



KÂMİL KAHRAMAN “MECNÛN”DAN HAREKETLE SEYR-İ SÛLÛK, BİREYLEŞME SÜRECİ VE MONOMİTİN ÇEKİRDEĞİ¹

SEYR-I SÛLÛK, THE PROCESS OF INDIVIDUALIZATION, AND THE CORE OF THE MONOMYTH BASED ON THE PERFECT HERO, “MECNÛN”

Hacer SAĞLAM 

Arş. Gör. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ediybe@gmail.com

Makale Bilgisi

Gönderildiği tarih: 2 Mart 2021
Kabul edildiği tarih: 12 Mayıs 2021
Yayınlanma tarihi: 24 Haziran 2021

Article Info

Date submitted: 2 March 2021
Date accepted: 12 May 2021
Date published: 24 June 2021

Anahtar sözcükler

Seyr-i Sülûk; Bireyleşme Süreci;
Monomitin Çekirdeği; Kâmil
Kahraman Mecnûn

Keywords

Seyr-i Sülûk; Process of
Individuation; Core of the Monomyth;
As a Perfect Hero Mecnûn

DOI: 10.33171/dtcfjournal.2021.61.1.15

Öz

Divan şiirinde âşıkların şâhi olarak öne çıkan Mecnûn, bu ününü hiç şüphesiz “meczazdan hakikate ulaşan” bir âşık olması nedeniyle kazanmıştır. Mecnûn, Leylâ vü Mecnûn mesnevilerinde şairler tarafından seyr-i sülûkunu tamamlamış bir “kâmil” olarak tavsif edilir. Batnî / tasavvufî bir yolculuk olan seyr-i sülûk, kişinin, nefis katmanlarını geçerek kemâlât düzeyine ulaşmasını ifade eder. Seyr-i sülûk, araştırmacılar tarafından Analitik Psikoloji’nin kurucusu Jung’un “bireyleşme süreci” ile zaman zaman aynı doğrultuda düşünülür. Anlatma esasına dayalı eserlerde, kahramanların döngüsü bağlamında faydalanılan bireyleşme süreci, Joseph Campbell tarafından “monomitin çekirdeği” olarak sistematize edilmiştir. Ayrılma-erginleşme-dönüş aşamaları bakımından seyr-i sülûk ile benzerlik taşıması ve yol-yolcu-yolculuk kavramlarını karşılaması, seyr-i sülûk, bireyleşme süreci ve monomitin çekirdeğinin aynı süreçlerin farklı adları olduğu düşüncesine neden olmaktadır.

Bu makalede, yolculuğunu tamamlamış kâmil bir kahraman olarak Mecnûn’un, bireyleşme süreci ve monomitin çekirdeğine göre “aziz” bir kahraman olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktır.

Abstract

Mecnûn, who stands out in divan poetry as the king of lovers, has undoubtedly gained that reputation because he was a lover who had “arrived to the truth from metaphor.” In masnavis of Leylâ vü Mecnûn, poets describe Mecnûn as “a perfect one,” who completed his seyr-i sülûk. Seyr-i sülûk is an internal/ sufistic journey and refers to reaching the level of perfection by passing through the layers of the soul. Some researchers view that seyr-i sülûk is considered sometimes in accordance with “process of individuation” of Jung, founder of analytical psychology. Joseph Campbell has systematized the process of individuation, which is utilized in the context of the cycle of heroes in narrative works, as the “core of the monomyth.” The fact that it is similar to seyr-i sülûk in terms of the stages of separation/maturation/return and it meets the concepts of road/passenger/travel leads to the idea that seyr-i sülûk, the process of individuation, and the core of the monomyth are different names of the same processes.

This article will seek to answer the question of whether or not Mecnûn, as a perfect hero who completed his journey, is a “sacred” hero who completed the process of individuation and the core of the monomyth.

1. Giriş

Anlatma esasına dayalı metinler, eserin konu ve teması bağlamında, başkahramanın döngüsünü temel alır. Kahramanların döngüsü, onların ne tür bir yolculuğun içinde olduklarını belirler. Mitik, epik, âşık ve diğer kahraman tipleri, kahramanların tamamladıkları ve temsil ettikleri döngülerdir.

¹ Bu makale, “Motif Yapısı İtibariyle Leylâ ve Mecnûn Mesnevileri Üzerinde Bir İnceleme” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Divan edebiyatının önde gelen mesnevîlerinden Leylâ vü Mecnûn mesnevîleri, mecazî aşktan ilâhî aşka geçişin en büyük temsilcilerinden olmuştur. Başkahraman Mecnûn'un mecazdan hakikate seyreden aşkı, hikâyenin tasavvufî nitelik kazanmasında etkindir. Mecazdan hakikate seyreden yolculuğunun sonunda Mecnûn'un, seyr-i sülûkunu ve Jung'un nazariyesine göre bireyleşme sürecini tamamlamış bir kahraman olup olmadığı, ayrıca, bireyleşme sürecinin sistematize edilmiş hali olan monomitin çekirdeğine göre, "aziz kahraman" modelini karşılayıp karşılamadığı sorgulanması gereken konulardır. Bu iki süreç ve döngünün anlaşılmasında yol, yolcu ve yolculuk, ortak kavramlar olarak öne çıkmaktadır.

Fiziksel ve metafiziksel olarak iki şekilde algılanabilecek olan yolculuk; yol ve yolcu kavramlarına bağlı olarak ortaya çıkan süreçtir. Yolculuğun sahibi yolcu, yolcunun nedeni ise yoldur. Sondan başa doğru ifade olacak olursak; yolculuk yolcuya, yolcu ise yola bağlıdır.

Yol; yolculuk gibi, fiziksel ve metafiziksel veya zahirî ve batınî olarak iki şekilde gerçekleşir. Yatay düzlemde yapılan yolculuklar fiziksel / zahirî iken; dikey yolculuklar metafiziksel / batınîdir. Dünyaya gelişinden itibaren her insan, çeşitli fiziksel ve manevî yolculuklar içerisinde bulunur. Dünyanın kendisinin bir yol olduğu düşünülürse insan bu *yolda yolculuk* etmesi zorunlu olan bir *yolcudur*. Dünya yolu üzerinde çeşitli fiziksel yolculuklarda bulunan insanın, tüm bu yolculukları, esasında metafiziksel yolculuğuna hizmet eden süreçlerdir. Bu nedenle hangi yolculuğa çıkılırsa çıkılsın amaç, kişinin kendi olma yolunda edineceği tecrübelerden hâlî olamaz. Bu durumda yol, kişinin kendisi olur.

Metafiziksel veya batınî yolculuk, doğu ve batı toplumlarının çeşitli kültürlerinde çeşitli şekillerde tanımlanır ve izah edilir. Coğrafi, kültürel ve inanç itibarıyla kavramsal farklılıklar barındırır da neticede, kişinin kendi hakikatini bulma serüvenini ifade eder.

Yolculuk söz konusu olduğunda, edebî metinlerde, gerçek hayatta olduğu gibi, kahramanların içinde bulunduğu süreç ön plana çıkar. Olay odaklı anlatılar olan sözlü kültür eserleri (destan, masal, halk hikâyesi) ile modern edebiyat eserleri olan hikâye ve romanlarda kahramanların çeşitli yolculuklar gerçekleştirdikleri dikkat çeker. Arama arketipine bağlı yolculuklar, kahramanların fiziksel ve metafiziksel süreçlerini kapsar. Masalarda büyülü nesneyi bulup getirmesi, kahramanın yolculuk ve arama arketipleri ile dönüşümünü sağladığını ifade eder. Günümüzde modern anlatılarda bu arayış, olay odağından durum odağına; kişinin kendisine; denebilir ki nesneden özneye dönmüştür.

Tarih boyunca çeşitli inanış ve kültürlerde batını bir arayışın yansıması olan yol-yolcu ve yolculuk kavramları, seyr-i sülûk, bireyleşme süreci ve bu sürecin sistematize edilmiş hâli olan monomitin çekirdeğinde de öne çıkar. Seyr-i sülûk, bilindiği üzere, tasavvufi çerçevede nefis mertebelerinde gerçekleşen bir yolculuktur. Bireyleşme süreci, Analitik Psikoloji'nin kurucusu Jung'un, kişinin dönüşümü ve birey olma sürecini ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkar (Franz). Jung'un takipçisi Campbell'ın monomitin çekirdeği ise, bu dönüşüm ve yolculuğun edebî eserlere tatbikini içeren bir sisteme sahiptir.

Kahramanın dönüşümü merkezinde, Leylâ vü Mecnûn hikâyesinin başkahramanı Mecnûn, yolculuğunu tamamlamış bir âşık olarak belirir. Meczazdan hakikate (Leylâ'dan Mevlâ'ya), batını bir süreçte seyretmiş olan bu yolculukta, Mecnûn'un bireyleşme süreci ve tasavvufi seyrini anlama ihtiyacı doğar.

2. Bir Yolculuk Olarak Seyr-i Sülûk

Cismanî (yatay), manevî (dikey) olarak iki şekilde tasnif edilebilecek olan yolculuk, tasavvufta devir nazariyesinin özüdür. Akl-ı Küll'den yola çıkıp esfel âlemine gelen yolcu, bu âlemde *tekâmül kanunu gereğince* (Sunar 25) madenat-nebatat-hayvanat-melek-cin (İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb* 18) aşamalarını ikinci bir yolculuk ile geçerek tekrar insanat noktasına yükselir¹. İnsanat sınıfındaki yolcu, kendisinden geldiği cevheri hatırlayıp ona tekrar dönme seyrini bilinçli bir şekilde gerçekleştirme görevini üstlenmiştir. Bu görev, yolcunun, *aşkın* bir varlığa yöneldiği yanılığısından kurtulup esasında *içkin* olanı keşfetmesi ile gerçekleşir².

Bir dizi imtihana dayalı olan keşif sürecinde yolcu, fiziksel olarak indiği âleme idrak olarak da inmeyi öğrenir. Bu idrak noktası ikinci **nüzul**dür³. İdrakî nüzulün gerçekleşmesi, cemadat-nebatat-hayvanat-melek-cin aşamalarından geçip insanat boyutuna yükselen kişinin, bu süreç boyunca verdiği varoluşsal mücadelesinde (esfel-i safilîn) edindiği sıfat ve kötü ahlaklardan arınması ile mümkün olabilir (İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb* 18). Bu arınma, **hatırlama** ile gerçekleşir.

¹ Bu iniş ve yükseliş *tenezzül* ve *taayyün* ile ifade edilir.

² Bu bir mertebedir; zira Allah'ı içkin boyutta tecrübe edebilmek için önce aşkın boyutta tecrübe etmek gerektir.

³ Kişinin nefis mertebelerinden *çıkması*, idrake *inmesi* ile mümkündür.

Hatırlama, kişinin istidadına⁴ bağlıdır. Mevlana bu durumun, Elest Bezmi'nde kişinin içinde bulunduğu yaş ile ilgili olduğunu ifade eder. Kimi, çocuk idraki ile getirildiği Elest Bezmi'nde verdiği sözü hatırlamaz. Kimi erken kimi ise geç hatırlar:

Canlar da buna benzer; 'Sizin Rabbiniz değil miyim? Evet dediler'. Var ya; canlar Tanrı tapısındaydı. Yedikleri içtikleri, harfsiz, sessiz Tanrı sözüydü, onunla güç kuvvet elde ediyorlardı. Kimisini çocukken getirdiler; o sözü duyunca o halleri hatırlamaz, o sözü kendine yabancı bulur; bu bölük, perde ardında bırakılmış bir bölüktür; tümünden kâfirliğe, sapıklığa baş aşağı dalar gider. Kimisi biraz hatırlar, o yanın coşkunluğu, o yanın havası, onlarda baş gösterir; bunlar, inananlardır (Mevlânâ 27).

Yolcunun hatırlaması, ayân-ı sabitelerin ef'âl âlemindeki⁵ tezahürlerini idrak ile mümkündür. Ayân-ı sabitelerin dış dünyadaki varlıkları vehim, hayal ve tasavvurdan ibarettir. İnsan, dış dünyadaki bu ma'dümlardan yola çıkarak bir idraki nüzule varabileceği gibi, iç dünyasında kendisinde münakis olan rüya ve hayal ile de kendisine dair bilgiyi idrak edebilir.

