

Bireyleşim / Kemal Sürecinde Kapalı ve Dar Mekânlar

Araş. Gör. Ahmet DOĞAN*

Özet: İnsanlığın ortak hafızası konumunda olan mitler, masallar ve benzeri bir çok anlatıda, dönüşüm sürecindeki bireyin içsel değişimi, sembolik anlamda bir mekân değişikliğini zorunlu kılar. Bu durum, zulemat (karanlıklar) ülkesine yolculuk, çile ve/ya uzlet gibi oldukça farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir.

Bu bağlamda, insanın farkındalığını idrak ederek bunu aşkın (transandantal) bir boyuta taşınması ve nihayet mistik bütünleşmeyi elde etmesinde 'kapalı ve dar mekânlar' yaptığı çağrışımlarla birlikte büyük bir rol oynar. Birey, kendisinde saklı olan gizil güçleri tanıma noktasında girdiği kapalı ve dar mekânlardan bir fark edişle çıkarak sonsuzluğa açılmış yayılmış olur.

Anahtar kelimeler: Bireyleşim, erginleşme, yolculuk, dip nokta, kapalı ve dar mekânlar

Analitik psikolojinin insanın kendisini gerçekleştirmesi yolundaki bireyleşme süreci ile sufilerin insan-ı kâmile uzanan serüvenlerindeki seyr-i sülûk arasında bazı paralelliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. İnsanı olgunlaştırma ameliyesi olarak görebileceğimiz bu iki süreçte de bireyin nihaî hedefi olan 'mutluluğa' ulaşması için bir sınavlar yolu / çileden geçmesi kaçınılmaz bir olgudur.

Bireyleşim süreci Jung'un kolektif bilinçdışı olarak tanımladığı yapısal öğelerle bilincin etkileşimi sonucunda doğan ruhsal gelişim aşamasıdır. Bu sürecin amacı ruhsal bütünlüğe ulaşmaktır. Bu çaba bir anlamda bilincin aşamasını genişletip bilinçdışını açığa kavuşturmak, onunla bütünleşmek demektir. Bir başka deyişle insanın kendi ruhsal yapısının en karanlık köşelerine kadar bilincine varabilmesidir (Gökeri 1979: 16). Bireyleşim, ayrılış-erginlenme-dönüş ekseninde bir "aşama arketipi"ni zorunlu kılar. Kendisini en çok ritler ve mitoslarda açığa vuran aşama arketipini Campbell, kahraman mitosu (the hero-myth) ile izah eder. Kahramanın mitolojik macerasının standart yolu, geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş hâlidir: 'ayrılma-erginlenme-dönüş' buna monomitin çekirdek birimi denebilir (Campbell 2000: 41).

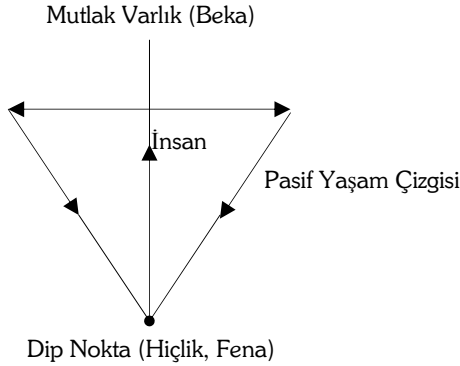
*Fırat Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / ELAZIĞ
ahmetdg@mynet.com

Bireyleşim, kahramanın içsel serüvenini gerçekleştirmek üzere kopuşun sürekliliği olmadığı bir ayrılığı zorunlu kılar (Özcan 2003a: 106). Ayrılış bir çağrıyla başlar. Bu çağrıya kulak veren kahraman, kutsal bir eylemi ifa etmek üzere oldukça tehlikeli bir yolculuğa çıkar. Yol zahmetlidir, tehlikelerle doludur, çünkü kahraman geçici ve yanıltıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçişi gerçekleştirmektedir (Eliade 1994: 21). Aşamanın yolu, birçok tehlikenin bulunduğu karanlık, sıkıcı, kuşatıcı mekânlardan geçer. Bu tehlikelerle dolu mekân uzak bir ülke, bir orman, yeraltında bir krallık, bir kuyu, bir düş hali olarak; fakat her zaman tuhaf, doğa üstü ve çok biçimli varlıkların, hayal edilmez eziyetlerin, insanüstü görevlerin ve olanaksız zevklerin yeridir (Campbell 2000: 72). Genel anlamda “balinanın karnı” olarak isimlendirilen kahramanın serüven mekânı karanlık, dar ve kuşatıcı imgeleriyle kahramanın ruh hâlini yansıtan ve onun çıkış noktasını tekrar tekrar teğet geçeceği labirent halinde bir mekândır. Ruhsal aşama kat etmek üzere karanlık ve dolambaçlı yollardan geçmek zorunda olan kahraman, meçhulü kucaklayan bu mekân içerisindeki sembolik seyahatinde bir çok şifrelerle karşılaşmakta ve bu şifreleri bir bir çözerek macerasını örmektedir (Özcan 2003b: 80). Kahraman, yürüdüğü bu amansız yolda kolektif bilinçdışının yapısal unsurları olan ve Jung’un arketip olarak adlandırdığı “gölge, anima, animus, yüce birey vb.” ile yüzleşmek ve onlarla karşılaşmak şartıyla kendisini gerçekleştirecektir.

