



PLATON'UN İDEALAR ÂLEMİ, JUNG'IN KOLEKTİF BİLİNÇDİŞİ VE
MEVLÂNÂ'NIN GÖNÜL ÂLEMİ

TAKÎ PÛRNÂMDÂRYÂN*
ÇEV. DR. DENİZ ERÇAVUŞ**

Öz

Dünyanın her yerinde, her dönemde ve kültürde insanlar, varoluşsal doğalarından ve hatta bilişlerinden doğan ortak yetenek ve kabiliyetlere sahiptir. Her ne kadar kültürel, zamansal ve mekânsal ayrılıklar ve farklı şahsi tecrübelerle sahip olsalar da insanların bilişlerinin ve deneyimlerinin büyük bir kısmı genel ve ortaktır. Önemli olan, bu edinimlerin yüzey yapısındaki bu ayrılık ve farklılıkların ve onların derin yapısının neredeyse aynı ve bir diğeri benzeri olmasıdır. Çünkü insanoğlunun kapasite ve yeteneklerinin mahiyetinin, medeniyet ve kültürdeki ayrılığın daha az etkisi nedeniyle daha çok birbirine benzediğini görürüz, nitekim Platon, Sühreverdî, Mevlânâ ve Jung arasında dünyanın yapısı ve insan ruhuyla ilgili derin yapıda birçok benzerlik vardır. Bu benzerlikler, insan yeteneklerinin paylaşımından kaynaklanmaktadır ve yüzey yapıda bir fark varsa kültürel, zamansal ve mekânsal farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Platon'un idealar teorisi, Sühreverdî'nin Misal Âlemi, Zerdüşt'ün manevi ve ruhani suretleri (ferveherler) ve Jung'ın kolektif bilinçdışı (arketip) ile Attâr ve Mevlânâ'nın gizli çeşitlilik "sen"i ya da sonsuz gayb âleminin "ben"i hakkında söyledikleri, derin yapıdaki bu fikirlerin benzerlikleri açıkça gözlemlenebilir.

* PROF. DR. TAKÎ PÛRNÂMDÂRYÂN, Tahran Üniversitesi İnsani İlimler Araştırmaları Merkezi.

** DR. DENİZ ERÇAVUŞ, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü; Dr., *Atatürk University Journal of Faculty of Letters, Department of Language and Literature*, deniz.ercavus@atauni.edu.tr, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9946-5200>.

Anahtar Kelimeler: Yetenek ve kabiliyetlerin ortaklığı, derin yapı, yüzey yapı, İshrakilik düşüncelerinin derin yapıdaki benzerliği, Platon, Zerdüş, Sühreverdî, Mevlânâ, Jung.

ABSTRACT

Human beings everywhere in the world and in every period and culture have common talents and capacities that arise from their existential nature and even their cognition. A large part of human cognitions and experiences are general and common, although cultural and temporal and spatial differences and personal experiences are different." products and their depth of construction are almost the same and similar to each other, because the nature of human capacities and talents due to the less impact of differences in civilization and culture we see more similar to each other, as there are deep similarities between Plato, Suhrawardi, Rumi and Jung about the structure of the world and the human psyche. These similarities are due to the sharing of human talents, and if there is a difference in construction, it is due to cultural, temporal and spatial differences.

Plato's Theory of Ideas, Sohrawardi's Realm of Example, Zoroastrian's moral and spiritual symbols, and Jung's collective unconscious (archetype), and what Attar and Mawlana said about "you" or eternal divine "I" the similarities of these ideas can be clearly observed.

Key words: Commonality of talents and capacities, deep structure, surface structure, the similarity of the thoughts of Ishraqism in the deep structure, Plato, Zoroaster, Suhrawardi, Mawlana, Jung.

چکیده

انسان ها در هر کجای جهان و در هر دوره و فرهنگی استعدادها و ظرفیت هایی مشترک دارند که از ماهیت وجودی و حتی شناخت آنان ناشی می شود. بخشی عظیم از شناخت ها و تجربه های انسان ها عمومی و مشترک است، هر چند اختلاف های فرهنگی و زمانی و مکانی و تجربه های شخصی تفاوت داشته باشد. نکته مهم این جاست که این اختلاف و تفاوت در رو ساخت این فرآورده هاست و ژرف ساخت آن ها تقریباً یک سان و شبیه یک دیگر است، زیرا ماهیت ظرفیت ها و استعدادهای آدمی به سبب تأثیر

کمتر اختلاف تمدن و فرهنگ بیشتر شبیه یک دیگر می بینیم، چنان که میان افلاطون، سهروردی، مولوی و یونگ درباره ساختار جهان و روان آدمی در ژرف ساخت شباهت هایی هست. این شباهت ها ناشی از اشتراک استعدادهای انسانی است و در روی ساخت اگر اختلافی هست، ناشی از اختلاف فرهنگی و زمانی و مکانی است.

با طرح مُثُل افلاطون و صورت مثالی سهروردی و صور معنوی و روحانی زرتشت (فروهرها) و ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ (آرکئوتایپ) و آن چه عطار و مولانا درباره «تُو» گسترده پنهان یا «مَن» ملکوتی بی نهایت مطرح کرده اند، می توان بروشنی شباهت این اندیشه ها را در ژرف ساخت ملاحظه کرد.

کلید واژه ها: اشتراک استعدادها و ظرفیت ها ، ژرف ساخت، روی ساخت، تشابه اندیشه های اشراقی در ژرف ساخت، فلاطون، زرتشت، سهروردی، مولانا، یونگ.

I. HAYATI VE KİŞİLİĞİ

İnsanlar, yaşadıkları dünyanın her yerinde, her dönemde ve her kültürde, insan olma hükmüyle varoluşsal ve ontolojik doğalarından gelen yetenek ve güce sahiptirler. Kültür ve medeniyet ve bilişin sonucu olan doğrudan, dolaylı, genel ve özel deneyimler, yeteneklerin ve zihinsel güçlerin doğasını ve yapısını gerçekleştirir, etkiler ve çeşitlendirir ancak elbette olumsuzlamaz veya ortadan kaldırmazlar, bununla beraber insan varoluşunun geçmişinde ne kadar uzağa gidersek uygarlık ve kültürdeki farklılıkların daha az etkisi nedeniyle bu kabiliyetlerin ve yeteneklerin doğasını o kadar çok benzer görürüz.

Bilişselliği, insan organizmasının çevre ile karşılaşmasının bir sonucu olarak düşünür ve bu bilişin insan zihni üzerindeki etkisini tecrübe kabul edersek insanların fiziksel ve zihinsel yeteneklerinin ve kapasitelerinin ve de çevresel özelliklerinin birçoğunun paylaşılması düşünüldüğünde, insan bilişlerinin ve deneyimlerinin büyük bir bölümünün genel ve ortak olduğunu kabul edebiliriz. Bu bakış açısıyla, insanlar neredeyse birçok özellikte ortak ve benzer bir çevre ile ortak özelliklerinden doğan kapasiteleri ve yetenekleri ile ilgili her ne kadar kültürel, zamansal ve mekânsal farklılıklar ve farklı kişisel deneyimler nedeniyle bu ürünlerin yüzey ya-

pısı farklı görünse de birçok benzer edininin ortaya çıkması gerektiği, onların derin yapısının neredeyse aynı olduğu ve birbirine benzediği sonucu çıkabilir.

Farklı ulusların mitlerinin benzerliği - bilgilerinin ilk tezahürleri ve doğal, manevi ve fiziksel fenomenlerin ilkel açıklaması onların açısındandır - bu perspektiften açıklanabilir.¹ Mitolojide gördüğümüz gibi, yeteneklerin ve kapasitelerin ve deneyimsel ortamın aynı paylaşımı nedeniyle evrenin ve insanın varlığını düşünenlerin metafiziksel çıkarımları, görünen ve yüzeysel farklılıklar doğurmasına rağmen az çok aynı ürün olmalıdır; özellikle bir kişinin başkalarının görüşlerine aşina olması da bir fikir edinmede deneyimlerinin ve ilhamının bir parçasıdır.