Ayân-ı sabitelerin⁶, batı terminolojisindeki yaklaşık karşılığı arketiplerdir. İnsanın, içinde bulunduğu zamanın değersizliğini idrak edip tarihselliğini hatırlaması, arketipler aracılığıyla mümkündür. Arketipler, ilâhî olanın model alınıp tekrarlanması sūretiyle kişinin kendisinden geldiği özü hatırlamasını sağlar. Bu nedenle arketipsel modeli olmayan olaylar, kendisine değer atfedilmeyi hak etmez⁷ (Eliade 97).

İnsanın tarihî bir varlık olduğunu reddetmesi; dünyevî bir varlık olduğunu reddetmesi ve kendisine atfedilen kıymeti idrak etmesi (mikrokozmos / halife / zübde-i âlem) anlamına gelmektedir ki bu, tarihsel Âdem'e yapılan bir göndermedir (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 243-244). İnsan, insanat aşamasında olmakla yetinmeyip sūreten insan olmanın ötesinde hakikî insan (insan-ı kâmil) olma idrakine ulaşmalı

⁴ *İsti'dâd* insanın, *Vücûd Dairesi'*nden nüzul ederken ilahî isimler sayesinde yetkin bir bütün olarak hareket etme kabiliyetini ifade etmektedir (Chittick 165).

⁵ Ef'âl âlemi, fiiller âlemi manasına gelip "dünya"yı karşılar.

⁶ *Mahiyet, Rabbani latife, hakikat* (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 253).

⁷ İbn Arabî, bu süreci "tahlil miracı" olarak isimlendirir. Tahlil miracı, nefsin bilgisizleşmesi ve kirlenmesine yol açan kesifliğin (dünyevî temayül / tarihî bir varlık olduğu düşüncesi) latifliğe dönüşecek şekilde ayrışması ile gerçekleşen sürecin adıdır (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 436).

ve geldiği özü devamlı hatırlayarak yolculuğunu; tikel sürecini⁸ tamamlamalıdır; çünkü o, diğer varlıklardan farklı olarak dünya ile sınırlı bir varlık değildir⁹.

Hatırlama, yolcunun, esma düzeyindeki varlığını tanıyarak kendini bilmesine (marifetü'n-nefs) imkân sağlar¹⁰. Marifetü'n-nefs, en iyi, kişinin kendisini yansıtan ayna konumundaki insan ile mümkündür. Celâl-cemâl, lütuf-kahır, mudîl-hâdî zıtlıklarını taşıyan aynayı mükemmelen yansıtan ise, yine aynı zıtlığı mündemiç olan kişinin hem-cinsidir.

3. Bireyleşme Süreci ve Monomitin Çekirdeği

Metin merkezli tahlil ve tenkit yöntemlerinden olan arketipal eleştiri, ilkelerin “ölüm-yeniden doğum” ayinlerinin mitosların kaynağını oluşturduğu savına dayanır. Carl Gustav Jung, mitoslar ve sonrasında gelişen edebî türlerde insan ırkına ait kolektif bilinçdışı unsurların hep aynı öz etrafında tekrar ettiğini ileri sürerek arketipal eleştiriye yeni bir boyut kazandırmıştır. Jung'a göre, insan ırkına ait kolektif bilinçdışı unsurlar; mitoslar, eposlar, romanslar, masallar ve modern edebî türlerde süregelmektedir. Eleştirmenleri, edebî eserlere farklı bir dikkatle bakmaya iten Jung'un görüşü, Joseph Campbell tarafından “monomitin çekirdeği” ile sistematize edilir. Campbell, tek bir ana mitosu ifade eden “arama arketipi” ile “ayrılma-erginleşme-dönüş” aşamalarının anlatılarının temelini oluşturduğunu iddia eder (Moran 222-223). Bu aşamalar, çeşitli kişisel ve kolektif arketipler temelinde şekillenir ve kahraman, bu süreç sonunda kendisine ait dönüşümü tamamlar.

Joseph Campbell, ünlü kitabında, mikrokozmetik bir kahraman olarak insanın dönüşüm evrelerini tasnif etmiştir. İlksel kahraman, doğuş aşaması olan mitlerde, evrenin oluşumunda etken bir kültür kahramanı iken çocukluk aşaması olan efsanelerde tanrısallığını keşfeden bir mucizedir. Çocukluk evresinin tamamlanmasının ardından bulunduğu noktadan ayrılır ve düşmanına galip gelerek savaşçı-kahraman olur. Kahraman, egemenliği ele geçirdiği bu dönüşten sonra,

⁸ Tikel süreç, varlıkların kendisinden çıktıkları kaynaklarına dönmeleri manasına gelir. Bu süreç, varlığın kendisine özgüdür.

⁹ Kişinin, bu mertebede kalması “fark kablel-cem” (cemden önceki fark)tır (İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb* 18). İnsan-ı kâmil olmak sûretiyle hazarat-ı hamsenin (Gayb âlemi, Ceberût âlemi, Misâl âlemi, Şühûdât âlemi ve İnsan-ı Kâmil) beşinci hazreti mutlaka gerçekleştirilmelidir (Fahreddîn-i Irakî 91).

¹⁰ Nefsin, tenezzül ve taayyün sürecinde indiği mertebeler, her bir nefsin var oluş mertebesidir. Dolayısıyla nefsin ilk kaynağı ilim mertebesidir. Nefsin yükseliş ve soyutlanma esnasında ulaşabileceği son seviye de ilim / idrak noktasıdır. Çünkü bir şeyin ilim sınırları varoluş sınırları ile sabittir (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 436).

taşıdığı yaşam enerjisinin sembolü kadını fethetmek için âşık kahraman olarak geri döner. Diğer yarısına sahip olduğu bu aşama, onun dünya hâkimi olacak kudrete kavuştuğu anlamına gelir. Bu merhalenin ardından, geldiği özün; tanrısallığın kaynağını keşfedip dünyayı kurtarır. Yaşamın son bölümünden önce ise, dünyadan tamamen vazgeçerek aziz kahraman olma yoluna girer. Kahramanın mezarla barışmasını hazırlayan sürecin sonunda, aziz kahraman tipi doğar ve kesin ayrılış / dönüş gerçekleşir (Campbell).

Toplumların ihtiyaç duyduğu kahramanı yaratması gerçeğinden yola çıkarak Campbell'in hem insanlığın hem insanın tarihini özetlediği çekirdek, ilk anlatılardan itibaren tüm kahramanların dönüşüm serüvenini anlamayı kolaylaştırır. Makrokozmosun özeti mikrokozmos insan, fiziksel olarak varoluşsal bir süreçten geçip toplumsal düzeyde var olma savaşı vermiştir. Bu süreçleri, içsel dönüşümleri gerçekleştirme ve geldiği öze dönme seyri izler.

Jung'un bireyleşme sürecinden ilham alan monomitin çekirdeği, kahramanın tecrübe ettiği her aşamada ortaya çıkan bilinçdışı unsurlarla mücadelesini arketipler temelinde ifade eder. Arketiplerin gidiş-dönüş süreçlerinde büründüğü formlar, kahramanın kişisel ve kolektif bilinçdışının yansımaları olarak belirlenir (Jung, *Analitik Psikoloji* 70-71). Kahraman, her aşamada bu arketiplerin gölgeleri ile yüzleşerek içinde bulunduğu yolculuğu başarı ile tamamlamış olur.

Jung'un bireyleşme süreci, psişenin¹¹ kişisel ve kolektif bilinçdışı unsurlarının bilinç düzeyine erişimini ihtiva eder. Bireyleşme/birey olma, kişinin bilinçsizce yürüttüğü yaşam kontrolünü eline alması demektir. Kolektif ve kişisel bilinçdışı unsurların güdümünde olduğunu fark etmeyen kişi, esasında birey olmayı da başaramamıştır. Böylece, yaşı kaç olursa olsun, bilinçdışı ile iletişim kuramamış herkes, güdüsel hareket eden herhangi bir varlıktan çok da farklı değildir.

Jung, kolektif bilinçdışının oluşumunu, insan ırkının tarihine dek götürürken kişisel bilinçdışının oluşumunu çocukluk evresi ile bütünleştirir. Öncesinde bir bütün olan bilinçdışı ve bilinç, çocukluk evresinde birbirinden ayrılmaya başlar ve kişinin hayatı boyunca bütün imtihanları bu iki uç ögeyi birleştirememesinden kaynaklanır (Jung, *İnsan ve Sembolleri* 166). Dolayısıyla kişi, iç dinamiğini oluşturamaz ve kişisel yetkinliğini hiçbir zaman keşfedemez.

¹¹ Psişe, Jung psikolojisinde kişiliğin tamamını ifade eder (Kısa 15).

Gölge, anima, animus, persona arketipleri ile ifade edilen bilinçdışı unsurlar, kişinin bilinç düzeyine erişemeyen problemlerini açıklamadaki kilit kavramlardır. Gölge, kişinin kendisinde görmediği ve görmek istemediği yanlarını temsil ederken *persona*, oluşturmak istediği toplumsal yüzü ifade eder. *Anima*, erkek için, dişil yönü; *animus*, kadın için eril yönü karşılar (Fordham).

Kendi gölge yanlarının ve cinsiyet kimliğini oluşturmadaki sorunların kişisel veya kolektif kökenini saptayan kişi, bilinç düzeyine erişme ve bireyleşme yolundaki önemli aşamaları geçmiş demektir. Bununla birlikte, bireyleşme, ömür boyu devam eden bir süreçtir.

Psişenin arketipal kolektif unsuru olan *din*, Jung'a göre, bireyleşme sürecinden ayrı düşünülemez. *Din*, numinous tecrübesinde¹² bilinçdışı tarafından yönlendirilen kişinin, libidinal (psişik) enerjisini¹³ temsil eder. Libidinal enerjinin yoğunluğu, kişinin numinous tecrübesine bağlılığını ve teslimiyetini belirlemektedir. Bu durumda, bireyleşme süreci ile numinous tecrübesi de birbirine bağlı süreçlerdir; çünkü *din*, psişede ortaya çıkar ve dinî tecrübe, kolektif bilinçdışı tarafından kişiye dayatılma niteliği taşır (Kısa 72). Bu süreç, arketipler tarafından üretilir. Jung'a göre, bireyleşme sürecinin amacı, psişik bütünlüğün sağlanması yoluyla "Kendiliğin" gerçekleştirilmesidir. Diğer deyişle, kişinin, içindeki tanrısal özü keşfetmesidir¹⁴.

4. Bireyleşme Sürecinin Arketiplerinin Seyr-i Sülûk ile Ortaklık ve Farklılıkları

Yol, yolcu ve yolculuk ortak temeline sahip olan seyr-i sülûk ve bireyleşme sürecinin, büyük ölçüde birbirine uyum sağladığı görülür. Bu kavramlar bireyleşme sürecine göre; psişe, gölge, *anima* / *animus*, yaşlı bilge olarak tespit edilmiştir.

¹² "Numinous tecrübesi ya da 'kutsalın tecrübesi'" (Kısa 68). Numinous tecrübesi, Jung psikolojisinde Tanrı'nın tecrübe edilmesi, dinî tecrübe sürecidir.

¹³ Libidinal enerji, Freud'un literatüründe cismanî bütünlüğe duyulan arzudur; farklı olarak Jung'da, kişinin bilinçdışı ve bilinci arasındaki bütünleşmeyi mümkün kılacak enerji olarak düşünülür. Kişinin, psişesindeki enerji bütünü, Jung'a göre, libidinal enerjidir (Jung, *Analitik Psikoloji* 53-54). Biz buna, "vahdet enerjisi" diyebiliriz. Vahdete duyulan arzu, cismanî ve ruhanî olarak iki şekilde düşünülebilir. Bunlardan birincisi Freud, ikincisi Jung'un kastettiği manayı içerir.

¹⁴ Jung, akidelerle, numinous tecrübeyi birbirinden ayırır. Ona göre, akideler, numinous tecrübelerin dogmatikleştirilmiş biçimleridir (Kısa 70).

Tasavvufî bir kavram olarak *marifetü'n-nefs*, Jung'da *bireyleşme sürecine* tekabül ederken¹⁵ *nefs*, *psişeye* karşılık gelir. Nefsin en alt derecesi olan *nefs-i emmare*, *gölgeyi* karşılar. “*Gölgenin kolektif tarafı, şeytan, cadı gibi unsurlar ile özdeşleştirilir*” (Fordham 64). Kişinin, kişisel veya kolektif bilinçdışına ait gölgesini tanıyarak bilinç düzeyine yükselmesi, nefsin tanıyarak *marifetü'n-nefsi* tecrübe etme seferinin bir parçasıdır. Ayna ise *anima* ve *animus* arketiplerinde karşılık bularak ayna-sûret ilişkisine tekabül eder (Ek 1).