Varoluşsal anlamını idrak edecek olan kişinin bu amacına ulaşmak için kendisine rehabet veren ortamlardan uzaklaşarak yalnız kalması büyük bir önem arz eder. Zira olağan hayatın bilinçaltı mücadeleleri, kişinin gelişme göstermesi gereken bir dönemde çoğunlukla ona engel olur. İstenmeyen toplumsal güçler onun yanlış değerler edinmesine ve dolayısıyla yanlış ilgiler geliştirmesine sebep olur. Böylece kişi gerçek benliğinden uzaklaştırılır ve gelişim sürecinden mahrum bırakılır (Arasteh 2000: 34). Geleneksel yaşam, toplum ve çevreyle uyum, insanın kendisini gerçekleştirmesinde olumsuzluk arz edeceğinden yalnızlık, bireyin olgunlaşma serüveninde oldukça önemli bir yer tutar. Yalnızlık bir uçurum, korku, cisimleşen hayaller, büyüyen gölgeler, yoğunlaşan karanlık, dipsiz bir kuyudur (Lekesiz 1997: 89). Yalnızlığın muhayyilemizde uyandırdığı karanlık, kapalı ve darlık imgesi ideal insan olmak için girilecek erginlenme mekânının özelliklerini de yansıtır. Kahramanın bu mekâna girmesi yaşamın kaynağına, başlangıcına (regressus ad uterum) dönüşü simgeler. “*Örneğin eski Hindistan’da, inisiyasyon töreninin arketipi olan “Diksa” ritüeli ayrıntılı olarak bir “regressus ad uterum” (ana rahmine geri dönüş) temsilidir. Aday, ana rahmini simgeleyen bir kulübeye kapatılır; kulübeden çıkış rahimden çıkan dölütü simgeler ve adayın ‘tanrılar evrenine doğduğu’ söylenir*” (www.hermetics.org). Şamanizm’de ise şaman adayları, bedene ve dünyaya hapsedilen ruhun tahliyesi ve yeniden sonsuzluğa yaka-

layabilmesi adına, kendilerini kapalı ve karanlık bir mekâna hapsederek ölümü simgesel boyutta tecrübe ederler (Aça 2004: 10). İslamî gelenek içerisinde ‘ölmeden önce ölmek’ olarak zikredilen bu ölüm, “şeriatın tarikata geçişin anahtarıdır ve başlangıçların mükemmelliğini çağırır. Bir ötekine geçiş olan ilk ölüm” (Çamuroğlu 1999: 86), bekaya ulaşmak için mutlak surette geçilmesi gereken fena sürecinin sembolik ifadesi olarak yorumlanabilir. Fena, insan-ı kâmil olma sürecinde bireyin mevcut halini çözmesi, parçalaması ve düşmesi; beka ise yeniden yükselmesi ve bütünleşmesidir. Fena bilinen benliğin ölüp gitmesine işaret ederken beka Kozmik Ben’de yeniden doğuş anlamına gelmektedir (Sayar 2003: 53).

İnsan-ı kâmil olma yolundaki bireyin bir tür ölüm olan bu dağılma, düşme, acı çekme ve yalnızlığa dalma tecrübesinin hemen ardından toparlanarak mutlak varlıkla bütünleşme– yeniden doğma– serüvenini, dikey yönüyle aktifliğin, yatay yönüyle pasifliğin sembolü durumundaki haç işaretiyle göstermek mümkündür. Tradisyonel öğretilerin bir çoğu insan-ı kâmilin tahakkukunu aynı işaret ile sembolize eder. Bu işaret doğrudan ilk tradisyon ile bağlantılıdır. Bu işaret bu tahakkuka varlığın yatay (genişlik) ve dikey (yükseklik) yönlerde uygun biçimde hiyerarşikleştirilmiş açılımı içindeki hallerin tümünün tam birlikteliği ile nasıl ulaşıldığını çok net ifade eder (Guenon 2001: 23)



Kökende mutlak varlıkla bir olan ve doğal olarak dikey eksenin uç noktasında olan insan normal, sıradan bir yaşamın maceracısı olarak yatay ve dikey eksenin kesişim noktasında bulunmaktadır. Kesişimin bir ayağını oluşturan dikey eksen insanda var olan aşkınlık boyutunun bir tezahürüdür. Bu bağlamda aşkınlığın ve pasifliğin birleştiği noktada geleneksel beni ile var olan insan, kendi gerçeğini bulma çağrısına kulak vermediği takdirde yatay düzlemin tekdüzeliği içerisinde bir uçtan diğer uca uzanan kısır gelgitler arasında farkında olunmayan bir yaşam sürecektir. Yatay eksen boyunca gelgitler yaşayan birey ancak dikey eksenin dip noktasına düştüğü takdirde ye-