Bu görüşe dayanarak, M.Ö. 400 civarında Yunanlı Platon, M.S. XIII. ve XIV. yüzyıllarda İranlı Sühreverdî ve Mevlânâ ile XX. yüzyılda İsviçreli Jung arasında dünya ve insan ruhunun yapısı hakkında derin yapıdaki benzerlikler ve yüzey yapıdaki farklılıklar gözlemlenebilir ayrıca kaçınılmaz olarak benzerliklerin insan yeteneklerinin ortaklığından kaynaklandığını farklılıkların ise kültürel, zamansal ve mekânsal farklılıklardan kaynaklandığını düşünmek gerekir.

Kozmoloji kaidesinde Platon'un idealer âleminin yeri vardır. İdealar âlemi, her şeyin ve kavramların aslının ve hakikatinin bulunduğu bir âlemdir ve dünyadaki duygusal deneyimimize layık olan her şey, bu gökssel gerçeklerin mecazı, kopyası ya da temsilidir.

Bu dünyada nesnelere bütün şeylerin eksik ve kısmi örnekleri, ahlak bilgisi ve kavramlarda var olan şey de idealer âleminin gerçekleridir.² Platon'un ünlü mağara alegorisi, insanların bu dünyanın nesnelere ve kavramlarına göre konumunu ışık ve aydınlık dünyadaki gerçek onların arkasındayken mağaranın ağzında oturan ve mağara duvarındaki hareketli gölgeleri izleyen ve onları gerçek olarak kabul eden seyirci olarak tanımlar. Kişi mağara duvarındaki gölgelere bakmaktan, oturmaktan ve mağaraya yönelmekten uzaklaşırsa gerçeğin farkına varır ve arkasındaki ışık ve aydınlık dünyadaki gölgelerin aslını ve gerçeklerini görür.³

¹ Benzer örnekler için bakınız: Jakobson, Roman, *Selected writing*, VII, Contribution to comparative mythology, studies in linguistic, 1985, pp. 9, 8, 28, 30, 39, 42, 50, 52.

² Eflatun, *Cumhur*, *Tercume-i Fu'âd Rûhânî*, Bungâh-i Tercume ve Neşr-i Ketâb, 1348 hş., 226, 387, 401.

³ Eflatun, 295-298, 429.

Dolayısıyla Platon'a göre iki dünya vardır: biri gerçeklerin dünyası, diğeri ise o dünyanın temsilleri olan gölgeler ve metaforlar dünyasıdır. Örneğin kesin ve tam olarak o dünyada taht veya tahtın yüce bir örneği varsa, bu dünyada zanaatkârlar tarafından taklit edilen ve yapılan tüm tahtlar, farklılıklarına rağmen, idealar âlemindeki bu tam genel tahtın eksik örnekleridir. Örneklerin biçimlerdeki farklılıkların, taht üreticilerinin deneyimleri ve yeteneklerindeki farklılıklardan kaynaklanması gerektiği sonucuna varılabilir, aksi takdirde onların hepsinin taht olmak ve o genel taht olmanın farklı örneklerindeki yapmış oldukları ortaktır.

Platon'u İşrâk felsefesinin üstatlarından biri olarak gören Şeyh-i İşrâk⁴, -bu onun Platon'u hem arif hem filozof olan bir teoloji bilgisi olarak tanıdığının işaretidir- ceberut, melekût ve mülk âlemlerini anan Müslüman arifler gibi üç âleme inanır: misal âlemi, akli âlem ve cismani âlem. Eşref-i imkân kaidesini kabul ederek- İşrâk felsefesinin kurallarındandır ve her zaman en aşağının mümkün olduğunu ve en yüce varlığın mümkün olmuş olması gerektiğini söyler⁵- Sühverdî, madde ve şekilden oluşan duyu âleminin varlığından ondan daha şerefli âleme yani madde olmayan ve bununla birlikte daha soyut olan şekillerin sahibi misal âlemine ve bu âlemden de daha yüce ve şerefli âleme yani tamamen soyut olan ve varlıkları ne biçim ne de madde olmayan akli âleme ulaşır.⁶ Başka yerde şunları vurgulamaktadır: Filozoflara göre âlemler üç âlemdir: ceberut âleminin aynısı olan akıl âlemi, melekût âleminin aynısı olan nefis âlemi, mülk âleminin aynısı olan madde âlemi.⁷

Sühreverdî'nin misal âleminde de, Platon'un idealar âlemi gibi sadece bu âlemdeki her şeyin aslı ve hakikati değil, buna ek olarak yine Platon'un idealar âlemi gibi rasyonel ve soyut kavramlar da manasıyla uygun şekilde o yerde şekillendirilir. Böylece Sühreverdî, Meşşai filozoflarına özgü ve rasyonel iki âleme beş batını duyunun hayal gücü gibi madde olmayan şekillerin yeri olan üçüncü bir âlem ekler.⁸

⁴ Sühreverdî, Şehâbeddin Yahya, *Ketâb-i Hikmet-i İşrâk*, Mecmûe-ı Masnû'ât-ı Şeyh-i İşrâk, cilt 2, 5, 10, 156, 157, 158 ç, 255, 300.

⁵ Sühreverdî, *Ketâb-i Hikmet-i İşrâk*, 154.

⁶ Pûmâmdârîân, Tâkî, *Remz ve Dâstânha-yi Remzî* (4. Baskı), Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375 hş., 251-252.

⁷ Sühreverdî, *Risâle-i fi İtikâd-i Hikemâ*, Musannefât-i Şeyh İşrâk, cilt 2, 270: Sühreverdî, *Risâle-i Pertevnâme*, 64 ve 65 ve *Heyâkilun nûr*, 9, (Munsifât-i Şeyh-i İşrâk, cilt 3).

⁸ Pûmâmdârîân, *Remz ve Dâstânha-yi Remzî* (pîşîn), 157 ç.

Söylediklerimize göre, hem Platon'un hem de Sühreverdî'nin deneyimler sahamızda duyular dünyasının (mahsûsât âleminin) ötesindeki bir âlemin varlığına, küçük farklılıklardan ayrı o ikisini gerçeklerin âlemi ve duyulur âlemin (âlem-i mahsusun) manevi asılları olarak kabul edilebileceğine inanırlar. Başka bir deyişle, duyulur ve görünen âlem, görünen ve maddi duyular tarafından algılanamayan bu görünmez âlemin maddi cisimleşmesidir. Bu âlem, Sühreverdî'nin Zerdüşt'ü de Platon gibi İşrak felsefesinin üstatlarından ve önderlerinden kabul ettiği Zerdüşt dininde de vardır.⁹ Zerdüşt de ikincisinin duyulur âlem (âlem-i mahsus) ve ilkinin İmşaspendler ve İzedlerin (tanrıların) yeri olan ve saf ruhani âlem (Manî'nin akıl ve nefis felsefesi ya da melekler âleminin aynısı) olan Minuyi (ruhani âleme) ve Giti âleme (fiziki âleme/dünyaya) inanır.¹⁰ Sühreverdî, Hikmet'ül-İşrak kitabında bir yerde şunlara değiniyor: Dostların çoğu, ceberut âleminden gelen parlak nuru gözlemler ve de aynı şekilde Hermes ve Platon'un gözlemlediği ve de "nur" kaynağı ve Zerdüşt'ün bildirdiği görüş olan Minuyi'nin (ruhani âlemin) ışıklarını da görebilirler. Hikmet'ül-İşrak'ın şarihi bu bölümün şerhinde, Zerdüşt ve Minuyi ya da Nur âlemine ve Giti ya da karanlık ve cismani âleme işaret eder.¹¹ Ancak Zerdüşt, bu iki dünyaya ek olarak, biri biçim ve madde içermeyen manevi âlem (rasyonel dünya) gibi, diğeri de biçim ve maddeden oluşan maddi âlem (somut dünya) gibi; ruhlar âlemine de (fereveşi, fereverti) inanır. Ferveherler (ruhlar) dünyasına da inanır. Platon'un idealer kuramı ve Sühreverdî'nin misal âlemi gibi orada sadece bu âlemin varlıklarının olmadığı aksine ruhani (manevi) şekli olan manevi âleminin varlıklarının da bulunduğu berzah âlemidir.¹²

Bu ilk bilgilere kısaca değinmek, Platon, Sühreverdî, Zerdüşt ve sufilerin, kendilerinin ve gerçek dünyanın dışında duyuların dünyasında bir âlem aradıklarını anlatmak içindi, sanki Carl Gustav Jung, Attar ve Mevlânâ her biri başka bir bakış açısında kendi içinde arıyorlardı.