Anima ve animusun kökeni, aynı özden gelen Âdem ve Havva'nın, birbirinden olmaları dolayısıyla kendi kimliklerinde birbirlerine ait parçaları taşıyor olmalarına dayanır. Varlığı birbirinden veya aynı özden olan birimler ancak¹⁶, birbirlerine ayna mesabesinde olabilirler. Bu nedenle anima ve animus arketipleri, Havva ve Âdem arketipleri olarak her erkeğin içinde bir Havva, her kadının içinde bir Âdem olduğu şeklinde de değerlendirilebilir. Ancak Âdem ve Havva, eril ve dişil niteliklerin insan bazında ortaya çıkması demek olduğundan, bu nitelikler aslında Âdem ve Havva'dan da çok daha derine iner¹⁷.

Persona, gölgenin kolektif yanısıdır. Tasavvufî manada, nefsin toplumsal hırsılara dönük yüzünü temsil eder¹⁸. Anima ve animus tikel aynalar iken, persona tümel bir ayna gibidir. Gölgenin yüzleşilmek istenmeyen yönleri, onun sayesinde bastırılabilir. Her türlü toplumsal statü, personanın oluşması için zemin hazırlar. Persona, gölgenin içeride bireyin bilincine yaptığı baskıyı, dışarıda ayna konumundaki insanlar üzerinde (olumlu veya olumsuz) gerçekleştirir. Bununla birlikte, personayı olumlu manada geliştirmek, zahirden batına doğru yolculuk

¹⁵ Marifetü'n-nefs, genel olarak iki farklı (zıt) şekilde tecrübe edilebilir: İstidadın, diğerlerine ait nefsanî zirhlerin etkisinde kalarak ortaya çıkarılmadığının fark edilmesi ve aslında yeterince güçlü olmayan, ancak bundan kaçmak amacıyla şişirilen bir istidada sahip olduğunun fark edilmesi. Bu yolcu/lukların zıt olması, yolcunun taayyün ve tenezzül mertebelerindeki istidadı ve vech-i hâs / Rabb-i hâsının ona özgü (esma) olmasından kaynaklanır. (Şişirme, Jung da arketiplerin etkisi altında kalan insan için kullanılan bir tabirdir (Fordham 78). Jung da bireyleşme sürecinde iki tip tutumun varlığından söz eder: İçe-dönük, dışa-dönük (Fordham 45).

¹⁶ Bu nokta, bazı kimselerin, Allah'ın Havva'yı topraktan değil de Âdem'den yaratmış olmasını, Allah'ın Havva'yı topraktan yaratmaktan âciz olmadığı şeklindeki açıklama ile reddetmelerine de cevap niteliğindedir. Oysa Havva'nın Âdem'in parçası olması, ayna-sûret ilişkisinin zeminini oluşturur. İkinin ayrı ayrı toprak yaratılması, bu sebebi meydana getirmeyecekti.

¹⁷ Eril nitelikler, Akl-ı Küll; dişil nitelikler Nefs-i Küll'e dayanır.

¹⁸ İnsanlar, tahakkümü altında oldukları isimleri toplumda yansıtmak sûretiyle persona oluştururlar. İsimlerin tahakkukunu geliştirememek, onları toplumsal düzlemde zahir ederek Hak'sız bir tatmine neden olur.

içerisinde olan insan için, aynayı dış yüzeyinden başlayarak cilalamaya yardımcı olur.

Bireyleşme sürecinin ortaya çıkan kolektif bilinçdışı arketiplerinden biri de *yaşlı bilge adam* ve *büyükanne* arketipleridir. Anlatılarda, yolculuğa çıkan kahramana yol gösteren kişi, çoğunlukla yaşlı bilge adamdır. Yaşlı bilge adam, seyr-i sülûkta, mürşid-i kâmil ile özdeşleştirilir. Mürşid-i kâmil, nefis mertebelerinde sâlike rehberlik ederek seferini tamamlamasında ona yardımcı olur. Mürşid-i kâmil, esasında Hz. Peygamber'in varisidir. Peygamber ise Akl-ı Küll'ün kendisidir¹⁹.

Jung'un, bir terapist sayesinde gerçekleştirebileceğini öne sürdüğü bireyleşme süreci, nefsin bu ilk mertebesindeki kişinin, emmare nefis mertebesinde hayata geçirmeyi hedeflediği süreçtir. Terapist, psişeyi tanıma konusunda yetkin olmakla beraber, onun nefis üzerindeki yetkinliği, kalp, ruh, akl, sırr seviyelerinden mahrum olduğu için, dünyevî sınırlarla sınırlıdır; çünkü o, Akl-ı Küll'ün görünümü olan mürşid-i kâmilin dünyevî bir cüzünden ibarettir. Cüz, zahiri olarak kişinin bilinçdışı ile bilinci arasındaki irtibatın derecesini algılayabilir; ancak batını olarak nefsin kökeni, kalp, ruh, akl ve sırr seviyelerini göremez. Bunlar, manevî âlemin nefis sûretleri olup maddî âlemde algılanamaz. Diğer deyişle, cüz, küllü; sûret, aslı "hakkıyla" algılayamaz.

Maddî âlemin algılama aracı "akıl"dır. Akıl, dünyevî sınırlarla kayıtlıdır²⁰. Aklın hakikati olan saf akıl, "lubb" ile ifade edilir. Lübb, "süzülmüş, sâfi akıl" demektir. *Lubb* kelimesi Kur'an-ı Kerim'de tekil olarak yer almayıp "ulu'l-elbâb"²¹ tabiri içinde, çoğul olarak bulunur. Ulu'l-elbâbın ortak özelliği takvadır. Takva, ahlakî tecrübe ile ortaya çıkar (Beşer). Her türlü tecrübe ise, kalp ile oluşur. Hz. Ali'nin "akıl kalbin içindedir" (Mehmet Paşa 61), kelamından yola çıkarak sâfi aklın, kalpte bulunduğu sonucuna ulaşılır. Nitekim nefis>kalp>ruh>akl>sırr seviyelerinin sıralanışı da bunu doğrular niteliktedir. O halde, ulu'l-elbâb olmayan kimsenin urûc seferinde sâlike yardımcı olması beklenemez. Psikoterapist²², bir ulu'l-elbâb olmadığı müddetçe,

¹⁹ Jung, yaşlı bilge arketipi için, "Sanki o Tanrı'dır", der (Jung, *Dört Arketip* 94).

²⁰ Akıl, cüzî ve küllî akıl olarak ikiye ayrılır. Cüzî akıl (aklı ma'âş) dünyevî işleri idarede işlev görürken, küllî akıl (akl-ı me'âd) marifetin kaynağıdır.

²¹ Kur'an-ı Kerim: 2/198; 2/269; 3/7; 3/190; 14/52; 13/19; 38/29; 39/9; 39/21; 50/7,8; 39/24; 12/111; 38/ 43.

²² Akl-ı Küll'ün sûreti mürşid-i kâmil ise, onun cüzî bir sûreti de psikoterapisttir denebilir. Akl-ı Küll=Muhammed>Mürşid-i Kâmil>Yaşlı Bilge>Psikoterapist. Terapist, yaşlı bilge arketipinin formlarından biridir. Öğretmen de bu formlardan biri olma özelliği taşır.

kendisi bireyleşme yolunda hastaya yardımcı olabilse de bu süreç nefsi emmâre dairesi içinde kalacağından onun kemâle erme sürecine etki edemez. İlk seferdeki bireyin, nefsin tanıma süreci, emmare nefsi mertebesinde başlayıp kâmile nefsi mertebesine dek devam eder. Her merteye, yetmiş bin perdeden müteşekkildir. Kişinin kendini tanıması / kendilik bilgisine ulaşması, eğer bir mürşid-i kâmil yoksa ilk mertebede kalmaya mahkûmdur. Herhangi bir kişi, hayatı boyunca kendini tanıma sürecinde olsa da mürşid-i kâmilin önderliği olmaksızın bu aşamanın dışına çıkması mümkün değildir.

Dinî tecrübe ile numinous tecrübeyi birbirinden ayır/a/mayan Jung, marifetü'n-nefsin marifetullahtan kaynaklandığını sezgisel bilgi yoluyla idrak etmiştir. Psişenin *a priori* bir ögesi olan Tanrı, arketipsel bir form olarak kişiye kendi varlığının dışarıdan değil, en iç derinliğinden gelen bir güç olduğunu düşündürmelidir (Kısa 50-51). Jung'un bu görüşü, tasavvufun esaslarından sudûr teorisi / vahdet-i vücûd ilkesi ile benzerlik gösterir. Jung'a göre, kişinin kaynağından geldiği öze ait inancı olmaksızın kendisine ait bilgiye ulaşması da imkânsızdır. Jung, bireyleşme süreci ve dini birbirinden ayıramamakta sonuna kadar haklıdır; çünkü marifetü'n-nefs, marifetullahın içinde gerçekleşir (Ek 2).

Kişi, "kendilik" bilgisine sahip oldukça ilâhî öz hakkında bilgi sahibi olmaya başlar. Bu gerçek, "Men arefe nefsehu, fekad arefe Rabbehu"²³ sözü ile ifade edilir. Nefsin bilgisine sahip olmak, nefsi mertebelerini geçmek sûretiyle aşılacak her mertebede idrak seviyesinin yükselmesinin sonucu olarak Akl-ı Küll'e yaklaşmak demektir (Ek 3). Ancak Akl-ı Küll'e yaklaşmak, kişinin kendini bilmesi çerçevesinde, yalnızca bilinçdışı unsurların bilinç düzeyine erişimini ifade etmez. Bununla birlikte ve bundan daha fazla olarak üst bilince doğru yönelmeyi de ifade eder²⁴.

Nefsi emmare / ego, nefsi / psişenin en alt noktasıdır. Emmare nefsi güçlü olduğu müddetçe, orta bilinç ile arasındaki bariyer üst bilinçaltından gelen bilginin alt bilinçaltına aktarımına mani olur (Frager 112). Bu durumda, güdülerinin kontrolünde olan kişinin nefsini bilmesi için bir şeyhe / mürşide ihtiyacı vardır.

²³ "Nefsin bilen Rabb'ini bilir" (İsmail b. Muhammed el-Aclûnî II/262). Aclûnî'nin eserinde geçen, sufiler tarafından çokça faydalanılan, hadis olduğu şüpheli sözdür. Ebû Nu'aym (ö.430/1038) bu sözün Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye (ö. 283/896) ait olduğunu ifade eder (Yılmaz 6).

²⁴ Terapist, bilinç ve alt bilinç arasındaki irtibatı algılayabilirse de üst bilinç bilgisinden mahrumdur. Jung'un bilinçaltında aradığı "can" merkezi konusunda yaptığı hatalar için (Merter 2014: 41-110).

Mürşid, üst bilince ulaşmış ve üst bilincin kendisi olan Peygamber'den bu vazife için ruhsat almıştır. “Zahirî şeyh, içimizdeki kutsalı bulmadan önceki gerekli bir ara adımdır”²⁵ (Frager 123). Bu nedenle mürşidin varlığı, üst bilince ulaşmada yadsınmaz bir öneme sahiptir.

Jung, bireyleşme sürecinde, kişisel ve kolektif unsurların ortaya çıkış zemini olarak *rüyaların* üzerinde durur. Rüyaların takip edilmesi ve sembolik açmalarının yapılması, kişisel ve kolektif bilinçdışından kaynaklanan gölge yanların görülmesinde büyük öneme sahiptir (Jung, *Analitik Psikoloji* 228). Tasavvufta ise, sâlikin, sülûku boyunca nefsinin bulunduğu mertebeyi idrak etmesinde rüyaları önemli rol oynar. Sâlik, rüyalarının verdiği mesajı alabilirse geldiği noktayı kavrayabilir. Sülûka dâhil olma ve şeyhini bulma, tarikata girişin ilkelerinden biridir. Nefs mertebelerinde görülen rüyalardaki hayvanlar, renkler vd. semboller, sâlikin içinde bulunduğu mertebenin idrakini sağlar. Örneğin; dervişler, rüyalarında sarı giysi görürlerse bu onların nefs-i râzıyye mertebesine ulaştıklarını gösterir (Frager 96). Tıpkı, psikiyatristin hastasının rüyalarını yorumlamada yetkin olması gibi, sâlikin rüyalarını yorumlamada da mürşid yetkindir.