niden, geldiği aşkın âleme, Kozmik Ben'e ulaşma şansı bulacaktır. Dip nokta, Mircea Eliade'nin kutsallaşmaya, erginleşmeye hak kazanmak anlamına gelen *merkeze ulaşma* kavramına denk bir durum arzeder. Bu noktadan sonra dünün dindişi ve yanıltıcı varoluşunun yerini yeni bir varoluş, gerçek, kalıcı ve etkin olan yeni bir yaşam alır (Eliade 1994: 31). Bu nedenle yatay boyut, bireye anlık ve niceliksel bir değişim imkânı sunarken, dikey boyuta yönelen birey daha evrensel ve niteliksel bir değişim yaşar. Bu değişim öze bağlı ve geri dönüşü olmayan bir özellik arz eder. Dikey boyutta bir değişime uğramak üzere düşülmesi 'gerekli' olan dip nokta kapalı, dar ve karanlık imgeleriyle insanın zorluk, sıkıntı, acı, keder, yalnızlık ve sabır mefhumlarını içselleştireceği ve hiçliğini idrak edeceği bir farkındalık mekânıdır. Bu mekân, "*bir sıfır noktası olarak, başlangıç, yoktan başlangıç anlamını taşıyan*" (Çamuroğlu 1999: 63) ve insana hiçlik bilinci veren bir mekan olma özelliğine sahiptir. Hiçbir şey olmama varlık düzeyi yeniden bütünleşmenin başlangıcı demektir (Arasteh 2000: 102). Kendi varlığını ve hareketlerini "hiç"e indirgeyen bireyi, yatay eksenin keşmekeşi ve zıtlıkları etkileyemez. O artık nötrleşmiş bir durumda hiçbir çekime kapılmaksızın sonsuzluğa yönelir (Yıldırım 2003: 128). Bir hiçlikle birlikte bütünleşmenin dikey boyutuna yönelen birey, dairesel bir yolculuk yaparak "*döngüsel zamanın varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa dönüşünde*" (Çamuroğlu 1999: 63) nihayet geldiği uç noktaya tekrar ulaşır ve böylece varlık halkasını tamamlamış olur.

İnsanın kendisinden içeri olan beninin farkındalığı olarak yorumlayabileceğimiz kemalat sürecindeki "*yolculuğu temelde aynı şeyi, ruhsal varlığın içinde bulunduğu ortamdan değişik bir ortama kaymasını simgeler*" (Gökeri 1979: 64). Kahramanın değişen ruh hâli ve değişimin meşakkati mekânın kapalı, dar, karanlık ve kuşatıcı olmasıyla ortaya konulur. Bu durumda oldukça korkutucu ve çetin bir süreci kapsayan erginlenme için dünya, beden, mahzen, kuyu, zindan, köşe, mağara gibi, her zaman bir "dip nokta"yı imleyen yerler, tıpkı "balinanın karnı" gibi kapalı, dar ve karanlık imgeleriyle ideal bir aşama mekânı olur.

Erginlenmenin Kapalı ve Dar Mekânları

1. Dünya

Dünya, eşref-i mahlukat olan insanın bir sürçme neticesinde aşkın (transdantal) âlemden düştüğü sınırlı bir mekândır. Düşüş, ilk insan olan Âdem'in cennette bulunduğu sırada kendisine yasak kılınan kutsal ağacın meyvesini yemesi ile vuku bulur. Âdem'in bu yasak meyveyi yemesi genel İslâmî bakış açısına göre bir günahın ziyade bir 'sürçme' olarak değerlendirilir. Kur'an-ı Kerim'de Âdem ile Havva'ya "*İnin oradan!..*" (Kur'an, Bakara: 38) denilmesinin bu düşüşün özel olarak algılanmasında önemli bir yeri vardır. Düşüşün bütün hikâyesini, Allah'ın lütuf ve rahmeti içinde, onun sayesinde gören

Ahmed Sem'anî, cennette iken Allah'ın sadece cemel ve rahmet isimlerini bilen Âdem'in, onun celal ve gazap isimlerini de öğrenmek üzere yeryüzüne indirildiğini söyler (Chittick 2003: 242). Âdem'in yeryüzüne indirilmesiyle birlikte tatmış olduğu ilk gazap, düştüğü aşkın (transandantal) mekâna ve mutlak güzele duyduğu özlem ile bekleyişin getirdiği bir ıstırap duygusu olarak tecelli eder. Böylece dünya, ayrılığın tadıldığı ve kederin yaşandığı bir mekân olarak, sınırlı bir varlık olan insan için kaosa dönüşür. Yaşamın bir kaos olarak algılanması daha çok varoluşçuların bakış açısıyla insanın dünyaya atılması, bırakılmasının bir tezahürüdür. Âdem'in doğduğu ev konumundaki aşkın (transandantal) âlemin dinginliğinden uzaklaştırılarak, kapı önüne konulması düşüncesiyle dünya hayatı bir çile olarak görülür. Ancak başlangıçta Tanrı tarafından verilen dünyadaki mahrumiyet ve hapis cezası, yeniden kutsallaşabilme ve Tanrı ile bir olma adına zamanla gönüllü bir mahrumiyete dönüşür (Aça 2004: 11).