⁹ Sühreverdî, *Ketâb-i Hikmet-i İşrâk*, 128 ç, 157.

¹⁰ Corbin, Henri, *Arz-i Melekût*, Tercume-i Seyyid Ziyauddîn Dehşîrî, Merkez-i İrânî Mutâle'e-i Ferhengha, Çâp-i evvel, 1358 hş., 40.

¹¹ Sühreverdî, *Ketâb-i Hikmet-i İşrâk*, 157 ç.

¹² Corbin, *Arz-i Melekût*, 7, 10, 40 ve bkz.: Pûrdâvûd, İbrâhîm, Yeştha, *Ketâbhâne-i Tuhûrî*, cilt 1, 2. Baskı, 1347 hş., 590.

Platon'un idealar âlemi ve Sühreverdi'nin misal âlemi ve (ferveherler) ruhlar âlemi kişisel bir dünya ve tek bir kişiye ait değil, aksine tüm insanlara aittir ve somut (gerçek) dünyadaki önceliği nedeniyle o tüm olayların ve hatta bütün insanların geçmişi ve davranışlarının kaynağı bilinebilir. Aslında, her insan misal âleminde önceden belirlenmiş ve bilinen kaderini, duyu dünyasında ve içinden geçtikleri şeylerin yanı sıra orada düşüncelerini ve niyetlerini doğru bir şekilde somutlaştırır ve kişinin nefis âlemini oluşturur. Dolayısıyla o âlem, bu âlemin aslı ve cevheri (özü) gibidir ve bu âlem varlığın onunla kalıcı olduğu bir arazdır.

Jung'ın insan ruhunun en derin katmanı olarak gördüğü bilinçdışı zihin, dışarıdan içeriye getirilmesi dışında, birçok yönden gerçek âlem ya da Platon'un idealar âlemi ve Zerdüş'tün ruhlar âlemi gibidir. Böyle bir âlemi büyük dünyanın ötesinden küçük dünyanın derinliklerine getirmek, insanı prensip olarak görmek (insanı asıl manasıyla kabul etmek) ve onu dünyanın merkezine yerleştirmek ve böylece insan dışı ve dünya dışı metafiziklerin aksine bir tür batını (ezoterik) metafizik kurmak anlamına gelir.

Jung, insan ruhunun üç kısmı veya üç katmanı olduğunu söyler: bilinçli kısım, bilinçsiz kısım ve kolektif bilinçdışı kısım. Kolektif bilinçdışı ve bilinçsiz kısım Sühreverdi'nin misal âlemine denk kabul edilebilir çünkü misal âleminde manevi âlemdeki (rasyonel dünyadaki/akıl âlemindeki) her varlığın somutlaştırdığı ve kendine uygun bir şekle sahip olduğu, duyu âleminde her varlık hatta insanın düşünceleri, niyetleri ve davranışı da orada tutulur ve anlamlarına uygun biçimsiz bir maddeye sahiptir. Bununla birlikte misal âlemi, tüm âlemimizin bütün varlıklara ait orijinal versiyonu olmasının yanı sıra, her insanın da orada bir kısmı önceden belirlenmiş ve bir kısmını da düşünceler, niyetler ve bu âlemde yaratılan kişinin uygun şekilde olan davranışının olduğu kendine özel dünyası vardır.

Jung'ın kolektif bilinçdışı ve onun kişisel bilinçdışından farkları hakkında söylediklerinin ana hatları şunlardır:

1. Freud'a göre sadece bastırılmış arzuların ve unutulmuş temaların bastırılmasından başka bir şey olmayan bilinçsizlik, kişisel doğanın kökeninden kaynaklanmaktadır.

2. Bu kişisel bilinçdışı, kişisel deneyimin sonucu olmayan ve kişisel kazanımla hiçbir ilgisi olmayan, aksine yaratılıştan ve kişisel (doğasında) olan daha derin bir katmana dayanır.
3. Bu daha derin katmanı “kolektif bilinçdışı beni” diye adlandırdım. Kolektif terimleri seçtim, çünkü bu bölüm bireysel bilinçsizlik değildir ve kamusalıdır.
4. Bireysel ruhun aksine, kolektif ruhun her yerde ve tüm bireylerde aşağı yukarı aynı temaları ve davranış tarzları vardır. Bununla birlikte, bilinçdışı veya kolektif ruh, her birimizde mevcut olan doğüstü doğanın genel bir psikolojik alt katmanını oluşturur.
5. Bilinçdışı temalar, özünde yaşamın kişisel ve psikolojik yönlerini oluşturan hislerin bastırılmış karmaşıklıklardır. Öte yandan, kolektif bilinçdışı temalar arketipler olarak bilinir. Arketip Platonvari idenin açıklayıcı bir yorumudur. Amacımız için bu terimler yararlı ve uygundur çünkü arketipler bize bilinçdışı temalarla ilgili olduğu kadarıyla anlatır, arkaik tipleri başlangıç tipleri (primordial/ilkel) araştırmayla uğraşırız, yani en eski zamanlardan beri var olan genel hayallerle.
6. Arketiplerin aracısız ortaya çıkması, rüyalarda ve ezoterik karşılaşmalarda (batını ziyaretlerde) onunla karşılaştığımız anda, örneğin mitolojideki gibi çok daha bireysel, daha yavaş ve daha doğaldır.
7. Arketipler, temel olarak farkına varıldıkça ve anlaşıldıkça renk değiştiren ve rengini ortaya çıktığı kişinin bilincinden alan bilinçaltı bir temadır.
8. Gerçek şu ki, ilkel insan birçok aksiyomun nesnel açıklamalarıyla ilgilenmez, ancak bilinçaltı zihni tüm dış duyuusal deneyimleri iç deneyimlere ve psikolojik olaylara benzetmek için aşırı bir arzuya sahiptir. İlkel insanın doğan ve batan güneşi görmesi yeterli değildir. Bu dış gözlem aynı zamanda psikolojik bir olay olmalıdır. Güneş kendi seyir çizgisinde en son

tahlillerde insan ruhundan başka hiçbir yerde yaşamayan bir tanrının veya kahramanın kaderini göstermelidir.¹³

Söylediklerimize göre, Jung'ın kolektif bilinçdışının, birçok yönden insanın dışı ve dünyamızın dışından insan ruhunun içine ve ruhun bilinçli ve bilinçaltı kısmına taşındığı Platon'un idealar âlemi ve Sühreverdî'nin misal âlemine benzediği görülebilir. Manevi deneyimler ve manevi olaylar ve keşifler ve de bilinçli rüyalar ruhun misal âlemine girmesinden oluşan ürünlerdir. Tıpkı rüyalar ve psikolojik deneyimler de kişisel ve bilinçdışı deneyimlerden etkilenen kolektif bilinçdışının tezahürleri gibi. Gördüğümüz gibi, Jung'ın arketipleri Platonvari idelere ve Sühreverdî'nin algılama aşamasına geldiklerinde bireysel deneyimlerin rengini alan sembolik suretlerine çok benziyor, bu yüzden rüyalar da dâhil olmak üzere manevi deneyimler, gerek Sühreverdî ve Platon gerekse Jung'ın bakış açısından, yorumlanabilecek şeylerden biridir çünkü manevi yorumlamayla aynı olan yorum, bir şeyi orijinal biçimine ve hakikatine döndürmektir.