Seyr-i sülûk ve bireyleşme sürecinin arketipleri çeşitli bakımlardan birbiri ile benzerlik taşır; ancak tasavvuf, her ne kadar numinous bir tecrübe olsa da bireyleşme süreci ile kişinin sülûkunu tamamladığı çıkarımında bulunmak mümkün görünmemektedir. Bu iki yolculuğu birbirinden benzer ve farklı yönleri aşağıdaki gibi maddelenebilir:

1. Seyr-i sülûk, tüm yolculukların üstündedir; bireyleşme sürecinin dış çerçevesi, makro ölçegidir. Diğer yolculuklar ve dönüşler, bu seferin alt basamaklarında gerçekleşir. Bu bakımdan, bireyleşme süreci, seyr-i sülûkun bir sûreti olarak değerlendirilebilir.

2. Seyr-i sülûk, kalbî bir yolculuk olup dünya sınırlarının ötesinde gerçekleşir. Bireyleşme süreci, seyr-i sülûkun içinde, sülûk boyunca devam eder. Sâlik, manevî olarak üst bilince doğru yükseldikçe bilinçdışı da bilinç seviyesine yükselir.

3. “Kendilik” bilgisine sahip olmak ve “marifetünnefs” birbirine benzer ifadelerdir. Kendini bilmek, geldiği özü bilmekten ayrı düşünülemez. Ancak, Jung’a göre, kendilik bilgisine sahip olmak bilinç ve bilinçdışı arasındaki irtibatın kurulması iken, marifetünnefs, üst bilinci de kapsayan bir içeriğe sahiptir.

²⁵ Şeyh; nebati, hayvanî, nefsanî, kişisel, insanî, sırlı ruh ve en sırlı ruh düzeylerinden hangisinin aktif olduğunu bilmek konusunda önemlidir (Frager 149).

4. Psikoloji, insanın, akıl, kalp ve ruh olmak üzere üç unsurdan oluştuğunu öne sürer. Akıl, diyalektik düşüncenin merkezi; kalp, duyguların oluştuğu merkez; psişe ise, bu iki zıt unsurun birleşim noktası, kişiliğin tümüdür. Tasavvufa göre ise, akıl; akl-ı maaş ve akl-ı maad olmak üzere ikiye ayrılıp bunlardan akl-ı maaş, diyalektik düşünme aracını, akl-ı maad ise, manevî ilmin merkezini oluşturur. Kalp, “letâif-i hamse” denilen unsurların ilkidir. Kalbin zahirî yönü dünyaya bakar. İçeride doğru ruh, sır, hafî, ahfâ mertebeleri manevî âleme bakar. Psişe, nefse karşılık gelir. Psişe; bilinçdışı ve bilinci kapsarken nefis, “etvâr-ı seb’a” denilen yedi mertebeden oluşur. Seyr-i sülûkta ilerlemek için, sırasıyla kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ zikirlerini yapmak ve bu sûretle nefis basamaklarında yükselmeyi sağlamak gerekir.

5. Edebî Metinlerde “Kâmil Kahraman” ve “Aziz Kahraman”

Jung’un bireyleşme süreci ile bağdaştırdığı numinous tecrübesi, monomitin çekirdeğinde, kahramanın dönüşüm evreleri aracılığıyla takip edilebilir. Kültür kahramanı (mitik), insan, savaşçı (epik), âşık kahraman, bireyleşme yolculuğundaki aşamaları katetmiştir. Sondan bir önceki aşamayı temsil eden “aziz kahraman”, Campbell’in ifade ettiği şekilde, yaşamın ve mitin ötesindedir. İçinde bulunduğu cismanî dünyadan ve kendi cisminden arınmış halde, ilâhî öze döner ve geriye “*bir tek sessizlik kalır*” (Campbell 312-313).

Campbell’in bahsettiği “aziz kahraman”, tüm dinlerde beşerî varlığından soyutlanmayı başaran yüceltilmiş kişiyi ifade eder. Bu bakımdan, tasavvufî bir yolculuk olan seyr-i sülûk ve seyr-i sülûkun temsili kâmil kahraman da bireyleşme süreci ve monomitin çekirdeği merkezinde değerlendirmeye tâbi tutulabilir mi, sorusu doğar.

Edebî metinlerde, *ayrılma-erginleşme-dönüş* aşamalarını içeren kahramanın yolculuğu seyr-i sülûk sürecine tâbi olan kahraman ile epeyce benzerlik gösterir. Genel olarak “yolculuk” şeklinde adlandırılrsa da tasavvufî süreç, “seferler (aşama)” ile izah edilir.

Seferler, çok olmakla beraber, genel olarak üç tür sefer söz konusudur. Bunlardan ilki, kişinin Akl-ı Küll’den ayrılıp cisimler âlemine indiği seferdir ki sûreten insan mertebesinde olmayı ifade eder. Bu sefer “fark” olarak anılır. İkinci sefer, bir mürşid-i kâmile tâbi olarak Akl-ı Küll’e doğru gerçekleştirilen sefer olup bu da “cemül-badel-fark” (farktan sonraki cem) ile ifade edilir. Üçüncü sefer, Akl-ı Küll’e vasıl olduktan sonra, irşad için görevli olarak halka karışmaktır ve bu da “fark-badel-

cem” (cemden sonraki fark)dir. Mürşid-i kâmil, cemden sonraki farktaki kişidir (İbn Arabî, *Risâle-i Lübbü'l-Lüb* 18-21).

İnsanın, toplam yolculuklarını özetleyen bu üç sefer, monomitin çekirdeğindeki ayrılma-erginleşme-dönüş aşamalarını hatırlatır. Esasında, ayrılma, Akl-ı Küll'den ayrılıp esfel-i safiline gelme sürecine tekabül eder. Erginleşme, verilen mücahedenin sonucunda tekrar Akl-ı Küll'e vasıl olmaktır. Dönüş ise, Akl-ı Küll'den, halka karşı bir sorumluluk sahibi olarak inmenin karşılığıdır²⁶.

Bireyleşme sürecinin tamamlanmasını ifade eden ayrılma-erginleşme-dönüş aşamaları, anlatılardaki kahramanları, daireyi tamamlamış bireyler olarak görmenin yolunu açar. Monomitin çekirdeğini kahramanların dönüşüm evreleri bakımından analiz eden Campbell, kahraman tiplerinin dönüşüm evreleri için bu döngüyü kullanmıştır. Ancak, bunlardan seyr-i sülûk bağlamında değerlendirilebilecek olanı sadece “aziz kahraman”dır. Aziz kahramandan önce, mitik, epik, âşık rollerinin icraacısı olan kahraman, bu bakımlardan erginleşme sürecini tamamladıktan sonra topluma geri dönmektedir. Topluma dönme, toplumsal sorumluluğu üstlenebilecek yetkinliğin kazanıldığıının göstergesidir. Aziz kahraman ise, cismanî varlığından tecrit olarak geldiği öze geri döner.

Aziz kahraman, mit, destan veya masal dönemlerinin sonucu ve sonuncusu olarak ortaya çıkmış olmayıp dünya tarihinin her döneminde varlığını sürdürmüştür. Her kahramanın yola çıkışı ve dönüşü, esasında aziz kahraman olmak içindir.

Monomitin çekirdeğinin “erginleşme” safhası, kahramanın yolculuğa çıkması ile başlar²⁷. Kahraman, ondan beklenen nesneyi almak için gurbete gider. Kahramanın başarısı, yolculukta öğrendiklerinin ödülü olarak kendisinden beklenen nesneyi almasıdır. Modern anlatılarda bu yolculuk, içsel bir yolculuğa dönüşmüştür (Moran 223). Diğer deyişle; kahramanın arayışı, nesneden kendisine dönmüştür.

²⁶ İnsanın ilk sorumluluğu kendine karşıdır. Kendi seferini gerçekleştirilmeyen kimse, başkasının seferi için sorumluluk üstlenemez.

²⁷ Erginleşme süreci, herkes için aynı yaş ve noktada başlamaz. Başlangıçta, kişinin genetik yapısından itibaren anne-babasının bireyleşme süreçlerinde geldikleri nokta ve çocuğun yetiştirilme tarzı gibi hususlar etkin rol oynar. Kimi bu sürece hiç dâhil olmadan ölürken kimi 50-60 yaşlarında sürece dâhil olur. Kişinin erken veya geç ölümü bu sürecin gerçekleşmesi ile yakından ilgilidir. Erken yaşlarda sürece dâhil olan kişiler, seçilmiş kişilerdir. Anlatılarda, kahramanların üstün ailelerden, sıradışı doğumlarla dünyaya gelmeleri, seçilmiş olmalarından kaynaklanır.

Yolculuklar, genel olarak yatay (zahirî / fenomen / fiziksel / mekânsal) ve dikey (batınî / numen / manevî / içsel) olarak ikiye ayrılır. Monomitin çekirdeğinde, kahramanın fiziksel olarak yolculuğa çıkması, içsel manadaki yolculuğunun görünür kılınmasıdır²⁸. İç dünyada başlayan hareket, dış dünyada tezahür etmektedir. Kahraman, erginleşme zamanının gelmesi ile çeşitli güçler tarafından yolculuğa itilir. Modern anlatılar olan romanlarda, kahramanın, genellikle aşk merkezli olan süreci tamamlayarak kendi lehine (özdeğer) olumlu bir sonuca ulaşması, ilksel anlatılarda ödül olan nesneye karşılık gelir. Her iki anlatı türünde de kahraman, bireyleşme sürecinde bir merhaleyi aşmış olmaktadır. Ancak, mitik, epik, âşik tiplerinin serüvenlerini esas alan anlatılar, bireyleşme süreci ile birlikte seyr-i sülûkun da tamamlandığı manasına mı gelmektedir sorusu, bu noktada doğmaktadır.

Monomitin çekirdeğinin aziz kahramanı, “yol-yolcu-yolculuk” temeline dayanması bakımından, aynı öze sahip seyr-i sülûkun kâmil kahramanı ile bütünleştirilir. Bu itibarla biri batı, diğeri doğunun aynı düzleme sahip iki olgusu olarak düşünülür ve seyr-i sülûkun *Kavs-i Nüzûl* ve *Kavs-i Urûc* seferlerini kapsayan yolculuk olarak tanımlanması, bu iki tip yolculuğun aynileştirilmesinin yolunu açar. Son yıllarda, modern anlatı türlerinde iç yolculuğunu gerçekleştiren kahramanı²⁹ da çözümlene yöntemi olan monomitin çekirdeği, bu yüzden, kahramanın seyr-i sülûkta kemâle erdiği türünde yorumlara neden olmuştur. Buna göre, bireyleşme sürecinde herhangi bir aşamayı geçen veya bu süreci tamamlayan kahraman, insanı kâmil olarak tavsif edilebilmektedir³⁰. Oysa bu iki sürecin çeşitli farklılıkları bulunur.

Döngüler ve süreçler, psişede, birbiri içine geçmiş bir şekilde bulunur. Kişi, hayatı boyunca sayısız bir döngü ve süreç içerisinde. Bu süreçler, bilinçdışı unsurların bilinç seviyesine ulaştırılmasını kapsar. Süreçler, (bilinç) alt(ın)tan yukarıya (bilinç) doğru, devamlı olarak hareket eder. Kişisel veya kolektif bilinçdışı

²⁸ Kişinin özünü bilmesi, fark süreci ile başlar. Fark, içinde olunan varlıktan uzaklaşma başladığı anda ortaya çıkar. Bu nedenle, insan, içinde yaşadığı benliğinin farkında olmayan varlıktır. (Ayrıca, bu farkı idrak etme onuruna sahip olma vazifesine sahip tek varlıktır. Bu nedenle, bu farkın yaşanmaması kişiyi ebedî olarak eksik bırakır). Bireyleşme süreci, onu bu farka erdirmek için temsili bir yolculuğa çıkarır. Yolculuk da uzaklaşmadır. Eğer uzaklaşma olmazsa enerjinin aynı seyirde devam ettiği toplumda farkın gerçekleşmesi mümkün olmaz. Fark, enerji boyutunun değişmesine bağlıdır. Farkın kemâle ermesi, kişiye kendi noksanlarını giderme imkânı sunar. Kişi bu noksanları telafi eder ve böylece bireyleşme sürecini tamamlamış olarak geldiği yere, topluma dönüşe hazır olur.