Muhayyileye gelmeyen iki sınırsız/meçhul arasında, zamanın sıkıştırılmasıyla var olduğumuz, istem dışı geldiğimiz ve istemeden gideceğimiz bir mekân olan dünya, ezel ve ebed uçları arasında hep bir sıkıştırılmışlığı, darlığı, kuşatıcılığı ve içinden hiç çıkamayacağımız bir labirenti imler, başımıza dar gelen bir mekân halini alır. Dünyanın kapalı ve dar bir mekân olarak algılanması, fiziksel bir kavrayıştan ziyade içsel bir algılamadan kaynaklanır. Mekânın dışarıdaki içerilik olması nedeniyle çoğu zaman büyük mekânlar, bizi yeteri kadar büyük olmayan mekânlardan daha çok boğar, sıkar ve kuşatır (Bachelard 1996: 234). Dünya bu darlık ve kapalılık imgesiyle ilk bakışta olumsuzlayıcı bir değer olarak karşımıza çıkar. Ancak yaratılmış tüm varlıklar içerisinde insanın Allah'ın halifesi makamını elde etmesi, Mutlak Varlık'ın cemel ve celal sıfatlarını mündemiç bir varlık olarak kemal bulması, bir acı ve kederi zorunlu kılar. Bu bağlamda Âdem'in dünyaya inişi, yalnızlık ve eleme terk edilışı gerçekte bir olgunlaştırma ameliyesi yarımından tama, azdan çoğa, eksikten tüme geçiştir. Dünya, insanın mükemmelin basamaklarında yürüdüğü, inerken çıktığı, düşerken kalktığı (Lekesiz 1997: 84) bir erginlenme mekânıdır.

İnsan (Âdem)'in dünyaya bırakılmasıyla sonuçlanan yasak meyveye el uzatması veya günah işlemesi noktasında, bir ilahî teşvikten bahsedilmektedir. Burada muazzam bir ilahî hikmet söz konusudur. Zira Âdem'in günah işlemeyerek cennette kalması, onun bir melek olması demektir. Oysaki insan olmanın özünde hata ve yanlışlıklar yapabileme seçkisinin olduğu açıktır. Zaten bu durum, insanın 'eşref-i mahlukat' çizgisinden 'esfel-i safilin' çizgisine kadar olan geniş yelpazesini bize izah etmektedir. 'Eşref-i mahlukat' derecesi, 'esfel-i safilin' derekesinin bir sonucudur. 'Esfel-i safilin' olmadan 'eşref-i mahlukat' olmanın imkânı yok gibidir. Bu durumda düşüşün veya inişin mahiyet ve özü kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. İnsan dışındaki diğer

bütün varlıklar, Allah'ın onlara takdir kıldığı bir eksen üzerinde varlıklarını devam ettirirlerken sadece insan, kemalata giden yolda düşe kalka ilerleme seçkisine sahiptir (Yıldırım 2004: 161). Nitekim cennetteki yasak meyveye "el uzatma" noktasında da insanın bir ihtiyarı söz konusudur. Ancak el uzatma eylemini müteakip vuku bulan "iniş"te, daha çok gayr-ı iradî bir durum söz konusu iken, "çıkış" tamamen insanın inisiyatifinde olan bir durumdur. Bu iniş-çıkıştaki "dip nokta", dünyayı karşılamaktadır. Zaten dünya kelimesi "deni" yani alçak, en düşük yer anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "düşüş"le bir cezalandırmanın yanı sıra, insan olmanın önemli bir rüknü de tamamlanmış olur. İniş yayının dip noktası konumundaki bu erginlenme mekânı, çıkış yayının nihayetindeki aşkın âleme giden bir mükemmelliğin tamamlayıcı unsurudur. Bu tamamlanma ve Mutlak Varlık'a doğru yol alma duygusu içerisinde artık dünyaya bırakılmış değildir. İnsan verilmiş bir cennette farkında olmadan yaşama yerine, dünyaya gelerek Allah'ın celal sıfatlarını müşahede etmeyi tercih etmiştir, bu evrensel insan olmanın, insanın farkındalığının farkına varmasının (Korkmaz 2000: 316) ilk basamağıdır.

Dünyanın bir imtihan yeri olması nedeniyle, onun hep bir mihneti imlemesi kaçınılmaz bir olgudur. İnsanın sıkışmışlık ve kuşatılmışlık duygusundan kurtulması bu imtihanlar/mihnetler dizgesinin şifrelerini çözmesi ve kozmosun ritmine ayak uydurmasıyla mümkün olacaktır.