İran'ın iki büyük bilgini olan Attar ve özellikle Mevlânâ'nın düşüncesinde, Jung'dan yüzyıllar önce Platon'un idealar âleminin ve Sühreverdî'nin misal âleminin bizim âlemimizin ötesinden insan ruhunun ya da canının derinliklerine aktarılmasında birçok yönden Jung'ın kolektif bilinçdışı konusundaki görüşlerini hatırlatan sözler görüyoruz. Attar, "sen"lerin hepsi olan "sen"den söz eder:

چنین گفت آن بزرگ کار دیده

که بود او نیک و بد بسیار دیده

که خالق هرچه را دادست هستی

چه پیش و پس چه بالا و چه پستی

همه بنمایدت روشن چو خورشید

چنان کان جمله می بینی تو جاویدولی مویی بتو ننماید از تو

¹³ Pûrnâmâdârî, *Remz ve Dâstânha-yi Remzî*, 235-237.

تویی تو نهان می‌باید از تو

اگر چشم تو بر روی تو افتاد

ز عشق تو براید از تو فریاد^{۱۴}

Böyle dedi iyi ve kötü çokça (şey) görmüş olan

O tecrübeli büyük insan

Yaratıcı her neyi var etmişse

İster önde, arkada ister yukarıda ve aşağıda...

Hepsi sana güneş gibi aydınlık (ayan beyan) gösterir

Nitekim sen (bunların) hepsini ebedi görürsün.

Fakat küçücük bir şeyi sana göstermez, senin senliğindir

Bu, senden gizli kalması gerekir.

Eğer gözün yüzüne ilişirse

Senin (kendi) aşkından dolayı senden feryat yükselir.

Bu “sen” tıpkı otuz kuşun destansı bir çaba ve çalışmanın ardından ona ulaştığı ve sonunda kendilerini onda ve onu kendilerinde bulduğu Sîmurg’dur. Bu makama ulaşmak ve bütün şeylerin var olduğu “sen”in sırrını idrak etmek, ilahi bir makama yükselmek ve insan varlığının büyüklüğünü idrak etmektir:

هر گه که شود روشن بر تو که تویی جمله

¹⁴ Attâr Nişâbüri, *Esrârname* (2. Baskı) (Tsh.: Şefî Kedkenî), İntişârât-i Sohen, 1386 hş., 154.

فریاد انالحق زن در عالم انسانی

عطار ز راه خود برخیز که تا بینی

خود را ز خودی برهان کز خویش تو پنهانی^{۱۵}

Sana senin hepsinin aşikâr olduğu her zaman

İnsanlık âleminde Ene'l-Hak feryadını at.

Attâr, kendi yolundan kalk, sonunda görürsün

Kendini benlikten kurtar sen kendinden gizlisin.

Bu “senin içinde gizli sen”, senin içindeki gizli hazinenin ve Jung’ın bireysel ve deneysel olmayan aksine insanın bütün deneyimlerini arttırma ya da Tanrı’nın bilgeliliğinin kademeli olarak ilahi dağınık nurların şekli olan insanlarda gerçekleştirilmesi olan kolektif bilinçdışının aynısıdır. Bu “sen” başka bir bakış açısından, bu âlemin gölgeli varlıklarının gerçek ve hakiki şekillerinin gizlendiği Platon’un idealar âlemi ile aynı dünyadır. Sende ve bu kutsal ve engin âlemde bu sonsuz hazinenin senden gizlenmesine neden olan şey, deneysel ve dünyaya ve bedenine ve dünyanın hapisanesinde sürgün ve esaret altında kutsal “sen”in varlığının maddi aitliklerine bağlı “sen”, kendisi onun yaratıcısıdır.

Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde, bu gizli yaygın “sen” veya sonsuz “ilahi ben” hakkında birçok kez konuşulmakla kalmamış aksine Mesnevi, kendi aynı zamanda garip yapısı ve birbirine karışmış çağrışımlarının çeşitliliği ile kendisi de bu gizli “sen” veya “ben”in tezahürüdür. O, bizzat “ben”i bütün “ben”leri ve her zerrenin “ben”lik ya da kişide gerçekleştiği Hakk’ın bütün âlimliğini içeren zamir ya da kolektif bilinçdışı ya da benlik olarak düşünülebilir.

Yazdıkları gibi, Mevlânâ Mesnevi’yi Hüsameddin ve diğerlerinin huzurunda bir mecliste on dört yıl boyunca bölüm bölüm dikte ediyor ve arkadaşları yazıyordu. Bu gece eklemelerinin devamı için Mevlânâ’nın

¹⁵ Attâr, *Divân* (3. Baskı) (Tsh.: Takî Tefezzulî), Merkez-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1362 hş., 66.

sürekli çalışması gerekiyordu. Hem Mesnevi’de hem de Şems’in gazellerinde Yunanca kelimelerin varlığı, Mevlânâ’nın Konya’da kaldığı uzun süre boyunca Yunanca öğrenip öğrenmediği ve Platon’un eserlerini orijinal dilde ve sonunda başkalarının yardımıyla okuyabileceği sorusunu gündeme getiriyor.

Şems’in gazellerini bir araya getiren Gölpınarlı, “Dervişler” kitabının yazarı “Mir Miraghli”den, Şems’in lirik şiirlerinde veya Şems’in gazelleri ya da Divan-ı Kebir’de kullanılan Yunanca kelimeler ve deyimlerin yedinci yüzyılda yani Mevlânâ’nın dönemindeki Konya halkının dili olduğunu aktarmıştır.¹⁶ Gölpınarlı, Mevlânâ’nın Yunancayı Yunan filozoflarının ve şairlerinin eserlerini okuyacak kadar iyi bildiğine inanıyor.¹⁷ Hatta Konya’nın yakınlarında Platon’un manastırı ismindeki bir manastırın rahibiyle arkadaşlığının olduğunu ve bazı geceler o rahibi ziyarete gittiğini ve geceyi orada geçirdiğini yazmışlardır.¹⁸ Bu keşişle arkadaşlığının da Platon’un eserlerinin zorluklarını çözmek için olduğunu tahmin etmemiz mümkün mü? Her halükarda, ister reddetmemek için geçerli bir kanıtın olmadığı görüşünü kabul edelim ister kabul etmeyelim Mevlânâ’nın Mesnevi ve Divan-ı Kebir’de defalarca bahsettiği Platon’un etkisini onun (Mevlânâ’nın) eserlerinde görürüz. Bu etki, tasavvuf, felsefe, kelam (teoloji) ve diğer İslami bilimlerin yapı taşları olduğu Mevlânâ’nın zihinsel yapısı ile birleştirildiğinde, özellikle onun dilinin ve zevkinin mührüyle mühürlenmiş tür, dil, semboller ve hikâyelerle birleştirildiğinde Mevlânâ’ya ait olan yeni düşünceler haline geldiği açıktır. Mevlânâ’nın Platon’dan etkilenmesinde, Platon’u İşrak felsefesinin öncülerinden biri olarak gören ve onun felsefesini eski İran felsefesi ile birleştiren ve Platon’un idelerinde Zerdüşt meleklerini gözlemleyen Şeyh-i İşrak (ö. 587) etkili olmuş olabilir;¹⁹ aynı şekilde İbnü’l Arabî’nin görüşleri de İbnü’l Arabî’yi anlayan Şems-i Tebrizi’nin referansları yoluyla Mevlana’ya ulaşmıştır.²⁰ İşrakilere Platon’un arkadaşları veya Platoncular demeleri ve

¹⁶ Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celalüddin* (Çev.: Tefik Subhânî), İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370 hş., 416-417.

