sağ tarafından doğar, sol tarafından batar, böylece Ashâb-ı Kehf’i yakmaz. Uyandıkları zaman ise, yalnız bir gün uyuduklarını zannettiklerinden, içlerinden biri, ihtiyaçları için bir şeyler almak üzere şehre gider. Ancak satın almak üzere verdiği paranın üç asır evvele ait olduğu anlaşılınca, insaf sahibi olan yeni hükümdar, bunları görmek üzere etrafındakilerle beraber mağaraya gider. Gencin anlattıklarının doğruluğunu hayretler içinde görür. Yeniden dirilmenin mümkün olduğunu gösteren bu müşahededen sonra Allah, bu imanlı gençleri tekrar ebediyet uykusuna daldırır.” Ayverdi, *Ezelî Dostlar*, s. 257.

527. Dipnot: Merter, meczupluk ve psikoz arasındaki ayrımın nasıl yapılacağına dikkat çekmektedir. Merter’e göre burada birbirinden ayrılması gereken nokta; “cazibe (üst bilinçdışı çekimi) ile cinnet (alt bilinçdışı tesiri)” olması gerekmektedir. Merter, bu ayrımı şöyle sıralamaktadır:

“1. Meczubun düşünce yapısı, şizofrenilerde görüldüğü gibi kaotik ve dağılmış bir hâlde değildir. Bizlere anlaması zor gelse bile, kendi özel mantığı vardır.

2. Duygusal açıdan zaman zaman patlamalar olsa bile, eğer araştırılırsa bunun geçerli bir nedeni bulunur.

3. Mecâzib, dış görünüşü ile çevreyi şoke edebilecek bir tavır takınsa da bu davranış ne beden hijyenini ihmal için ne de gösteriş için yapılır. “Onların” dünyalarında bize önemli gibi görünen bazı kurallar geçersizdir.

4. Uzun bir süre izlendiğinde mecâzib, gerek ders amaçlı gerekse hikmeti bize malum olmayan kerametler gösterebilir. Çevre üzerinde koruyucu ve uyarıcı tasarrufları vardır. “Belasavar” olabilirler.

5. Yaşanan vizyonlar, durugörüler, önseziler, halisünasyon benzeri durumlar genelde ego-sintonik (ego/ben uyumlu) ve kaygısızdır.

6. Mecâzib, hayatını idame ettirmekte zorlanmaz, kimseye aşırı bağımlı değildir, kendi için talep etmez, verilirse alır.

7. Hayret, hayranlık, aşk, üns gibi... hâller, onlarda daha fazla görülür ve psikozlardakine göre daha sabittir.” Merter, *Nefs Psikolojisi*, s. 458-459.

EK. 2: GÖRSELLER



Görsel 1: <http://semraustundag.com/samiha-ayverdi/>



Görsel 2: <http://cins.ankara.edu.tr/kose.html>



Görsel 3: http://kkl.meb.k12.tr/icerikler/egitimde-onusahsiyetler-quotsmiha-ayverdiquot_2926393.html



Görsel 4: <http://www.dertlidolap.com/samiha-ayverdi-eserlerinden-secmeler/>



Görsel 5: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayverdi-samiha>



Görsel 6:
<http://www.ittmt.org/ittmt/wpcontent/uploads/2013/10/sayverdi-1979.jpg>