2. Mahzen

Mahzen, evin dinginlik veren yapısı içerisinde onun toprağın altında kalan kısmı, bir yer altı deposudur. Toprağın altında kalması nedeniyle gece gündüz daima karanlık olan mahzen, insan muhayyilesinde hep bir korkuyu, bilinmeyen doğaüstü güçleri, cinleri vb. olumsuzlayıcı özelliğe sahip şeyleri çağırıştırır. Bu sonu gelmez çağrışımlar dünyası içerisinde mahzen karanlık, sınırlayıcı, kuşatıcı, dar ve kapalı bir mekân özelliği arz eder. Mahzenin, karanlığında meçhulü ve müphemliği beslediği için bilinç tarafından varlığının sürekli gözardı edilişiyle, metruk eşya deposu oluşu arasında doğrusal bir bağlantı vardır (Lekesiz 1997: 41). Kullanılmayan eşyaların terk edildiği bir mekân olan mahzen, bir yönüyle de eşyanın ruhuna sinen anıların saklandığı bilinçaltı dünyamızın karanlık bölgesidir. Bu iki mekânda da her an gün yüzüne çıkartabileceğimiz bize ait değerler saklanır. Mahzen kullanılmayan, eski, unutulmuş eşyaların atıldığı bir yer olmakla insanın, geçmiş ve bilinçaltındaki bilgi kırıntılarını sembolize etmektedir. İnsanın dönüşüm ve oluşumunda mutlaka bilinçaltıyla hesaplaşması gerekmektedir. Böylece mahzene inişi, bilinçaltının bilinç seviyesine çıkarılmasıyla değerlendirmek her zaman için mümkün gözükmemektedir.

Mahzen, evin diğer bir parçası olan çatıyla kıyaslandığında çatının ussallığıyla mahzenin usdışılığı neredeyse hiçbir açıklama getirmeksizin karşı kar-

şıya konulabilir (Bachelard 1996: 45). Çatı, evin ve dolayısıyla içinde yaşayan insanın göklerin sonsuzluğuna açılımını sağlayan bir sükûnet bölgesi olurken, mahzen yerin dibine açılmış bir çukurdur. Her zaman bir inişi zorunlu kılarak insanı boğan, kuşatan, dar ve kapalı, labirent bir mekânın tüm özelliklerini kendisinde barındırır. Mahzen, yaptığı olumsuz çağrışımlar nedeniyle itici, zorunlu olmadıkça inilmek istenmeyen bir özellik arz eder. Ancak evin dışından gelen herhangi bir tehdit karşısında sığılabilecek en güvenli ve en ideal barınak olarak bizi kendisine çeker. Bu durumda mahzen sadece bedenî varlığımız için değil aynı zamanda terk ettiğimiz anılar arasında kendisini yeniden bulan ruhumuz için de bir düş ve dinginlik merkezi olur. Mahzeni düşlerken derinliklerin usdışılığıyla uzlaşırız (Bachelard 1996: 46). Böylece kendi mahzenlerimizin karanlığı kucaklayan dar koridorlarında kendimizi yeniden keşfe dalmanın düşsel zevkini duyarız.

3. Zindan

Zindan, tutuklu veya hükümlü kimselerin işledikleri suçların cezasını çekmek üzere içine konuldukları kapalı yerdir. Mecaz bağlamında çok karanlık ve sıkıcı yer anlamıyla kullanılan zindan, bir yeri birine zindan etmek, başına zindan kesilmek, zindan olmak gibi deyimler içerisinde korku, kapalılık ve kuşatıcılık gibi negatif özellikler imler.

Kapalılık ve kuşatılmışlık imgesiyle insan muhayyilesinde hiç de iyi olmayan çağrışımlar yapan zindan, dışarının ahengine ayak uyduramayan bireyin uyumsuzluğunun ve suçunun muhasebesini yapacağı, ıslah edileceği, toplumla kendisi arasında kopan bağlarını yeniden inşa edebileceği bir ara mekân, bir eşiktir. Bu durumda insanın evrendeki zindanı olan dünyanın bir eğretilmesi olarak düşünebileceğimiz zindan, bireyin farkındalık mekânı olarak da yorumlanabilir. Zindan yaşayana mezar ve keder evi, dostların tecrübesi, düşmanların sevincidir (Settâri 2000: 105). Settâri'nin açılmadığı ve şairlerin sıklıkla telmihte buldukları Hz. Yusuf'un zindan tecrübesiyle, ikbâl basamaklarındaki yükselişinin başlangıcı arasındaki olay dizgesi, zindanın bir olgunlaştırma mekânı, bir "medrese-i Yusuf" olarak algılanmasına sebep olur. Zindandaki birey bilinçdışının kaotik varlığı içerisinde farkındalığının inşâ sürecini yaşar.

Zindan kapalı, dar, karanlık, hapsedici özellikleriyle barındırdığı insanın, sonsuzluğa açılan bir pencereye en çok ihtiyaç duyduğu anların sıkıştırıldığı bir mekândır. Eksikliğini fark edişyle dağılma süreci yaşayan insan için zindan, onun dar ve kuşatıcı özelliği içerisinde kendisinde bulunan sonsuz büyüklük, genişlik ve açıklığı dolayısıyla tinsel kurtuluşunu keşfedebileceği ideal bir mekândır.

4. Köşe

Köşe, en çok bir köşeye sığınmak deyimi içerisinde kendi gerçeğini ifşa eder. Bir sıkıştırılmışlık ve yalnızlık imgesiyle bizi kendisine çeken köşe bütün içtenliğimizin yayıldığı düşlerimizle kaplanan daracık bir mekândır.