¹⁷ Gölpınarlı, 416-417.

¹⁸ Gölpınarlı, 416-417.

¹⁹ Corbin, Henri, *Felsefe-i İrânî ve Felsefe-i Tetbikî* 1. Baskı (Çev.: Cevâd Tebâtebâyî), İntişârât-i Tûs, 1369 hş.

²⁰ Şems-i Tebrizî, *Makâlât-i Şems* (Tsh.: Muhammed Ali Muvahhid), Muesse-i İntişârât-i İlmî, Tahran 1356 hş., 352.

İbnü'l Arabî'nin de bazen İbn Platon veya Platoncu olarak adlandırılması,²¹ Mevlânâ'nın Platon'la tanışmasını daha düşündürücü kılıyor.

Mevlânâ ve Platon arasında bulunabilecek birçok benzerlik arasında tartışmamızın konusu ile ilgili olan şey idealar âlemidir. Her ne kadar Mevlânâ'nın Platon'un idealar âlemine aşına olduğu kokusu gelen birçok beyitler bulunabilse de bir kuşun peşinden koşmak yerine yerde bir kuş gölgesini avlamak isteyen bir avcı sembolü, mağara sembolü ile ve de Platon'un algılanabilir dünya, gölge ve idealar âlemi ve gerçekler hakkındaki bakış açısıyla birçok benzerliklere sahiptir:

مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش
می‌دود بر خاک پیران، مرغ‌وش

ابلهی صیاد آن سایه شود
می‌دود چندان که بی‌مایه شود

بی‌خبر کان، عکس آن مرغ هواست
بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست

تیر اندازد به سوی سایه او
ترکشش خالی شود بی‌گفت و گو

ترکش عمرش تهی شد عمر رفت
از دویدن در شکار سایه تفت^{۲۲}

²¹ Corbin, *Felsefe-i İrânî ve Felsefe-i Tetbîkî*, 114-115.

²² Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed, *Mesnevî-yi Ma'nevî* (Tsh.: Reynold Nicholson), (Nasrullâh Pürcevdî), *İntişârât-i Emîr Kebîr*, Tahran 1373 hş., ilk defter 417-421 beyitler.

Kuş yukarıda uçar ve gölgesi
Kuş gibi toprağa uçar görünür.

Akılsızın biri o gölgeyi avlamaya kalkar
Takati kalmayınca kadar koşar.

Onun havadaki kuşun yansıması olduğundan habersiz
O gölgenin aslının nerede olduğundan habersiz.

Ok atar o gölgeye doğru
Okluk boş kalır sözsüz.

Boşaldı ömrünün okluğu, gitti ömür
Gölgenin avı ardında koşmaktan yandı eridi.

Bu sembolde, yukarıda uçan kuş, idealar âlemi ve manevi hakikatler ve bütün dünyevi varlıklar gibi, onun yeryüzündeki gölgesi, somut dünya ve sembolik varlıklardır, avcı, sembol ve gölgeden etkilenen ve gerçeklerden yoksun olanların tezahürüdür.

İlk ciltte de bahsedilen başka bir beyitte, Mesnevi yorumcuları tarafından yazılan diğer anlamlara rağmen, misal âleminin aynı Platoncu görüşü görülebilir:

آن خیالاتی که دام اولیاست
عکس مهرویان بستان خداست

۲۳

Evliyanın tuzağı olan o hayaller
Tanrı'nın bahçesindeki ay yüzlülerin yansımasıdır.

²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, ilk defter, 72. beyit.

Bu beyitte hayal, şeffaf bir cisimdeki su ve ayna gibi şeyin tasviri ve de rüya âleminde görülen görüntülerle aynı anlama sahiptir bu yüzden hayal tıpkı gölge ve hakikatin sembolü gibidir. Tanrı'nın bahçesi cennet, ya da Platon'un idealar âlemi ve Sühreverdi'nin misal âlemi cennetin bütün güzel yüzlüleri, melekler, huriler ve her türden sevgililer, bazen evliyaların hatasına neden olan yeryüzü güzelleri, o ay yüzlülerin yansıması, bu âlemde onların gölgesi ve mecazı eşyanın hakikati/vahdet-i vücuddur.

Bu beyitlerde, misal âleminin gölgesini görürüz, hakikat yukarıdadır, Tanrı'nın ay yüzlülerinin bahçesinde. Ama sonra Mevlânâ'nın sonraki düşüncelerinde Jung gibi, Platon'un idealar âlemi ve hatta sanki misal âleminin en tepesindeki mutlak iyilik ve güzellik, insan ruhunun derinliklerine doğru hareket ediyor.

Mevlânâ bu yeni fikri, mana âlemi ya da Platoncu idealar âlemi ve Sühreverdi'nin misal âleminin açıklığıyla aynı şekilde ifade etmiyor. İlk olarak üçüncü defterde belirsiz ve sonra aynı bölümde biraz daha açık ve dördüncü bölümde açıkça ifade ediyor. Mevlânâ'nın kendisinin vahiy ve ilhamın sonucu olduğunu düşündüğü ve en başından beri neyin nefesini name ve sese dönüştüren istemsiz bir kamyş olduğuna dikkat çektiği Mesnevi'de, tek bir entelektüel ve felsefi organizasyon beklememek gerekir. Onun sözü, sezgisel düşüncelerin sonucunda ve onun halinin ve muhataplarının ve aşamalı çalışmalarının gereği olarak gelir.

Üçüncü defterde (ciltte), Mevlânâ konuşma sebebiyle, insana (muhatap) hitap ederek "Ey insan, gizli nuru perdesiz görmek için, akılcıca konuşmalı ve bir yıldız gibi feleğe yolculuk yapmalı belki dönmeden benzersiz yolculuk yapmalısın, yoktan varlığa geldiğin gibi sarhoştun gelme yolları hatırında kalmamış." diyecek kadar ileri gidiyor.

Mevlânâ, bu manayı açıklamak için muhataba, bu konuda sizinle bir sır paylaşacağız ancak o sırrı duymak ve anlamak için aklını ve kulağını bırakmalı ve bu sırrı başka bir akıl ve kulakla duymalı ve keşfetmelisin der. Sonra hemen sırrı anlatmayı bırakır, çünkü muhatapın o sırrı duymak için ham olduğunu düşünür.²⁴ Sırrı duyma ve anlama yeteneğine sahip olmayan biri için ham kelimesinin varlığı, onu dünyadaki insanın şekillenmesinin ve kurtuluşunun şartı için sembolik bir dile doğru çeker, sonra sırrı göstermek için bir fırsat bulur:

²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, üçüncü defter, 1290-1293 beyitler.

این جهان هم چون درخت است ای کرام

ما براو چون میوه‌های نیم‌خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را

زانکه در خامی نشاید کاخ را

چون بیخت و گشت شیرین، لب‌گزان

سست گیرد شاخه‌ها را بعد از آن

چون از آن اقبال، شیرین شد دهان

سرد شد بر آدمی ملک جهان

سخت‌گیری و تعصب خامی است

تا جنینی، کار خون‌آشامی است

Ey yüce insanlar bu dünya ağaç gibidir

Biz de bu âlemdeki yarı ham meyveler gibiyiz.

Hamlar dala iyice yapışmıştır

Çünkü ham meyve saraya yakışmaz.