²⁹ Modern kahraman. “... artık insanın kendisi asıl gizemdir” (Campbell 342-346).

³⁰ Burada amaç, bu aynileştirmenin önüne geçmek olduğundan, söz konusu araştırmalar anılmayacaktır.

unsurlar, bu süreç boyunca ortaya çıkarak kişiyi sürece dâhil eder. Kimi anima / animus kimisi ise, gölge / persona veya yaşlı bilge / büyükanne arketiplerinin tahakkümünden kurtulma mücadelesini verir. Arketiplerin tahakkümü neticesinde oluşan bu döngüler, mikro döngüler seviyesindedir. Kişinin bunlar gibi içinde daha birçok yüzleşemediği ve dairesine giremediği döngüler mevcuttur. Bu nedenle, anlatılardaki kahramanların içinde buldukları bir maceradan olgunlaşarak çıkmalarını, mikro düzeylerden birinin aşılması olarak yorumlamalı ve bu sürecin seyr-i sülûk ile bağlantısını kurmaktan kaçınmalıdır.

Bu iki tip yolculuğun benzer ve farklı yönleri aşağıdaki gibi maddelenebilir:

1. Monomitin çekirdeği, mitik, epik, âşık gibi birbirinden farklı kahraman tiplerinin döngüleri için geçerli olabilir. Bunlardan sadece aziz kahraman tipi insan-ı kâmil ile aynılık gösterir; çünkü seyr-i sülûk, sadece manevî kahraman olan sâlik için söz konusudur.

2. Seyr-i sülûk gerek yaşayan gerek uhrevî âlemden (Üveysilik) bir mürşid-i kâmil vasıtasıyla gerçekleştirilebilir³¹. Monomitin çekirdeğindeki yardımcı ihtiyar tipi, mürşid-i kâmil ile benzerlik gösterir. Yardımcı ihtiyar, kahramanın karşısına ihtiyacı olduğu zaman çıkar, oysa mürşid-i kâmil, müridi manevî gözü ile devamlı takiptedir.

3. Monomitte, kahraman tipleri, erginleşme süreçlerini tamamlamalarının ardından, dünyevî bir sorumluluğu yerine getirmek için dönüş gerçekleştirirler. Mürşid-i kâmil de Akl-ı Küll'e ulaştıktan sonra, halka karışarak onları irşad etme vazifesi üstlenir. Ancak, epik ve mitik kahramanlar maddî bir sürece dâhil olup dünyevî bir görev için dönerken aziz kahraman ve aziz kahramana karşılık gelen insan-ı kâmil, ilâhî öze döner. Mürşid-i kâmil ise, tam mükellefiyetle tekrar dünyaya döner. Bu bakımdan, monomitin çekirdeğindeki kahramanlar arasında mürşid-i kâmili temsil eden bir tip mevcut değildir.

³¹ Seyr-i sülûk, mürşidsiz gerçekleştirilmeye çalışılırsa kişi, önemli haller yaşasa da nefsinin kendisine gösterecek bir aynadan mahrum olduğu için sülûkta tıkanır. Kişi, bu tıkanmanın, amelleri yerine getirmedeki eksiklikten kaynaklandığına yorup daha fazla amelle meşgul olmaya başlar. Neticede, kendini göremeyen kişi, manevî boyutun nurunu kaldıracak nefis mertebesine ulaşamamış olduğundan depresif bir ruh haline bürünüp intihara teşebbüs edebilir.

6. Leylâ vü Mecnûn Mesnevîlerinde Seyr-i Sülûkun Kâmil Kahramanı:

“Mecnûn” ve “Aziz Kahraman”

Kahramanın dönüşümü merkezli anlatılar, kahramanın vasfı ve tamamladığı döngü hakkında bilgi verir. Temanın doğrultusunda, tasavvufî nitelikli anlatılar seyr-i sülûkun eserlere yansımalarını görmemizi sağlar.

Batınî bir yolculuk olarak seyr-i sülûk, edebî metinlerde, nefis mertebelerini aşarak kemâle ulaşmış kahramanın döngüsü olarak karşımıza çıkar. Başkahraman, çeşitli imtihanlar vererek geldiği özü hatırlamış ve ilâhî kaynağa dönüşü gerçekleştirmiştir.

Seyr-i sülûkta, sâlikin istidadını ortaya koyan hâl ve tutumlar, ardında ayan-ı sabitelerin inkâr edilemez varlığına işaret etmektedir. Ayan-ı sabitenin kendisi olan isimlerin kul üzerindeki etki gücü, her insanın istidadı ile yakından ilgilidir. Seyr-i sülûk içerisindeki kahramanın diğer kahramanlardan ayrılan yönü, onun ilâhî bir güç tarafından belli bir merkeze doğru itildiği intibahı uyandırmasıdır. Dışarıdan gelen tüm müdahalelere karşın kahraman, sahip olduğu istidadı ortaya çıkarma konusunda müthiş bir mukavemet gösterir. Onu farklı yapan, istidadı kadar, ilâhî ismine ait hükmünün farklılığından da kaynaklanır. Bu isimden dolayı, istidadı toplumdaki diğer insanlara nazaran üstündür.

Kahramanın döngüsünün türünü belirleyen isim “iç-isim” olarak adlandırılabilir. Kişi, dünyaya, boyunduruğu altında olduğu bir iç-isimle gelir (İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye* 273). Kahramanın kişisel ve kolektif mücadelesini bu iç-ismin mahiyeti oluşturur³². Seçilmiş kahraman, iç-ismin mahiyetini hayatının erken dönemlerinde, hatta doğumundan itibaren gösterir. Kahraman, anlatılarda, sadece şans ve cesaret sahibi sıradan bir insan olarak değil, doğum, hatta doğumdan önceki sürecinden itibaren sıradışı güçlerin hâkimi olarak da düşünülmüştür (Campbell 282). Kahramanın sahip olduğu güçler, bu bakımdan doğumundan önce başlayan süreçteki iç-isim ile anlaşılabilir.

Ait olunan isim, seyr-i sülûka tâbi kahramanın doğumundan itibaren zuhûr ederek onu kontrol altına alır. Diğerlerine farklı gelen bu durum, toplumda ilk önce *şaşkınlık*, ardından *müdahale* ile karşılaşılır. Kahramanın istikrarı ve ısrarı bir ömür boyu sürer. Toplumun kabullerinin aksine bir gidişat içinde olan kahraman,

³² Bunlar, Allah'ın esmasıdır ve -herkes bir kahraman olarak düşünülürse- hiç kimse bu isimlerden hâlî değildir. Kişinin, ismini bilip onu tezahür ettirecek bir aynaya dönüşmesi, onun bu dünyadaki tek imtihanıdır. Tek; çünkü diğer bütün imtihanlar bunun içindedir.

engellemelere rağmen süreci tamamladığında, topluma onu *kabullenmekten* başka yol kalmaz.

Kahramanın tahakkümü altında olduğu ismin çeşidi, onun ne tür bir maceraya / döngüye dâhil olacağını belirler. Âşık kahraman tipi *el-Vedūd* isminin bātını olarak gelir. *Vedūd* isminin tahakkümü altında bulunan kahraman, aşk macerasını tecrübe edecek ve istidadına göre ya sayısız aşk macerası sonucunda, en azından dünyevî bir aşk bağından kurtulacak -ki bu seviye bile çoğunluğa nazaran yüksek derecedeki bir istidadın göstergesidir- ya da istidadının el vermesi durumunda, ilâhî aşkı keşfedecektir (seyr-i ilallah). İlahî aşkı keşfetmek ise, bir sonun, kemâle ermenin göstergesi olmayıp onu bu defa -eğer istidadı üstünse- ilâhî aşk içindeki mertebelerde bir döngü karşılayacaktır (seyr-i fillah; Campbell'ın aziz kahramanı). Son seferini tamamlayan kişi, tam yetkinlik ile topluma dönen (seyr-i anillah) mürşid-i kâmdir.

Anlatılarda, kahramanlar içinde, ilâhî öze dönme vasfının âşık kahraman tipi ile sağlanması, ilâhî öze dönmenin “sevgi hareketi”ne (İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* 465) bağlı olmasından kaynaklanmaktadır. Âşık kahraman, dünyevî kayıtlardan kurtulma seyr ü seferinde, diğer kahramanlara nazaran daha fazla istidada sahip ve ayrıca ayna-sûret³³ ilişkisine göre, mecazda hakikati görme konusunda daha yetkindir. Tasavvufun, her şeyden önce “aşk” temeline dayandığı düşünülürse âşık kahramanın aşkın kaynağına “dönme”si, idealize edilen bir kahraman için kaçınılmaz olmaktadır. Ayrıca, diğer tiplerin dünyevî bir seyir izlemesi kadar *Vedūd* isminin tahakkümü altında olan kişi olarak *sevgi hareketini* en derin âşık kahraman hissedebilir. Bu durum, “küntü kenzen mahfiyyen...”³⁴ kelâmının mesnedi olan yaratılışın sevgi ile başladığı hakikatinin, âşık kahraman tarafından mikro düzeyde tecrübe edilebilmesine dayanır.

Âşık kahraman, tümelin bil-fiil zuhûrunu ifade eden, varlıkların kendisinden çıktıkları kaynaklarına dönmelerini kapsayan tikel sürecinde, tahakkümü altında olduğu ismin *taalluk* ve *tahakkuk* seviyelerini özümseyerek sevgi hareketine dâhil

³³ Sudûr teorisinin temeli olan ayna-sûret ilişkisi, en kâmil olarak kadın-erkek ilişkisinde belirir. Sûretin varlığı, aynanın varlığını gerektirdiği gibi, sûretin belirmesi de *cemâl* vasıtasıyladır. Allah'ın âlemi ve Âdem'i yaratıp cemâl aynasında kendisini seyretmesi nasıl *sevgi* dolayısı ile ise, insanın da hemcinsini cemâl aynasında seyretmesi sevgi dolayısıyladır.

³⁴ “Küntü kenzen mahfiyyen fe ahbebtü en u'rafe fe halektül halke li uğrafe bihi”. “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim ve bu nedenle halkı yarattım” (İsmail b. Muhammed el-Aclûnî II/132).

olma seyri izler. *Tahalluk* sürecini tamamlaması ile de aziz kahraman olma başarısını gösterir³⁵.

Taalluk; kulun, fiil ve hâllerinde Allah'ın zatına delâleti nedeniyle isimlere mutlak ihtiyacını hissetmesi ile ortaya çıkar. Allah'ın kulu ile bağlantılı olduğu isimlerin mahiyetini bilmek ise, *tahakkuk* seviyesidir. Perdelerden ve sûretlerden arınarak isimlerin sırları ve asıllarıyla mutmain olmak ve onların ahlakıyla ahlaklanmak *tahalluktur* ki bu noktada kul, isimlerin tam bir meclası olur (İbn Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi* 27-35)³⁶. Tüm esmanın tahakkuk seviyesine nail olmak, *marifetullah* sırrına ermektir.

Divan edebiyatı geleneğinin ideal tipi olan Mecnûn, bu içsel yolculuğu manevî bakımdan en kâmil şekilde icra eden kahramandır. Batınî döngüyü tamamlamış bir kahraman olarak şairler Mecnûn'u "sâlik" ve "kâmil" olarak isimlendirir. Kelime manası olarak "sâlik", sülûk içerisinde bulunan kimseyi ifade eden bir kavram iken; "kâmil", "sülûkünü tamamlamış" manasını içerir. Ancak, kahramanın, şairler tarafından "sâlik" olarak isimlendirilmesinin temelinde, onun, nefis mertebelerinde yolculuğa çıkmış olduğu mesajını verme ve vurgulama amacı vardır. Kahramanı "kâmil" olarak isimlendirmek ise, kesinlikle kemâlât sahibi bir zât olduğu anlamındadır. Belli bir disiplin içerisinde nefis terbiyesi görmemiş olsa dahi, şairlerin bu konudaki tavsifi dikkate alınmalıdır.