Yarısı duvar, yarısı kapı olan ve bu yönüyle bir tür yarı hücre konumunda olan köşe, insanın sıkışıp büzüşmek istediği dar bir mekân ve imgelem için bir yalnızlıktır (Bachelard 1996: 154). Bir köşenin muhayyilemizde beslediği yalnızlık duygusu çok köşeye birlikte kendisini genişlik, rahatlık ve paylaşım olgularına terk eder. Çok köşe ele avuca sığmazlığa, çok yönlülüğe, aşırı yoğunluğa işaretler. Bu sebeplerdir ki kırk köşeli evler, hep bereket ve zenginliğin göstergesi olur (Lekesiz 1997:29).

Kendimiz için yalnızlık imgesi olan köşe, kendimiz tarafından başkalarına tahsis edildiğinde paha biçilmez bir değer ifade eder. Bu yönüyle köşe, ciğerimizin köşesi, aklımızın köşesi, başköşe olarak kıymetlendirilir.

Bizi bir yalnızlık hissiyle kendisine çeken köşe yaşamı yadsır, kısıtlar, gizler ve böylece evrenin bir yadsıması halini alır (Bachelard 1996: 154). Dünyanın sıkıntı ve dağdağasından bunalan birey, yaşadığı kaosu sınırlayarak aşma düşüncesiyle bir köşeye kaçırır. Bu durumda köşe, hem öznel bir sığınak hem de dünyanın küçültülerek zapturapt altına alındığı bir mekân olur (Lekesiz 1997: 30). Evrenin, dünyanın, evin ve kendisinin köşesine, terkedilmişlik ve yalnızlık duygusuyla sinen birey, köşeye sığınmakla aynı zamanda kendi kendisinin sonsuzluğuna da açılmış, yayılmış olur.

Bir tür hareketsizlik olgusuyla köşeye sığındığımızda, kendisini iyice gizlenmiş olarak duyumsayan bedenimizin çevresinde düşsel bir oda oluşur (Bachelard 1996: 155). Oluşan bu düşsel oda, bütün mahremiyetiyle kendimizin temaşa edildiği bir fark ediş, uyanış mekânıdır. Köşenin sınırlılığı, darlığı ve kuşatıcılığı kendisini keşfe çıkan bireyin sonsuzluk düşlerine açılan kapısıdır.

5. Mağara

Dağ, tepe, yamaç veya kaya gibi yerlerin oyukları, yer kovuğu olan mağara, ilk insanların korunmak ve barınmak için saklandıkları kapalı bir mekândır. Mağaranın kapalı ve karanlık olması nedeniyle insanlar daha çok onun çıkışa yakın ve aydınlık kısımlarında kalmayı tercih etmişlerdir. İnsanların, hayatın tekâmülü neticesinde mağaraları terk edip evlerde yaşamaları birlikte mağaralar ilkelik, karanlık ve bazen de yalnızlık çağrışımı yapan mekânlar halini almıştır. Ancak medeniyetin getirdiği kaos, problem ve tehditler karşısında mağara, hep ilksel özelliği olan sığınma işlevini yerine getirebilecek ideal bir mekân olarak hayal edilmiştir.

İnsanlığın ortak hafızası konumundaki mitlerde ve söylencelerde mağara “kendi içine eğilerek düşlerini çoğaltıp buradan kendine– varlığının anlamına– erişerek meçhulü maluma, müphemî kesine dönüştüren ve bu sayede ulaştığı hikmeti, düşünceyi mağara karanlığından dünya aydınlığına taşıyan” (Lekesiz 1997: 42) kahramanların erginlenme mekânı olmuştur. İllellik, karanlık ve karanlığın getirdiği darlık, kuşatılmışlık ve kapalılık imgeleriyle, bazen de söylencelerin hafızamıza kazıdığı doğa üstü yaratıklarla mağara, istenmeyen bir mekân halini alır. Ancak mağaranın koruma ve barındırma olan ilk işlevi onu bu yönüyle hep cazip kılar. Bu cazibe daha çok insanın kendisini toplumun kargaşasından kurtarıp bireysel sonsuzluğunu keşfe çıkmak istediğinde, içtenlik düşlerinin kurulduğu ıssız ve dinginlik veren bir mekân olarak mağaranın seçilmesiyle kendisini gösterir. İslam peygamberi Hz. Muhammed, bir mağarada vahye mazhar olarak insanlığın son kurtarıcısı olur. Ashab-ı Kehf (yedi uyurlar), bir mağarada kalarak değişimin simgesel boyutunu yaşarlar. Mağara, “insanın kuluçkaya yatıp yenilenmek üzere içine girdiği oyuktur. Her kim içindeki mağaraya girerse ilkin ne olduğunu anlamadığı bir dönüşüme uğrar. Bu durumda bilinçdışına inerek bilincin dışında olan şeylerle bağlantı kuran kişide büyük bir değişiklik meydana gelir” (Jung 1993: 202). Mağaraya girmek tinsel anlamda yeniden doğmak demektir. Bu sebeple sufiler, kemalata ulaşma yolunda mağarada kalarak şikaftis (mağaralı) olurlar (Sayar 2003: 46). Eflatun’un anlatısında mağara dünyanın eğretilmesi olarak insanın dönüşümünü yaşayacağı mekân olur. Daha çoğaltılabilecek bu gibi örneklerde mağaraya çekilen insan kendi gerçeğine ulaşarak mağaradan farklı/farkında olarak çıkar. Bu bağlamda, kapalı dar ve karanlık imgeleriyle zihnimizde yer edinen mağarayı, insanın kendi gerçeğinin farkına vardığı bir dönüşüm mekânı olarak değerlendirmek mümkündür.