Olgunlaşıp tatlı olunca, dudağı ısırır hale gelince

Ondan sonra dalları gevşek tutar.

O talihten ağız tatlı olunca

İnsanoğlu soğur dünya mülkünden

Bir şeye sımsıkı yapışmak ve taassup hamlıktır
Sen bir ceninken işin gücün ancak kan içmektir.

Bu beyitlerden, Mevlânâ'nın muhataplara, hamlığın onların dünya ağacının dalına yapışmasına sebep olduğu sırrı söylemediği ve onları mutaassıp, sert ve cenin gibi kan içici yapanın bu hamlık olduğu, onlara sır söyleme kapısını kapattığı ve dikkatli olmaktan uzak tuttuğu anlaşılmaktadır. Ancak olgun ve deneyimli olan, Hak'ın lütfundan ve inayetinden hoşlanıp yeniden doğan ve manevi duyuları bulan²⁵ ve sonra olgunlaşan ve tatlılaşan bir ağacın meyvesi gibi dünya ağacının dalını gevşek tutan kimse, dünyevi bağlılıkları gönlünden atar ve Hak'la görüşmeye hazır olur.

Mevlânâ, ulaştığı bu noktada aklına gelen sırrı hatırlar ve onun açıkça söylenemeyeceğine işaret eder. Kuşkusuz o sırrı söylemek mutaassıp hamları perişan eder ve karışıklığa neden olur. Bu nedenle, o sırrı Mevlânâ'nın vasıtası olmadan herkesin doğrudan Cebrail tarafından vahiy yoluyla tarafından alması gerektiğini söyler çünkü sadece bu durumda ve makamda onun kabulüne tahammül edilebilir:

چیز دیگر ماند، اما گفتنش

با تو روحُ القُدس گوید بی منش

نی تو گویی هم بگوش خویشتن

نی من ونی غیرمن ای هم تو من

همچون آن وقتی که خواب اندر روی

²⁵ Purnâmâdârî, Takî, *Didâr ba Sîmorğ* (4. Baskı), Pijuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 1386 hş., 60-63.

تو ز پیش خود به پیش خود شوی^{۲۶}
بشنوی از خویش و پنداری فلان
با تو اندر خواب گفته ست آن نهان

تو یکی، تو نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق

آن تو زفتت که آن نهصدتوست
قلزم است و غرقه گاه صد توست

خود چه جای حد بیداریست و خواب
دم مزن والله أعلم بالصواب^{۲۷}

(Söylenecek) başka bir şey (daha) kaldı
Ama onu sana Ruhü'l-kuds bensiz söyler.

Hayır, sen kendi kulağına söylersin (orada)
Ne ben varım ne benden başkası sen de bensin (zaten).

Uykuya daldığın zaman rüyadaki gibi
Kendinden geçer yine kendinden kendine gelirsin.

Kendini dinler ve gizli biri rüyada

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, ilk defter, 72. beyit.

²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, üçüncü defter, 1298-1304 arası beyitler.

Seninle konuşmuştur sanırsın.

Ey güzel dost sen sıradan bir adam değilsin ki
Aksine bir âlemsin ve derin bir denizsin.

O senin muazzam varlığın o belki dokuz yüz kattır
Deniz ve yüzlerce sen (âlem) o denizde gark olur.

(Burası) ne uyanıklık yeri, ne uyku yeri
(Buradan) bahsetme Allah doğrusunu daha iyi bilir.

Bu beyitlerden ve önceki beyitlerden elde edilebilecek şeyler bu tür-
dendir:

1. Olgun insanların kendilerinin Mevlânâ'nın vasıtası olmadan Cebrail'den almaları gereken bir sır vardır çünkü onu dille ve Mevlânâ'nın vasıtası ile duymak hamları kışkırtır ve kargaşaya neden olur.
2. Aslında muhataplar o sırrı doğrudan Cebrail'den duymaz aksine kendilerinden duyarlar ve görünüşte Cebrail'den duymuş gibi görünürler. Bu sözden, Cebrail veya vahiy meleğinin de sonsuz insan ruhunun bir ışığı olduğu anlaşılabilir.
3. Mevlânâ, rüya gören kişide, herkesten duyduğu gerçekte ise kendisinden duymuş olduğu rüya tecrübesini örnek verir; nitekim rüyada insan, canlı, hayvan ve nesneden gördüğü her şey onun dışında değildir, onun ruhunun tezahürleridir.
4. Rüya tecrübesinden, "sen" in (muhatap, insan) sadece diğerlerinin arasında yaşayan ve diğer nesnelere ve varlıklardan seçkin olan bu deneyimsel "sen" ile sınırlı olmadığı ve bir rüya tecrübesiyle bütün "sen"lerin onda gark olduğu sonsuz "sen" var olur ve sonunda uyanıklık ile uyku arasında bir sınır olmadığını ve aydınlanmak ve başkalarının anlayış seviyesinde sırrın gelmesi için

rüya tecrübesinden bahsetmeyi, aksi takdirde uyku ve uyanıklığın farklı olmadığını vurgulamaktadır.

Bu sözler üzerinde biraz düşünersek, Mevlânâ'nın söylemeyi başlangıçta Cebrail'e sonra da insanın kendisine bıraktığı sırrı kendisinin de konuşması sırasında dolaylı olarak söylediğini görürüz. Bu sır Attâr'ın sözüyle aynıdır: Sen her şeysin, her şey senin sonsuz ruhunun tezahürüdür. Senin dışında hiçbir şey yok. Bu senin dokuz yüz ışığın ve Attâr'ın da söylediği gibi senin yüz kez boğulmuş olduğun deniz eğer sana malum olursa, sen insanlık âleminde Ene'l-Hak diye bağırabilirsin, aslında iyi şekilde düşündüğümüzde Platon'un misal âlemi ve Jung'ın kolektif bilinçdışı farklı değildir aksine burada tevhid ve İslam'a dayanan bilgi ve inançlarla dolu bir bakış açısıyla sunulan ve açıklanan aynı dünya görüşüdür. Bununla birlikte, burada beşeri sıfatların yok edilmesinin yeniden doğuşa ve sonuç olarak manevi hisler yoluyla "sen dokuz yüz sen" ile bağlantı kurmasına ve Jung'da da kolektif bilinçdışı ile bağlantısı yeniden doğuşa ve kişiliğin gelişmesine yol açar.

Mevlânâ, insanın bu sonsuz "sen" ya da "ben" ile bağlantılı olarak, ampirik "ben"²⁸ ile karşılaştırıldığında "süperego" ve insanın ilahi "ben" i olarak adlandırılacak sonsuz bir varlıktan bahseder:

تو به هر صورت که آیی بیستی

که منم این، والله آن تو نیستی

ساعتی تنها بمانی تو ز خلق

در غم و غصه بمانی تا به حلق

کی تو این باشی؟! که تو آن اوحدی

که خوش و زیبا و سرمست خودی

²⁸ Purnâmdâryân, Takî, *Der Sâye-i Afîtâb* (1. Baskı), İntişârât-i Sohen, 1380 hş., 129 ve sonrası.

مرغِ خویشی، صیدِ خویشی، دامِ خویش
صدرِ خویشی، فرشِ خویشی، بامِ خویش

جوهر آن باشد که قائم بر خود است
آن عرض باشد که فرع آن شده ست

گر تو آدم‌زاده‌ای، چون او نشین
جمله ذریات را در خود بین

چیست اندر خم که اندر نهر نیست
چیست در خانه که اندر شهر نیست

این جهان خُم است و دل چون نهرِ آب
این جهان حجره ست و دل شهرِ عَجاب^{۲۹}

Sen hangi surete rastlasan,
Bu benim diye durup kalıyorsun ama vallahi o, sen değilsin.

Bir saatçik halktan uzaklaşsan, yapayalnız kalsan
Boğazına kadar gam ve üzüntüye batarsın.