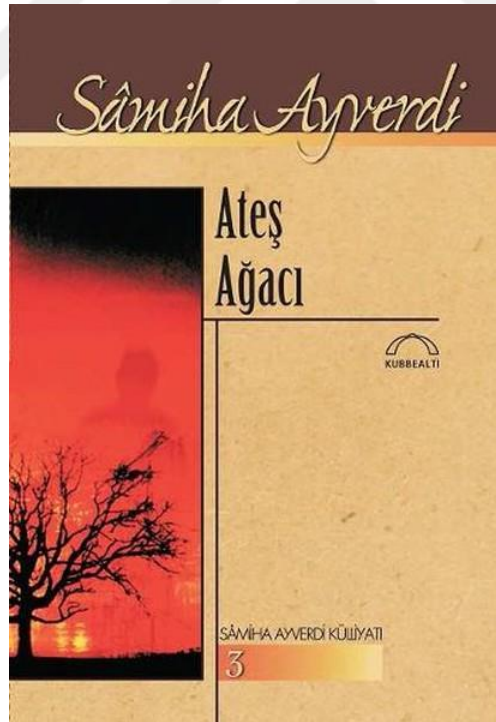
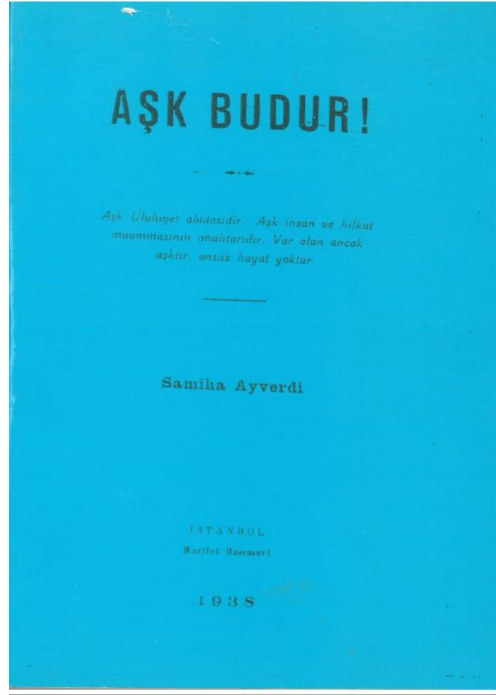
Görsel 7: https://i1.wp.com/www.dertlidolap.com/wp-content/uploads/2009/04/kenan_rifai_samiha_ayverdi.jpg
Sâmiha Ayverdi ve Ken'an Rifâi (Kenan Büyükaksoy)

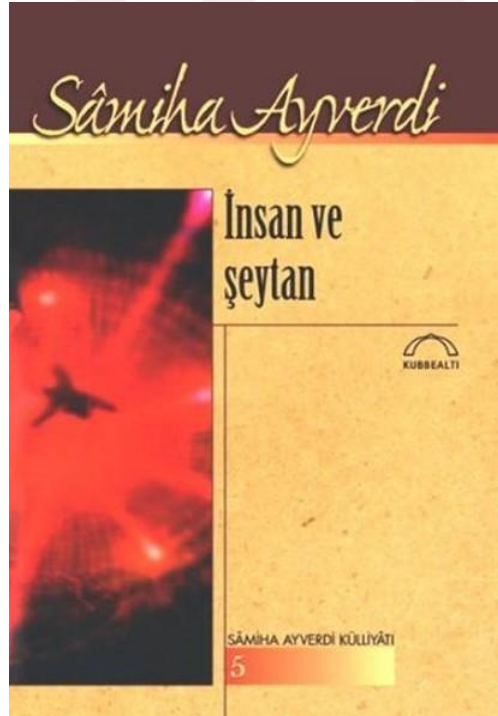
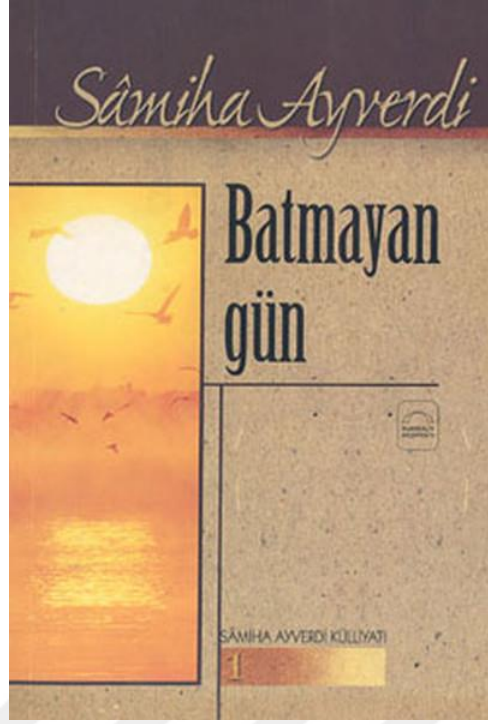