6. Kuyu

Toprağa kazılan dar ve derince bir çukur olan kuyu, toprağın dibindeki karanlığı, derinliği ve darlığı dolayısıyla içinden çıkılamayan durum ve yer olarak tasavvur edilir. İçinden çıkılmaz zor bir durumla karşılaştığımız zaman, bu sıkıntılı halimizi kör kuyularda kalmakla ifade ederiz. Bununla birlikte kuyu, dibinde bulunan su nedeniyle her zaman bir yaşam kaynağını imler.

Varoluş gerçeğimizin evrensel bir dille anlatıldığı efsanelerde ve masallarda kuyu oldukça sık rastlayabileceğimiz bir motiftir. Bu anlatılarda her zaman, kahraman sonsuz derinlikte bir kuyuya düşer. Bu düşüş karanlık ve dar bir koridorda yürümek gibidir. Kuyunun dibinde kahramanı kocaman ve karanlık bir dünya bekler. Kahraman bu karanlık yer altı dünyasından değişim geçirerek çıkar.

Mezar kuyusuna giren ölüm dahi, daha görkemli bir biçimde geri dönecek olan canın geleceğini gösterir (Settari 2000: 169). Jung, baharı karşılayan ilkel bir

kabilenin toprağa kazdığı çukuru, gelen baharla birlikte toprağın bereketlenmesi nedeniyle bir rahmin sembolü olarak yorumlar (Fordham 2004:23). Kuyu her zaman bir doğumu imleyecek şekilde karşımıza çıkar. Bunun en güzel örneğini Kur'an-ı Kerim'de kıssaların en güzeli olarak değerlendirilen Yusuf Suresi'nde görürüz. Hz. Yusuf, Mısır azizliğine uzanan hayat serüveninde evvela bir kuyuya düşer. Elde edilen izzet ve şeref, bir mihnet çekmeden gerçekleşemeyeceğinden dolayı Yusuf, kuyuya düşer ve hakikat Yusuf'u, imtihan kuyusundan kendisini gösterir (Settari 2000: 168). Hz. Yusuf'un kuyuda başlayıp Mısır azizliğine uzanan serüvenindeki kuyunun üstlendiği fonksiyonu, Şeyh Gâlib'in Hüsn ü Aşk mesnevisinde de aynı işlev doğrultusunda görmek mümkündür. Mesnevide içsel bir dönüşüm geçirmekte olan Aşk, serüveni esnasında hiç beklenmedik bir anda kuyuya düşer ve buradan- benliğinin değişik boyutlarıyla yüzleşerek- mesafe kat etmiş olarak çıkar.

Kuyuya giriş, dış dünyadan iç dünyaya yönelik anlamına geldiğinden dolayı kuyuyu, her zaman için bilinçaltının sembolü olarak okumak mümkündür. Bu durumu Hz. Ali'nin Peygamberimizden aldığı ilahî aşk sırrını Medine dışındaki bir kuyuya söylemesinde görebiliriz. Hz. Ali'nin kendisine söylenen sırrı kimseyle paylaşmamak adına kör bir kuyuya söylemesi ve kuyunun da bu sırla taşarak 'ney'e hayat vermesi, gerçekte bilinçaltına atılan sırrın daha bir büyüyerek tüm benliği sarması anlamına gelmektedir.

Kuyu bir cezanın çekileceği kapalı, dar ve karanlık bir mekândır. Bu bağlamda dünya insanın ceza çekmek üzere indirildiği bir kuyu olarak tasavvur edilir. Mevlana'nın mesnevisinin aslan ve tavşana ayrılan bölümlerinde aslan, akse aldanıp kendisini tanımaması ve kuyunun dibini boylamasıyla tecziye edilir. Babil efsanesinde Allah'a verdikleri sözü tutamadıklarından dolayı Hârut ve Mârut adlı melekler kıyamete dek bir kuyuda baş aşağı sarkıtılmış olarak beklemeye mahkûm edilirler. Suçlarının cezasını çekmek üzere bekletilen bu iki melek, kıyamet günü oradan çıktıklarında bağışlanmış, arınmış ve bir değişim geçirmiş olacaktırlar. Zira bir değişim, dönüşüm yaşanmadan girilen kuyudan çıkmak mümkün değildir.