Nasıl bu sen olursun?! Sen o tek kişisin,
Kendinin güzelisin, kendinin dilberisin, kendinin sarhoşusun.

²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, dördüncü defter, 804-811 beyitler.

Kendinin kuşu, kendinin avı, kendinin tuzağısın,
Kendinin başköşesi, kendinin döşemesi, kendinin çatısısın.

Cevher varlığı kendi kendine olandır
Araz onun parlaklığı bulunan her şeydir.

Eğer sen Âdemoğluysan onun gibi otur
Bütün soyları kendinde gör.

Küpte ne var ki nehirde olmasın
Evde ne var ki şehirde olmasın.

Bu dünya bir küptür ve gönül de ırmak suyuna benzer
Bu dünya odadır ve gönül ise acayip bir şehirdir.

Böylece beyitler, insan her şeydir, ancak onun sonsuz yeteneklerinin gerçekleşmesi ışığında izin verilen gölge ve mecaz her şeyle olan bağınyı ayırabildiği destansı iradesine ve çabasına bağlıdır. İnsan varlığın özüdür ve ilahi nefes olan ruhundan dolayı ilahi bir doğası vardır ve tüm dünya ya da her ne varsa, daima bu cevhere arazdır (bu öze bağımlıdır). İnsan, ruh veya ilahi nefes olan gönlünden dolayı tüm ilahi güçlerin toplamıdır bu yüzden Tanrı'nın isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi olan dünyanın tüm nesnelere hakikati de insan gönlünün ve ruhunun tecellisidir. İnsan kalbi, küp ve ev gibi olan dünyaya kıyasla bir ırmak ve bir şehirdir. Şehirde olmayan şey küpte ve evde yoktur. Mevlânâ, başka bir yerde kalp ve nesnelere içindeki gizlenmiş tüm gerçekler ve akan sudaki bu gerçeklerin yansıması gibi ve bu gerçeklerin gölgesi ve yansıması gibi olan dünya ve nesnelere hakkında bir şekilde kalbin Platon'un idealar âleminde ve Jung'ın arketipinin yeri ve idealar âleminin yorumu olarak gördüğü kolektif bilinçaltına yerleştirildiğini söyler.

صوفی در باغ از بهر گشاد

صوفیانه روی بر زانو نهاد

پس فرو رفت او به خود اندر نغول
شد ملول از صورت خوابش فضول

که چه خسبی؟! خیزو اندر رز نگر
این درختان بین و آثار و خضر

قول حق بشنو که گفته ست انظروا
سوی این آثار رحمت آر رو

گفت آثارش دل است ای بوالهوس
آن برون، آثار آثاراست و بس

باغ ها و سبزه ها در عین جان
بر برون، عکسش چو در آب روان

آن خیال باغ باشد اندر آب
که کند از لطف آب آن اضطراب

باغ ها و میوه ها اندر دل است

عكس لطف آن برین آب و گل است^{۳۰}

Bir sufi, bir bağda neşelenip açılmak için
Sofiyane yüzünü dizine dayamış.

Varlığının derinlerine dalmış gitmişti
Boşboğazın biri onun bu uykusundan usandı.

(Dedi) ne uyursun?! Başını kaldır da asmaya
Şu ağaçlara, Tanrı'nın rahmet eserlerine ve yeşilliğe bak!

Hakk'ın sözünü dinle, Tanrı "Tanrı'nın rahmet eserlerine bakın" dedi
Yüzünü şu rahmet eserlerine çevir.

(Sufi) dedi: Onun eserleri gönüldür ey heveskâr
Dışardakiler ise ancak Tanrı'nın eserlerinin eseridir.

Bahçeler ve yeşillikler gönüldedir
Dışardakiyse akarsuya vuran akislere benzer.

O görünen bağ, suya akseden hayali bir bağdır
Suyun letafeti yüzünden titrer.

Bağlar, meyveler gönüldedir
Onların letafetinin aksi şu su ve topraktır.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, dördüncü defter, 1358-1365 beyitler.

Dünyadan böyle bir çıkarım bilimsel, deneysel ve hatta rasyonel değildir. Dini bir zihniyet ve manevi ve sezgisel bir deneyime sahip olma yoluyla böyle bir çıkarım dünyadan ve insandan elde edilebilir. Bu nedenle bu tür görüşler Platon, Sühreverdî ve Sühreverdî'nin İsrakilik felsefesinin önderlerinden saydığı Zerdüşt ve Hermes gibi manevi ve sezgisel deneyimleri olanlara ve böyle bir zihniyete ve de tecrübeye sahip olan Attâr ve Mevlânâ gibi ariflere aittir.

Aslında Jung'ın manevi ve amprik yazısı olan kendi otobiyografisi "Anılar, Düşler, Düşünceler" kitabı dikkatli bir şekilde incelendiğinde açıkça onun zihinsel/dini atmosferi ve manevi deneyimleri açıkça görülebilir. Jung'ın Tanrı, insan ruhu ve yapısı ve onun rüyalar, mitler ve metafiziği yorumlaması ve tefsiriyle birlikte arifane bir görüştür. O hatta Ashab-ı Kehf, Musa ve Hızır'ın hikâyesini Kur'an'da belirtildiği gibi kendine özgü terimleriyle de olsa Müslüman ariflerin tarzında yorumlar.³¹ Onun dünya ve insan hakkındaki görüşleri ve rüyalar ve mitleri yorumlamaları akıl yürütme ve düşünmeye dayanmaktan daha çok sezgiseldir. Tüm deliller ve kanıtlar, onun duyusal ve mantıksal deneyimlerin ürünü olmayan şeyin tefsiri ve yorumlarının, manevi sezgi ve deneyimlerle kazandıklarını kanıtlamak için olduğunu gösteriyor. Kendisi birçok konuda çoklu rüyaların onu belirli kavramlara götürdüğünü hatta rüyalarında bile sorunlarını çözen ve ona öğreten bir karakteri sürekli gördüğünü belirtiyor. Biz Jung'ın onun için Philemon/Filimon adını seçtiği ve onu "Guru" (Sanskritçe, yani: eğitimci) yani eğitimcisi ve kılavuzu olarak kabul ettiği bu rüya karakterinin varlığında, ariflerden bazısının onu mürşid ve ruhani hocası bildikleri ilahi benden, mürşidden ve Hızır'dan başka bir yüz görürüz.³²

Jung, onun eğitimcisi ve rüya kılavuzu rolüne sahip ve ona rüyalarında öküz boynuzlu yaşlı bir adam olarak görünen Philemon/Filimon hakkında şöyle yazar:

³¹ Jung'ın Ashab-ı Kehf ve Musa'nın yorumu hakkında bakınız: Yung, C.G. the collected Works, Volum 9, Part 1, The Arcetypes and collective unconscious, pp. 135-147; onun tercümesi ve açıklaması için: remz ve dastânha-yi remzî, 263-265.

³² Hekim Tirmizi, Muhammed b. Ali, *Hetmu'l Evliya* (Thk.: Osman İsmail Yahya), 11; Hızır çok sayıda arifle görüşmüş ve irtibat halinde olmuştur. Bakınız: Attar Nişaburi, *Tezkire-i Evliya* (Tsh.: Nicholson), Leiden, cilt 1: 92, 103, 149, 219, cilt 2: 86, 88, 111, ...