Leylâ vü Mecnûn hikâyelerinde Mecnûn, batınî yolculuğu; seyr-i sülûkünü tamamlamış bir kahraman olarak karşımıza çıkar. Sülûkünü tamamlamış olmayı ifade eden "kâmil", bir kahraman olarak Mecnûn için tercih edilir. Meczâî aşktan hakikî aşka; Leylâ'dan Mevlâ'ya geçiş teması çerçevesinde, Mecnûn, kemâle ermiş, 'kâmil bir kahraman'dır.

Mecnûn'un sâlik ve kâmil oluşu şairler tarafından altı çizilen bir husustur. Örnek olarak Behiştî'nin ve Fuzûlî'nin eserlerinde, Mecnûn, "kâmil" olarak vasf edilir:

Behiştî:

Mecnûn dime ana 'âkıl ancak

Bu 'ışık yolunda *kâmil* ancak (Aygün 1259-1287).

³⁵ "Örüntü, babaya gitme örüntüsüdür" (Campbell 312).

³⁶ Her bir düzeyin, söz konusu ismin, ef'âl, sıfat ve zat noktasını keşfi ihtivasına karşılık geldiği düşünülebilir.

Fuzûlî:

Kim olsa bu iç kemâle kâbil

Demek olur ana *zât-ı kâmil* (Doğan 2787-2809).

Celâlzâde Sâlih ise, eserinde, kahraman için “sâlik” ve “kâmil” vasfını bir arada kullanır:

Sâlik-i râh-ı Hakk idi kâmil

Nice divâne merd idi âkıl (Kütük 1160-1183).

Kays'ın, sâlik ve kâmil kahraman olarak idealize edilmesi ve hikâyenin sonunda ilâhî aşka ulaşması, hikâyenin başlangıcına da tesir ederek yelpazenin genişlemesine neden olmuştur. Âşık'ın doğumundan itibaren görülen cemâlinin güzelliği, güzele meyli, huzursuz tabiatı, onun *el-Vedûd* olan iç-isminin fiziksel ve fiili zuhûrunun göstergeleridir. Nitekim çevresi tarafından da bu durum fark edilir ve ileride uhrevî bir aşkın pençesine düşeceği yorumları bu süreçte yapılır. Kays'ta batın olan iç-isim *fîlen* zuhûr eder ve istidadının gereğinin gerçekleşip âşık olması ile *kalpte* de zâhir olur. Aşka istidadının yüceliği, onun taşıdığı iç-ismin “Mecnûn” olarak *kavlen* zuhûrunu da beraberinde getirir. Böylece Kays, tahakkümünde olduğu isim tarafından tam anlamıyla kuşatılmış olur³⁷.

Mecnûn'u yöneten ve yönlendiren istidadıdır³⁸. Bu istidad, onun *murad*³⁹ olması vesilesiyle ortaya çıkar. Şuursuz bir biçimde neden acı çekmekten zevk aldığını bilmeyen kişi, aslında cemâle ulaşmanın acıdan geçtiğini sezen kişidir. Cemâli idrak eden, vuslata karşı şevk içindedir. Vuslata hasret, kesrette olmanın dayanılmaz acısı şeklinde tezahür eder. Mecnûn, bebekken bu acı ile kendini yaraladığı gibi, yetişkinde de *mürîd* olup daha fazla acıya talip olmuştur; çünkü;

Cemâl'e kavuşmak için Aşk'ın aracılığı lazımdır. Aşk ise, herkesi bu saadete layık görmez. Eğer birini buna layık bulursa evi temizlemesi ve başkalarının oraya girmesini engellemek için Hüzn'ü vekil olarak

³⁷ Söz, yaratmadır. Nitekim yaratma, “Kün” ile başlar. Kays'a *Mecnun* demek, onun seferinde, onu söz ile de kuşatmak demektir ki bu, onun döngüyü tamamlamasında yardımcı etkindir.

³⁸ Fuzûlî, bu istidadı Mecnun'un ağzından şöyle ifade eder: “Su sifleliğinden ayrılabilir mi? / Od yandurabilmeyebilir mi?” (Doğan 995).

³⁹ “Murad” Hak tarafından “arzu edilen” kişiler için söz konusu edilen bir kavramken “mürîd”, kendi arzusu ve gayreti ile Hakk arayışına girmiş kimseler için dile getirilir. Kelâbâzî'nin ifadesiyle, “keşf mertebesine ulaşmadan evvel mücahede ve riyazatla meşgul olan kimseye ‘mürîd’; mücahede ve riyazatla meşgul olmadan evvel keşf derecesine ulaşan kimseye ise ‘murad’ adı verilir (Kelâbâzî 204).

gönderir. Bundan sonra Aşk, gönül hücreğine girer. Hücreyi yıkıp yeniden inşa eder. Daha sonra da Cemâl'in dergâhına doğru yol alır.

Âşığı maşuğuna kavuşturmanın Aşk olduğu anlaşıldığında, insan, vücudunda Aşk'ı meydana getirmek için gerekli istidada sahip olmaya çalışmalı, Aşk'ın mertebelerini tanımalı ve kendini ona teslim etmelidir. Bunları yerine getirebilen kişi, sıradışı hallere vakıf olur (Sühreverdi 35).

Mesnevîlerde Mecnûn, mecazdan hakikate geçiş süreci boyunca pasif bir âşık olarak resmedilir. Herhangi bir mücadelenin içerisinde olmaz. Tam aksine, içinde bulunduğu kesif duyguya alabildiğine teslim olmayı yeğler. Mecnûn'un geleneğin ideal tipi olarak tezahür eden bu marjinalliği, deli mi, ruh hastası mı yahut abdal mı olduğu yönünde soruların doğmasına neden olmuştur (Kaplan 142-156; Emil 488-489).

Mecnûn'un dönüşümünü gerçekleştirme sürecinde, Leylâ'ya kavuşmak için herhangi bir mücadelede bulunmamasına, Schopenhauer'in aşk metafiziği açısından bakıldığında ortaya "türün ruhu" veya "irade"sine aykırı davranan bir âşık tipi çıkmaktadır. Schopenhauer'e göre âşık, türün kendini devam ettirme iradesinin etkisi altında olarak maşuğuna kavuşmak için canı pahasına çetin bir mücadeleye girmekten çekinmeyen kişidir. Bu konuda, en ürkek karakterlerin dahi cengâver tavırlar sergilediği gözlenir (Schopenhauer 56). Nitekim masallarda veya diğer âşık tipini konu alan anlatılarda, kahramanların maşuğa kavuşmak uğruna yolculuklara çıkarak kendilerinden isteneni yerine getirdikleri malumdur. Yazar'a göre, âşık, beklentiyi karşılamak sûretiyle bireyselliğini gerçekleştirme değil, türün ruhunu içgüdüsel bir biçimde yaşatma temayülündedir⁴⁰ (Schopenhauer 56). Bu itibarla türün ruhu, âşığın kararlarında etkin bir konumdadır.

Mecnûn'un, Schopenhauer'in tespiti çerçevesinde türün ruhu gereği Leylâ için mücadele etmek yerine hüzne kendisini teslim etmesi, Sühreverdi'nin kastettiği ilâhî aşkı duyumsamasındandır. Mecnûn esasında, ilâhî aşka ulaşmadan evvel de *murad*

⁴⁰ "... aşkın en yüksek mertebesinde, bu serap öylesine parlak bir hâle gelir ki sevgiliye kavuşamama durumunda hayat cazibesini kaybetmekle kalmaz, ... yaşama duyulan tiksinti, ölüm korkusunu bile bastırabilir. ... eğer bir kimse, türün ruhunun izharında etkili olamazsa kendi için olmayı kaale bile almaz" (Schopenhauer 59). Diğer yandan Schopenhauer, ailelerin "daha uygun" bir kişiye yönlendirmesi durumunda, âşığın tercih ettiği kişinin, sağlıklı bireylerin dünyaya gelmesi bakımından türün ruhuna daha uygun olduğunu, ailelerin tutumunun kişiyi bireyselliğe yönlendirmesine karşın, âşığın daha büyük bir iradeye yönelme iradesine olmakla daha uygun bir tutum içinde olduğunu ifade etmektedir (Schopenhauer 66).

bir âşık olarak mecazî aşk düzeyinden hakikî olana meyl etme istidadı ile hareket et/eme/mektedir; çünkü Mecnûn, salt âşık kahraman tipinin değil, aziz kahraman tipinin formudur. Aziz kahraman olarak erginleşme safhasını aşması için, içinde bulunduğu duygunun azalmaması, hatta gittikçe yükselmesi gerekmektedir. Kâbe’de aşkının artmasını dileyerek dua etmesi⁴¹ de bu *murad* ve *istidad*ın bir göstergesidir. Mecnûn, türün ruhuna / maddî boyuta değil, ilâhî ruha / manevî boyuta bağlı olarak sefer etmektedir; çünkü nasıl türün ruhu, uzun vadedeki çoğalmaya (kesrete) sevk-i tabii ile kısa vadede cismanî vahdete yönlendiriyorsa ilâhî öz de sonsuz bir an için aslı vahdeti hedeflemektedir. Bu yüzden, esasen, türün ruhunun vahdeti, ilâhî özün hedeflediği vahdetin bir sûreti mahiyetindedir⁴².

Sevgi hareketinin kesreti meydana getirmesi, vahdeti tekrar oluşturmak üzere yine ona muhtaç olunmasını zorunlu kılar. İstidadı yüksek kişi, ilk olarak ilâhî özü yansıtan cemâle ve cemâli yansıtan ile zahirî vahdet manasına gelen cismanî birleşmeye müştak olacaktır. Libidonun tanrısalığa dayanan kökeni (Eliade 23), onun sapkınlık boyutundaki bir duyguya işaret etmediğini anlamak için yeterlidir⁴³. Seyr-i sülûkta kişi, maddî arzularından fariğ olmak için, vahdetin ruhanî noktasını keşfe çalışır. Neticede, Jung’un libidinal enerji dediği, esasında vahdete duyulan iştihaya sahip kişi, ilâhî öze duyulan vuslat arzusuna kalb olma noktasını tecrübe etmiş olur; ancak tüm bunlar için, öncelikle libidinal enerjinin varlığını âşığın kendisinde hissetmesi gerekmektedir.

⁴¹ “Halkayı bağrına basmış şöyle diyormuş: “Bugün kapındaki halka benim” diyormuş ... Tanrı’m Leyla’yı görme arzumu artır / Ona olan meylimi günden güne artır” (Nizâmî-yi Gencevî 1178-1198).

⁴² Vahdet, bireyin kendisinde dişil ve eril vasıflarını toplama hâlidir. Kişinin kendisine ilahî konumdan verilenleri alma kapasitesi, dişil bir tabiata sahip olması ile birebir ilişkilidir. Dişillik, alma; erillik verme vasfı ile yaratılmıştır. Dişillik, değişkenlik demektir. Verilenleri kendisine dönüştüren birey (erginleşme), daha sonra bunları dışarıya aktarma (dönüş) vazifesi üstlenir. Dışarıya verme, erilliğin gereğidir. Bu durumda, sâlik veya aziz kahraman, dişil ve eril vasıfları eşit oranda taşıma potansiyeline sahip olmak zorundadır. Bireyin, kişisel bilinçdışının bilinç düzeyine erişmesinden sonra kolektif bilinçdışı ile irtibata geçmesi için de bu zorunludur; çünkü eril ve dişil birdir; aynı kaynaktır. Âşık, aşkı yaşarken alabildiğine dişil, onu anımsatan bir simgeyi tuzaktan kurtarmaya azmederken ise alabildiğine erildir. Bu yüzden Mecnûn’un sevgiliyi elde etmede gösteremediği erilliği, onu andıran bir simgeyi kurtarıırken göstermesi gibi bakımlardan tavırlarında çelişkiler görülebilir. Mecnûn, tüm bu kompleks yapıyı yansıtan bir kahraman olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden onu anlamak, önce bu kompleks yapının mahiyetinin idrakini gerektirir.

⁴³ Tüm arzuların altındaki arzu, tevhid arzusudur. Ef’âl âlemindeki tevhid, cismanî arzu olarak ortaya çıkar. Bu arzunun terbiye edilmesi, sıfat ve isim âlemlerindeki tevhidin ortaya çıkmasına yol açar. Esmâ âlemindeki arzunun nihayeti ise, Zât’ın birliğine ermektir. Bu nedenle, ef’âl âlemindeki arzuya müştak olmak, Zât’a iştihâkın dünyevî bir sûretidir.