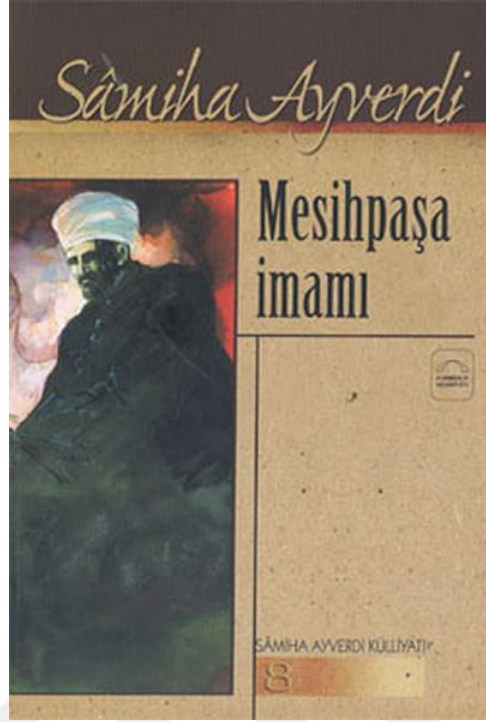
Görsel 8: <https://www.tarihtebugun.org/22631-25-kasim-1905-samiha-ayverdi-dogum-gunu.html>

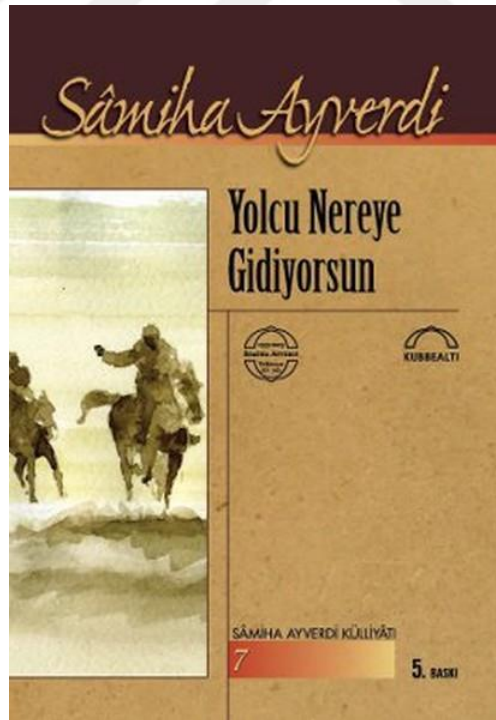
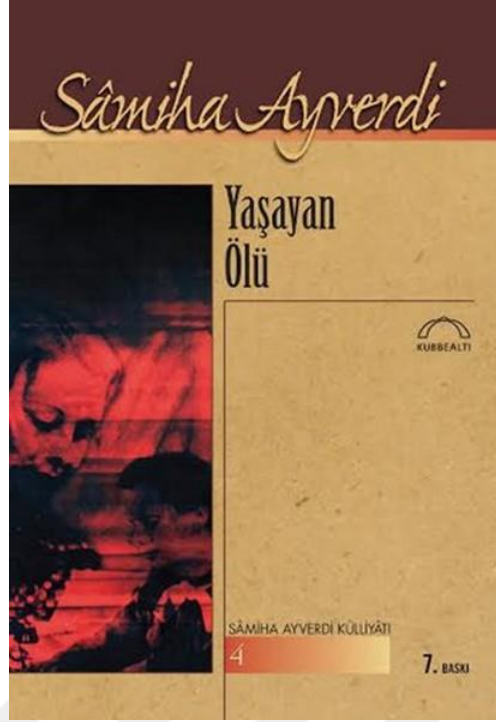


Görsel 9: Ayverdi Enstitüsünden 23.03.2018 tarihinde bu tezin yazarına gönderilen fotoğraf.