Philemon/Filimon, kendisi ben olmayan bir gücü gösterir. Onunla halüsinasyonlarda konuştum ve o bilinçli olarak düşünmediğim şeyleri söyledi. Düşünceler hakkındaki düşüncelerim sanki onları kendim yapmışım gibi dedi, onun bakış açısına göre düşünceler ormandaki hayvanlar ya da bir odadaki insanlar gibi ve havadaki kuşlar gibidir. “Eğer insanlığı bir odada görürsen, onları yapmış olduğunu veya onların sorumlusu olduğunu hayal etmezsin” diye ekledi. Jung devam eder: “Bana psikolojik gerçekliği ve zihinsel gerçeği öğreten oydu. Benimle düşüncelerimin konusu arasındaki farkın bana açıklığa kavuşması onun sayesindeydi. Bana objektif olarak yaklaştı ve içimde ne bildiğim ne de amaçladığımı söyleyebilecek bir şeyin bende olduğunu fark ettim belki bana karşı gelebilecek şeyler. Philemon/Filimon, psikolojik olarak üstün bir görüş (iç görü) gösterdi. Bana göre gizemli bir figürdü. Zaman zaman onu tamamen gerçek görüyordum. Sanki canlı bir karakterdi. Onunla bahçede yürüyordum. Hintlilerin deyişiyle o benim “guru”mdu. Jung daha sonra şöyle der: “Bugün ilk deneyimimle hiçbir zaman temasını kaybetmediğimi ve tüm çalışmalarımın, tüm yaratıcı faaliyetlerimin neredeyse elli yıl önce 1912’de başlayan ilk hayallerden ve rüyalardan kaynaklandığını söyleyebilirim.”³³

Jung’ın bu sözleri, ariflerimizin sözleriyle konumu ve kültürel farklılıkları nedeniyle olan farklılıklarına rağmen, ariflerimizin sözleri ve deneyimleriyle ve özellikle Müslüman ariflerin sözleriyle çok aşınadır ve çok benzerlikleri vardır. Bu ampirik benzerlikler ve sezgisel çıkarımlar nedeniyle Jung’ın sezgisel algılarının çoğunun, Mevlânâ dahil olmak üzere bizim sezgisel ürünlerimiz gibi birçok ürünleri vardır. Jung’ın bu deneyimlerin epistemolojik değerine olan inancı nedeniyle onun bu konudaki sözlerinde İslami tevhitçiler (muvahhidler) ve ariflerin birçok yansımaları görürüz.

Dini deneyimler nasıl ve niçini olmayan mutlak deneyimlerdir, itiraz edenler sadece onun böyle bir deneyime sahip olmadığını söyleyebilir. O zaman muhatap ona şunu söyleyecek: Üzgünüm, ama o bana el verdi ve konuşma burada sona erecek. Dünyanın dini deneyim hakkında düşündüğü şeye rağmen bu deneyimi kazanmış olan kişinin hayata anlam veren

³³ Jung, Carl Gustav, *Hatırat, Ruya, Endişeha* (3. Baskı) (Çev.: Pervin Ferâmerzi), İntişârât-i Kuds, 1378 hş., 190.

değerli bir mücevheri vardır ancak kendisi yaşamın ve güzelliğin kaynağıdır ve insanlık dünyasına yeni bir zafer kazandırır. Böyle bir insanın inancı ve huzuru vardır.³⁴

Eğer Jung'ın işaret ettiği gibi onun kolektif bilinçdışı Platon'un idealar âleminin bir yorumuysa, Jung'ın misal âlemini büyük âlemden küçük âlemin derinliklerine taşıdığı anlamına gelir. Başka bir deyişle Jung, Platon'un göklerin diğer tarafında ve büyük evrenin en gizli ve en yüksek seviyesinde hayal ettiği kutsal dünyayı, insan ruhunun en derin ve en gizli katmanına yerleştirdi; Mevlânâ, gönlü veya bizzat ruhu ya da insan bedenlerinde nurul envardan (ışıkların ışığı) bir ışık olan nefis-i nâtkayı onların yerine yerleştirdi. İnsanın hakikati ruhsa ya da filozoflara göre nefes ya da Hakk'ın kendisinin nurul envar olduğu, Hakk'ın tüm yeteneklerine ve bilgisine sahip olan Hakk'ın nurundan bir ışıktır; eğer dünya, Hakk'ın yetenekleri ve bilgilerinin hazinesinin ortaya çıkması ve gerçekleşmesi ise o halde dünyanın yaratıcısı da insanın ruhu ve gönlüdür, dışarıda ve bu dünyada olan şey gönlün bilkuvve yeteneklerinin ve bilgisinin zuhuru ve tecellisidir bu yüzden her insan hakikatine göre Hak'tır (Tanrı'dır).

KAYNAKÇA

- Attâr, Divân (3. Baskı) (Tsh.: Takî Tefezzulî), Merkez-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1362 hş.
- Attâr Nişâbûrî, Esrârname (2. Baskı) (Tsh.: Şefî Kedkenî), İntişârât-i Sohen, 1386 hş.
- Attâr Nişaburi, Tezkire-i Evliya (Tsh.: Nicholson), Leiden, cilt 1, 2.
- Corbin, Henri, Arz-i Melekût, Tercume-i Seyyid Ziyauddîn Dehşîrî, Merkez-i İrânî Mutâle'e-i Ferhengha, Çâp-i evvel, 1358 hş.
- Corbin, Henri, Felsefe-i İrânî ve Felsefe-i Tetbîkî (1. Baskı) (Çev.: Cevâd Tebâtebâyî), İntişârât-i Tûs, 1369 hş.
- Eflatun, Cumhuriyet, Tercume-i Fu'âd Rûhânî, Bungâh-i Tercume ve Neşr-i Ketâb, 1348 hş.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Mevlânâ Celalüddin (Çev.: Tefik Subhânî), İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370 hş.

³⁴ Jung, Carl Gustav, *Revânşînâsî ve Dîn* (2. Baskı) (Çev.: Fuad Rûhânî), 207, 208.

- Hekim Tirmizi, Muhammed b. Ali, Hetmu'1 Evliya (Thk.: Osman İsmail Yahya).
- Jakobson, Roman, Selected writing, VII, Contribution to comparative mythology, studies in linguistic, 1985.
- Jung, Carl Gustav, Hatırat, Ruya, Endişeha (3. Baskı) (Çev.: Pervin Ferâmerzi), İntişârât-i Kuds, 1378 hş.
- Jung, Carl Gustav, Revânşinâsî ve Dîn (2. Baskı) (Çev.: Fuad Rûhânî).
- Mevlânâ, Celâleddîn Muhammed, Mesnevî-yi Ma'nevî (Tsh.: Reynold Nicholson), (Nasrullâh Pûrcevâdî), İntişârât-i Emîr Kebîr, Tahran 1373 hş.
- Pûrdâvûd, İbrâhîm, Yeştha (2. Baskı), Ketâbhâne-i Tuhûrî, cilt 1, 1347 hş.
- Purnâmdâryân, Takî, Der Sâye-i Afitâb (1. Baskı), İntişârât-i Sohen, 1380 hş.
- Purnâmdâryân, Takî, Dîdâr ba Sîmorg (4. Baskı), Pijuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî, 1386 hş.
- Pûrnâmdâryân, Tâkî, Remz ve Dâstânha-yi Remzî (4. Baskı), Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375 hş.
- Sühreverdî, Şehâbeddin Yahya, Ketâb-i Hikmet-i İşrâk, Mecnûe-i Masnû'ât-ı Şeyh-i İşrâk, cilt 2.
- Sühreverdî, Risâle-i fi İtikâd-i Hikemâ, Musannefât-i Şeyh İşrâk, cilt 2, 270: Sühreverdî, Risâle-i Pertevnâme, 64 ve 65 ve Heyâkilun nûr, 9, (Munsifât-i Şeyh-i İşrâk, cilt 3).
- Şems-i Tebrîzî, Makâlât-i Şems (Tsh.: Muhammed Ali Muvahhid), Mucesse-i İntişârât-i İlmî, Tahran 1356 hş.
- Yung, C.G., The Collected Works, Volum 9, Part 1, The Arcetypes and collective unconscious.