Mecnûn'un bu olağanüstü hâline, Jung'un tahlil yöntemi açısından bakıldığında da durum, Kahraman'ın aleyhine görünmemektedir. Jung'a göre, kişinin hayat boyu sürececek olan *bireyleşme süreci*, bilinçdışı öğelerin bilinç düzeyine erişimi esasına dayanmaktadır. Bilinçdışının kişiyi yönetmesi, söz konusu öğelerin kişi tarafından idrak edilememesi durumundan kaynaklanır. Bu bakımdan, bireyleşme süreci, herkesin içinde olduğu; ancak bazılarının tamamlayabildiği bir süreci işaret etmektedir. Bu sürecin tamamlanabilmesi ise, kişinin bilinçdışı ile erken yaşlarda temasının önemini ortaya çıkarmaktadır. O hâlde, Kahraman'ın bilinçdışı öğelerinin bilinç düzeyine ulaşmaya erken yaşlarda başlaması, bireyleşme adına sağlıklı bir sürecin varlığının kanıtıdır. Çoğu insan, bu öğeler tarafından hayatı boyunca yönetildiğinin farkında dahi olmazken Mecnûn, erken yaşlardaki bu zuhûr ile hayatının belli bir noktasından sonra -var olduğu söylenen- söz konusu baskılanmışlıktan tamamen kurtulmuştur. Mecnûn'un bu süreci tamamlaması, tasavvufi literatüre göre, ancak onun *istidadı* ile mümkün olmuştur. İstidadın derinliği / kesifliği, bu sürecin erken yaşlara inmesi / genişlemesi sonucunu getirmiş ve Mecnûn, bu sayede kendi hakikatini idrak edebilmiştir. Dolayısıyla Mecnûn'un davranış farklılığı, tasavvufi literatüre göre *istidad*, Jung'un terminolojisine göre ise *libidinal enerji* (Jung, *Analitik Psikoloji* 53) ile ifade edilebilir. Bu enerji, Mecnûn'da erken yaşlarda ortaya çıkmaya başlamıştır.

Monomitin çekirdeğinde, ilâhî öze dönüş olarak ele alınan aziz kahramanın dönüşü, tasavvufta "fark-cem-fark" olarak gelişen süreç, fenafillaha eren kişinin Hakk'a vasil olduktan sonra tekrar topluma dönmesini içine alır. Diğer deyişle; aziz kahramanın Hakk'tan ayrılış, dünyaya gelip erginleşme ve tekrar Hakk'a dönüş olan süreci, tasavvufta Hakk'tan ayrılış, Hakk'a dönüş ve Hakk'tan ayrılış (topluma irşad üzere tekrar dönen kahraman) şeklinde bir seyir izlemektedir. Bu durumda, Campbell'in aziz kahraman modeli, seyr-i sülûkun mürşid-i kâmilini tam olarak kapsamamaktadır. Bu itibarla Mecnûn'un, âşık kahramandan ziyade aziz kahraman modeline uygun olduğu fark edilmektedir; çünkü ilksel anlatılardaki mitik, epik kahramanlar gibi âşık kahramanlar da kendilerini sadece kendilerine değil, topluma da ispat etme sorumluluğu taşırlar. Bunlar içinde, fizikî dinamiği en zayıf olan âşık kahramanın dahi, maşuğu ile vuslatı hak etmesi için somut engelleri aşip somut başarılar elde etmesi beklenir. Kahraman, kendisinden beklenen hedefe ulaşıp geldiği yere fiziksel manada geri döndüğünde bireyselliğini ispatlamış, dönüşü sağlamıştır. Mecnûn ise, mücadeleye içermeyen hayatı ile bu âşık kahraman modeline uyum sağlamamaktadır. Bununla birlikte aziz kahraman modeli, toplumdan ve cismanî

hazlardan tecrit olup ardından fiziksel olarak dünyayı terk eden kahramandır; *aziz ya da çileci, dünyayı terk eden kişi* (Campbell 312).

Mesnevîlerde şairler, Mecnûn'u zaman zaman mürşid-i kâmil veya abdal olarak tavsif etseler de Mecnûn'un fenafillaha erdikten sonra topluma dönüp irşada çalıştığı söz konusu değildir. Bu nedenle her ne kadar şairler tarafından *abdâl, mürşid-i kâmil* olarak nitelenmiş olsa da Mecnûn, *insan-ı kâmil* kahramandır. Eğer Mecnûn'u bir abdal veya mürşid-i kâmil olarak görmeyi kabul edecek olursak onun topluma dönüş safhasını da gerçekleştirdiğini iddia etmek durumundayız. Oysa Mecnûn, tasavvufî seferlere göre, ayrılma-erginleşme safhalarını aşmış; ancak dönmemiş, erginleşme safhasında ölmüştür. Aziz kahramana göre yorumlamak gerekirse, ilâhî öze dönüş gerçekleşmiştir.

Tüm bunlara rağmen, burada ortaya çıkan durum, şairlerin Mecnûn'u "dönüş" safhasında, toplumu irşada mükellef bir kemâl mertebesinde yansıtmak istemeleridir. Bu noktada, tasavvufa göre, Mecnûn'un velî mi, mürşid-i kâmil mi olduğuna karar vermek zorunluluğu doğar:

Şâhidî:

Sözin Zeyd'ün çü gûş itdi ol abdâl
Sevincinden semâ'a girdi der-hâl (Erbay 4890-4912).

Lârendeli Hamdî:

Çü Leyli'den cüda düşdi ol abdâl
Katı âşüfte oldı vü diğêr-hâl (Kütük 1700).

Atâyî:

Beyle gördü Mecnûn abdâl hâlini
Sonra sordu atası ahvâlini (Atâyî 48a).

Mecnûn'un mürşid-i kâmil veya abdal olarak tavsif edilmesi, irşada mükellefiyetli bir zât olmasa da bu konudaki beyanı dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, Mecnûn, bireyleşme sürecini tamamlamış aziz kahramandan daha fazla olarak şairlerin tavsifi çerçevesinde, kemâl mertebesine ulaşmış "kâmil bir kahraman"dır.

Neticede; Mecnûn, mesnevîlerde fark-cem-fark seferlerinden fark ve cem aşamalarına tâbi olmuş, ilâhî öze dönüş sağlamış ve bu itibarla kemâl noktasına ulaşarak insan-ı kâmil olmuş bir kahraman portresi çizmektedir. Bu kahraman

velâyet mertebesinde olup velîdir. Mecnûn'un bu ilk seferleri, Campbell'in ilâhî öze dönüşü sağlayan *aziz kahraman* modeli ile uyum sağlamaktadır.

Bununla birlikte, Mecnûn, mesnevîlerde son "fark" seferini de tamamlamış bir kimse olarak zikredilmiştir. Son fark seferini tamamlayarak topluma vazifeli şekilde dönen mürşid-i kâmil modeli, insan-ı kâmilin üstünde bir mertebede olup bu model, âşığın, Campbell'in aziz kahraman modelinin aşıldığı manasına gelmektedir. Çünkü aziz kahraman, ilâhî öze döndükten sonra topluma dönmeyen kişidir. Bu itibarla Mecnûn'un erişmiş olduğu kemâl seviyesinin, Campbell'in kahraman modelleri arasında yer almadığı sonucuna ulaşılır.

SONUÇ

Kişinin içsel bütünlüğünü oluşturmadaki süreçlerini ifade eden seyr-i sülûk, bireyleşme süreci ve monomitin çekirdeği; yol, yolcu ve yolculuk kavramları bakımından ortak temellere sahiptir. Söz konusu temeller, araştırmacılarca bu yolculukların birbirinin aynı olduğu şeklinde değerlendirilmesine yol açmış ve açmaktadır. Oysa seyr-i sülûk, tasavvufî bir kavram olarak nefis katmanlarında devam eden yolculuğun karşılığı iken; bireyleşme süreci, Analitik Psikoloji'nin kurucusu Jung'un kişinin birey olma sürecini ifade eden bir kavram olma özelliği taşır. Bireyleşme süreci; gölge, anima / animus, persona, yaşlı bilge arketipleri bakımından seyr-i sülûkun bazı kavramları ile benzerlik göstermesine rağmen, iki süreç, psişenin alt ve üst bilinç dışında gerçekleşmesi bakımından farklılık arz eder. Bireyleşme süreci emmâre nefis seviyesinde ve alt bilinçte seyr eden bir yolculuk iken seyr-i sülûk, kalbin kalp>nefs>sırr>hafî>ahfâ derecelerinde ve üst bilinçte devam eden ve bireyleşme sürecini de kapsayan bir yolculuktur.

Bireyleşme sürecinin Campbell tarafından sistematize edilmiş hâli olan monomitin çekirdeği, ayrılma-erginleşme-dönüş aşamaları itibariyle seyr-i sülûkun fark-cem-fark seferleri ile benzerlik gösterir. Bu süreç, Campbell'in mitik, epik, âşık ve aziz kahraman modellerindeki süreçleri hatırlatır. Bunlardan seyr-i sülûkun seferleri ile bağdaşan ise, yalnızca "aziz kahraman" modelidir. Bu itibarla kişinin, ilâhî özden ayrılmasını ifade eden "fark", Campbell'in aziz kahramanı ile benzeşir. Campbell'in aziz kahraman modelindeki "erginleşme" safhası, kişinin dünyadaki olgunlaşma sürecini ifade ederken dönüş safhası ilâhî öze dönüşü karşılar. Ancak seyr-i sülûktaki, "cem" kavramı, ilâhî öze dönüşü, "fark" kavramı ise, tekrar Hak'tan ayrılışı ifade etmektedir. Bu bakımdan, Campbell'in aziz kahraman modelinin seyr-i sülûkun mürşid-i kâmil kahramanı ile uyum sağlamadığı sonucuna ulaşılır.

Divan edebiyatının, bu süreçleri en kâmil şekilde tecrübe ederek mecazdan hakikate ulaşan âşığı Mecnûn'dur. Mecnûn, şairler tarafından seyr-i sülûkun kahramanı olarak tavsif edilir. "Sâlik" ve özellikle "kâmil" vasfı, mesnevîler boyunca, Mecnûn için faydalanılan kavramların başında gelir. Mecnûn'un kemâle ermiş bir kahraman olması, bu noktada, Campbell'ın aziz kahraman modeli ile uyum sağlayıp sağlamadığı sorusunu akla getirmiştir. Sonuçta anlaşılan odur ki, Mecnûn, her ne kadar ilâhî öze dönüşü gerçekleştirmiş bir kahraman olarak "aziz kahraman" ile uyum sağlasa da şairlerin zaman zaman onu "mürşid-i kâmil" ve "abdâl" olarak da tavsif etmeleri, fark-cem-fark aşamalarını tamamen geçmiş bir kahraman olma özelliği gösterdiği manasına gelmektedir. Bu itibarla Mecnûn'un, şairlerin beyanı dikkate alındığında "aziz kahraman" olmayıp "kâmil bir kahraman" olduğu sonucuna ulaşılır.

KAYNAKÇA

- Atâyî, *Leylâ ile Mecnûn*. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü, ASL 644.
- Aygün, Zeynel Abidin. *Behiştî'nin Leyla vü Mecnûn Mesnevisi (İnceleme-Metin)*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi, 1999.
- Beşer, Fuat. "Önemli Bir Kur'an Kavramı Ulu'l-Elbâb." *Yeni Şafak* 20 Ekim 2019. Web. 27 Şubat 2021.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: İthaki, 2015.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. İstanbul: İnsan, 2008.
- Doğan, Muhammed Nur. *Fuzulî Leylâ ve Mecnûn*. İstanbul: Yelkenli, 2010.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Miti*. Türkçesi: Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Emil, Birol. *Türk Kültür ve Edebiyatından-2 / Şahsiyetler*. Ankara: Akçağ, 1998.
- Erbay, Nazire. *Edirneli Şâhidî'nin Leylâ vü Mecnûn (Gülşen-i Uşşâk) Mesnevîsi (İnceleme-Tenkitledi Metin)*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2012.
- Fahredden-i Irakî. *Aşk Metafizigi*. Tercüme ve Notlandırma: Ercan Alkan. İstanbul: Hayykitap, 2012.