536

⁵³⁶Sâmiha Ayverdi'nin kurgu evrenini oluşturan romanları. (Roman görselleri alfabetik sıraya göre dizilmiştir.)

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Yasemin ALPER

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi : Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Yüksek Lisans Öğrenimi : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim
Dalı, Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi : İngilizce (İyi)

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmaları :

1. Makaleler:

1.1. Alper, Yasemin, “Zeki Ömer Defne’ nin Deli Davulcu Adlı Şiirinin Ontolojik Tahlili”, *Çankırı Araştırmaları Dergisi* S. 7, Çankırı / I, 2011, ss. 47-55.

1.2. Alper, Yasemin, “Belgesel Bir Tiyatro: Ilgaz Derbent Şehitleri”, *Çankırı Araştırmalar Dergisi* S. 8, Çankırı / I, 2012, ss. 40-52.

1.3. Alper, Kadir & Alper, Yasemin, “Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi’nin A’mâk-ı Hayâl’inde Robert E. Ornstein’in Sezgi Eğitimi”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 10/4 Winter, 2015, ss. 27-48.

1.4. Alper, Yasemin, “İnci Aral’ın Mor Romanına Psikanalitik Açından Bir Bakış / A Psychoanalytic Overview Of İnci Aral’s Mor Novel”, *TURKISH STUDIES - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Şefik Yaşar Armağanı), Volume 10/12 Summer 2015, ss. 15-38.

1.5. Alper, Yasemin, “Afet Ilgaz’ın Bir Romanı: Çocuklar da Savaştı” /A Novel By Afet Ilgaz: Children Also Fought, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research* Cilt: 8 Sayı: 41 Volume: 8 Issue: 41 Aralık 2015 December 2015 www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581, 2015, ss. 39-52.

1.6. Alper, Yasemin, “Bir Kadın Düşmanında Güzel(lik) ve Yüce(lik)”/ Beauty and Sublimity in Bir Kadın Düşmanı (A Misogynist), *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3311> Number: 43, 2016, ss. 553-568.

1.7. Alper, Yasemin, “Sâmiha Ayverdi’nin Aşk Budur! Romanında İnsanın Tekâmülü ve Dönüşümü: “Bireyleşme, Kendini Gerçekleştirme, Benötesi” / The Development and

Change of Human Beings at Aşk Budur! Novel by Sâmiha Ayverdi: “Individuation, Self-Realization, Transpersonal”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140,(Prof. Dr. Tahsin AktaşArmağanı) Volume 12/7, ANKARA/TURKEY, 2017, ss. 1-40. [Tezden Üretilmiştir]

1.8. Alper, Yasemin, “Batmayan Gün Romanında Benötesi Tasavvurlar”, Transpersonal Imagination in the Novel Batmayan Gün, *Asos Journal Journal of Academic Social Science Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 5, S. 55, Ekim 2017, s. 534-563. [Tezden Üretilmiştir]

1.9. Alper, Yasemin, “Sâmiha Ayverdi’nin Kurgu Evreninde ‘Aşk Budur’ ”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S. 186, Yıl 47/2, Nisan 2018, ss. 53-62.[Tezden Üretilmiştir]

2. Uluslararası Bildiriler:

2.1. Alper, Yasemin Milli Mücadele Döneminde Belgesel Bir Tiyatro Örneği- Milli Mücadelede İstiklal Yolu ve Çankırı Sempozyumu – Çankırı 21- 23 Ekim, 2010.

2.2. Alper, Yasemin (2016). “Yol Düşüncesi’nde Zaman ve Mekânın Yekpâreliği”/ Monolithic Time and Space in Yol Düşüncesi, Uluslararası Türkçe Kongresi, Özet Metin, 2016, Saraybosna-Bosna Hersek / 23-27 Mayıs, 2016.