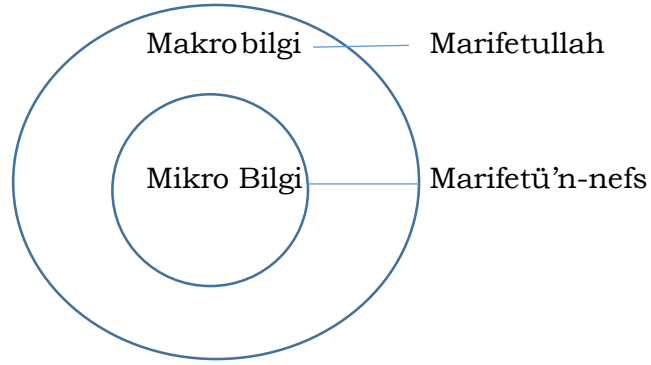
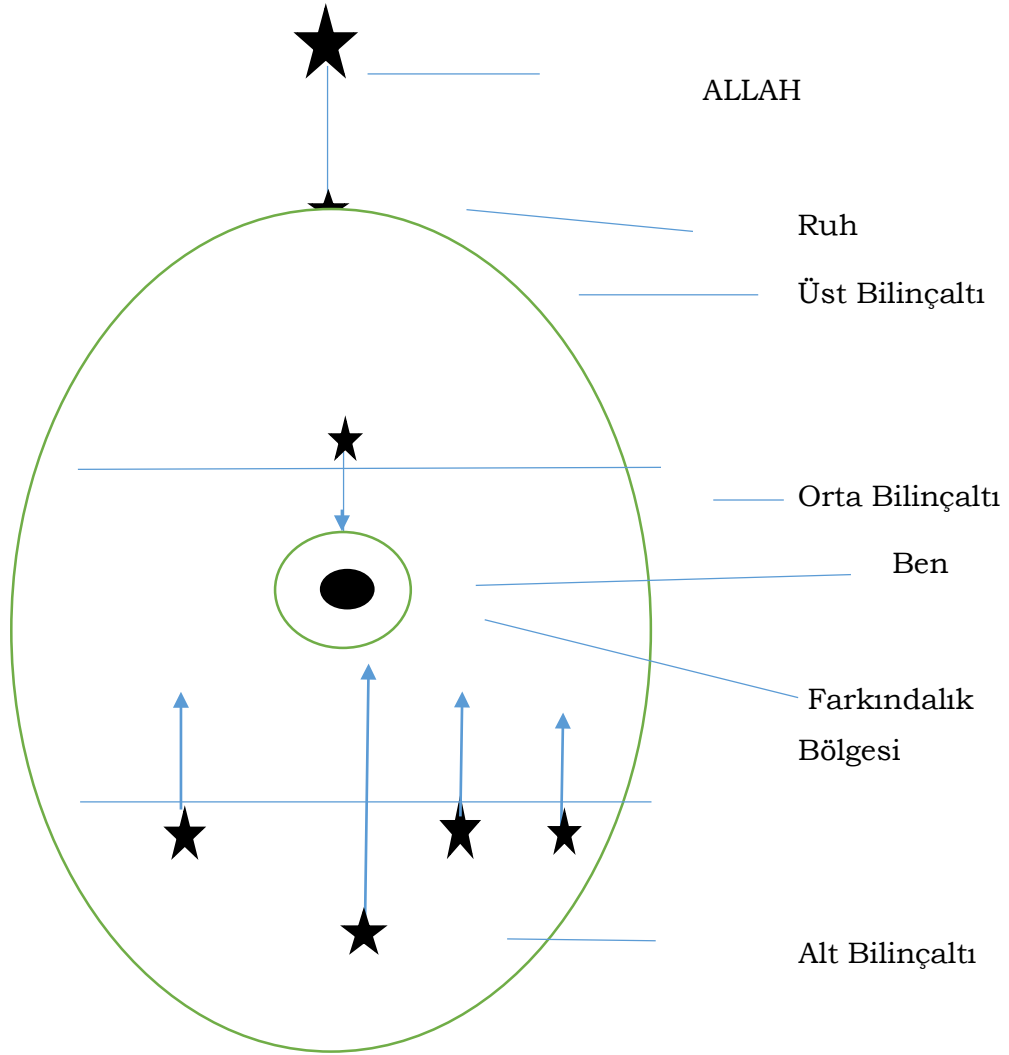
- Fordham, Frieda. *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*. Çev. Aslan Yalçiner. İstanbul: Say, 2019.
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. Çev.: İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- Franz, M. L. von. "Bireyleşme Süreci". *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus, 2009. 158-230.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Araştırma, 2019.
- . *Fütühât-ı Mekkiyye*, C.1. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2019.
- . *Allah'ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının Keşfi*. Notlarla Tercüme Eden: Prof. Dr. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek, 2018.
- . *Risâle-i Lübb-ül Lüb ve Sırr-üs Sırrı*. Çev. Necdet Ardıç. Necdet Ardıç Serisi IV, 2021.
- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfu'l-Hafâ*, C. II. Beyrut, 1351.
- Jung, Carl Gustav. *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yilmazer. İstanbul: Metis, 2017.
- . *Analitik Psikoloji*. Çev. Ender Gürol. İstanbul: Payel, 2006.
- . *İnsan ve Sembolleri*. Çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okyanus, 2009.
- Kaplan, Mehmet. *Türk Edebîyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri Türk Edebîyatında Tipler*. İstanbul: Dergâh, 2019.
- Kelâbâzî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 1992.
- Kısa, Cihad. *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2005.
- Kur'an-ı Kerim*. Haz. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Kütük, Rıfat. *Celal-zade Salih Çelebi Leylâ vü Mecnûn (Tenkidli Metin-İnceleme)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebîyatı Eğitimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1995.
- Mevlânâ. *Fîhi-mâ-fih*. Çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılap, 2017.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*. İstanbul: Kaknüs, 2014.

- Moran, Berna. *Edebîyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim, 2005.
- Nizâmî-yi Gencevî. *Leylâ ile Mecnun*. Çev: A. Naci Tokmak. İstanbul: Say, 2013.
- Sağlam, Hacer. *Motif Yapısı İtibariyle Leylâ ve Mecnûn Mesnevîleri Üzerinde Bir İnceleme*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebîyatı Anabilim Dalı, Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.
- Schopenhauer, Arthur. *Aşkın Metafiziği*. Çev. Murat Batmankaya. İstanbul: Şule, 2018.
- Seyyid Fazıl Mehmet Paşa. *H. Mevlana'nın Dualarındaki Hikmetler*. Hazırlayan: Tahir Galip Seratlı. Konya: Rûmî, 2010.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2003.
- Sühreverdi, Şehabeddin. *Cebraîl'in Kanat Sesi*. Çev. Sedat Baran. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.
- Yılmaz, Muhammet. "Bazı Hadislerin Sıhhat Durumuna Dair Ünlü Sûfi Necmüddîn el-Kübrâ'ya Yöneltilen Sorular ve Cevapları." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14.1 (2014): 1-32.

EKLER

Ek 1: Seyr-i Sülûk ve Bireyleşme Sürecinin Kavramsal Karşılıkları

Tasavvuf	Marifetünnefs	Nefs	Nefs-i Emmare	Ayna-Sûret	Mürşid-i Kâmil
Bireyleşme Süreci	Bireyleşme	Psişe	Gölge / Persona	Anima/Animus	Yaşlı bilge

Ek 2: Marifetü'n-nefs ve Marifetullah İlişkisi**Ek 3: Seyr-i Sülûk ve Bireyleşme Süreci⁴⁴**

⁴⁴ Şekil için bkz. Frager 112.

Summary

Journey takes place in two forms: physical and metaphysical. Journeys on the horizontal plane are physical and vertical journeys are metaphysical. From the moment one coming into the world, every human being takes various physical and spiritual journeys.

When it comes to the journey, the course that heroes go down comes to the fore in literary texts, as does in real life. It is worth noting that heroes go on various journeys both in oral cultural works (e.g. epic, tale, and folk tales), which are event-focused narratives, as well as stories and novels, works of modern literature. Journeys linked to the archetype of quest cover heroes' physical and metaphysical processes. In tales, finding and bringing the magical object means that the hero transforms through the archetypes of travel and search. In modern narratives, this search has shifted from focusing on the event to the focusing on the situation, and to the person themselves—i.e. from the object to the subject at the present time.

The road, the passenger, and the journey emerge as common concepts of sufism and the core of the monomyth. The road, the passenger, and the journey comprise the essence of the theory of times in Sufism, and date back to as the creation of worlds. The passenger—who descends from Akl-ı Küll to the lowest realm (esfel) passes through mineralistic, botanic, animalistic, angelic, and jinn phases, and then ascends to the point of humanity again through a second journey. The passenger in the classes of humanity takes on the task of *remembering* the ore from which they came, and consciously performing the course of returning back to it.

Remembrance allows the passenger to know themselves (marifetü'n-nefs) by recognizing their presence at the level of esma. The more one knows the “self,” the more one begins to have knowledge about the divine self. This fact is expressed with the hadith “He who knows himself knows his Lord.” The process of an individual coming to know the soul during their first journey, starts from the level of emmare nefis and then continues to the level of the perfect self.

Seyr-i sülûk appears as the *kâmil kahraman* (“perfect hero”) in literary works. The perfect hero remembers the essence they've arrived at by passing various tests, and then returns to the divine source. In divan literature, the perfect hero takes on the form of Mecnûn, the protagonist in the masnavis of Leylâ and Mecnûn. Mecnûn completed his journey by passing from human love to divine love and reached to the level of perfection.

In the stories of Leylâ vü Mecnûn, Mecnûn appears as a hero who completed his inner journey (seyr-i sulûk). The [Turkish] adjective kâmil (absolute, perfect) expresses completion of his süluk, and is preferred by poets for Mecnûn as a hero. Within the framework of the theme of transition from figurative to true love, from Leylâ to God, Mecnûn is a perfect hero.

The concepts of road, passenger, and travel also appear as basic concepts utilized in the core of the monomyth. The core of the monomyth, which was systematized by Campbell, and inspired by Jung's process of individuation, offers a different view of literary texts.

Inspired by the process of individuation, the core of the monomyth is similar to the seyr-i sulûk, which shares the same essence, since it is based on the “road-passenger-journey.” In Sufism, the journey called as *fark-cem-fark* reminds of the separation-maturation-return stages at the core of the monomyth. The cherished hero that Campbell mentions about refers to the glorified person who has achieved isolation from human existence in all religions. In that respect, Sufism and the perfect hero—which is the inherent dimension of Islam—are also evaluated from time to time in the center of the individuation process and the core of the monomyth.

The separation-maturation-return stages, which express the completion of the individualization process, open the way to view heroes in narratives as individuals who have complete circle. Analyzing the core of the monomyth in terms of heroes' stages of transformation, Campbell used this cycle for the transformation stages of the hero types. However, the only one that can be evaluated in the context of seyr-i sulûk is the “sacred hero.”

The journey of the hero, which includes the stages of separation-maturation-return, is quite similar to the seyr-i sulûk in terms of the archetypes in Jung's individuation process and of the elements in their emergence plane. However, even if Sufism is a religious experience, it seems impossible to conclude that the person completes his sulûk through individualization process.

At the core of the monomyth, the return of the sacred hero, which is considered as a return to the divine essence, and the process that develops as “fark-cem-fark” in Sufism includes the return of the person, who has achieved fenafillah, to society after reaching God. In other words, the process of the sacred hero's departure from God, his coming into the world and maturing, and then returning to God again follows a course in the form of a hero departing from God, returning to God, and departing

from God(who returns to society for guidance) in Sufism. In this case, Campbell's sacred hero model does not fully include the mürşid-i kâmil of seyr-i sülûk. Thus, it is noticed that Mecnûn fits the model of the sacred hero rather than the hero in love. This is because, like mythical and epic heroes in primary narratives, heroes in love bear the responsibility of proving themselves not only to themselves but also to society.

Even though poets sometimes describe Mecnûn as mürşid-i kâmil or abdal in masnavis, it is out of the question that Mecnûn would have returned to society and worked for guidance after having reached fenafillah. Thus, although poets have described Mecnûn as abdal or mürşid-i kâmil, he is the perfect human hero. If one decides to view Mecnûn as an abdal or mürşid-i kâmil, we has to claim that he had also achieved the stage of returning to society. However, according to Sufistic journeys, Mecnûn passed the separation and maturity stages, but he did not return, and died during the maturity stage. If it is required to be interpreted according to sacred hero, the return to the divine essence took place.