7. Beden

Beden, Allah'ın kendi nefesinden üflemeyle var olan ruhumuzun içinde oturduğu bir evdir. Ruhumuzun Allah'ın nefesinden bir parça olması nedeniyle beden, aynı zamanda Tanrı Ruhunun da evidir (Nasr 2002: 270). Evrenin bir kopyası olmamız nedeniyle bedeni bir dünya olarak değerlendirmek mümkündür. Âlem aracılığıyla bilinen "Gizli Hazine" gibi ruh da ancak beden vasıtasıyla izhar edilebilir (Chittick 2003: 188). Beden ruhun mevcudiyetinin çekirdeği olması nedeniyle kutsal olarak görülür. Ancak bunu genellenebilir bir kabul olarak görmek mümkün değildir. Zira beden çamur olması nedeniyle ruha göre aşağılık olarak değerlendirilir. Elest yurdundan

inen ruh saf ve yaşayan bir nur, beden ise karanlık ve ölü bir çamurdur (Chittick 2003: 188). Bu durumda beden ruhumuzun içinde oturduğu bir ev olmaktan ziyade, onu hapsedici bir özellik arz etmesinden dolayı ruhun zindanı olarak karşımıza çıkar. Bedenin bu olumsuzlayıcı imgesi, onun bir gayya (cehennem çukuru) olarak görülmesi ile en üst düzeye taşınır. “Göksel muhabbetin öznesi ruhun, varlığın cehennemî çukuruna bırakılması, ruha ürküntü veren bir bunaltıyı sürekli körükler” (Korkmaz 2004: 133).

Bedenin ruh için kuşatıcı, karanlık bir yapı arz etmesine rağmen insan, ancak bu iki unsurun terkihiyle emaneti taşıyarak, Allah’ın halifelîği makamını elde edebilmiştir. Ruh, ancak bedenın kesafeti dahilinde kemal bularak aşkınlığı elde edebilir. “Allah’ın lütuf ve ceberutu Âdem’in tabiatının iki boyutunda, gelenegin ruh ve çamur olarak isimlendirdiği boyutlarında yansır. Lütuf sıfatı ruhla bağlantılı olduğu halde ceberut ve hiddet sıfatı çamurla daha sıkı birlik kurmuştur. Ancak, bunu söylemek çamurun değerini düşürmek değildir; ceberut veya hiddet de ilahî bir sıfattır. Çamur olmasaydı Âdem, insan değil bir melek olurdu ve kendisi için yaratılmış olduğu fonksiyonu ifa edemezdi” (Chittick 1997: 91). İnsanın varoluş sırrı bedeni zorunlu kılmış ve insan beden sayesinde meleklerden ayrılmış onlardan daha üstün olmuştur.

Beden ruha nazaran daha önemsiz gibi görünse de ruh kadar elzemdir. Ruh katışıksız anlaşılabilir bir nur, beden ise zifiri bir karanlıktır. Işıklı karanlık birbirine karışınca, ışııkta bulunan özellikleri sergileyen alabildiğine çok sayıda renk ortaya çıkar (Chittick 2003: 188). Bu durumda herkesin kendi rengine bürünmesine vesile olan beden, insan tekini anlamlı kılan bir yapı arz eder.

Muhayyel/Mitik Mekânlar

İnsanın kendisini gerçekleştirme noktasında yukarıdaki fizikî mekânların yanı sıra Zulemat Ülkesi gibi muhayyel mekânlar da vardır. Ölümsüzlük suyu olarak bilinen “âb-ı hayat”ın bulunduğu bir mekân olan Zulemat Ülkesi, kelimenin anlamından anlaşıldığı üzere karanlık bir mekândır. Efsaneye göre İskender yanına Hızır ve İlyas’ı da alarak “âb-ı hayat”ı bulmak üzere karanlıklar ülkesine gider. Orada, “âb-ı hayat” bulunduğu takdirde birbirlerine haber vermek üzere İskender bir yöne Hızır ve İlyas da başka bir yöne ayrılırlar. Bu iki gruptan Hızır ve İlyas aradıklarını bulur ancak İskender’e söyleyemezler. Burada “âb-ı hayat” sembolik anlamıyla ilahî aşktır ve onu elde edebilmenin yolu Zulemat Ülkesi gibi oldukça çetin ve karanlık bir süreci kapsamaktadır. Bu bağlamda ölümsüzlük suyu olarak değer biçilen ve ilahî aşkın sembolü olan “âb-ı hayat”ı elde etmekteki müşkülü, insanın kemalatına yapılan bir atıf olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanın kendisini daha üst bir düzlemde var etmek, farkında olabilmek için karanlık ve meçhulü beslemesi nedeniyle- kapalı bir mekâna uğraması gerekmektedir.

Zulemat Ülkesi'nde içtikleri “âb-ı hayat”la geldiklerinden farklı olarak oradan ayrılan bir nevi ölümsüzlüğe doğan Hızır ve İlyas'ın durumuna benzer bir başka durumu, Ergenekon destanında görmek mümkündür. Ergenekon'da dağların kuşaticılığı ve aşılamazlığıyla karşı karşıya gelen Türk'ün, dağı demirle delerek o sıkışmışlıktan kurtulmasına ve dolayısıyla oradan taze bir ruh kazanarak çıkmasına şahit oluruz.

İnsanın kendisini daha yakından tanımak ve bireyleşmek üzere; “O Belde, cilvegah, tecellîgah, kutsal coğrafya” gibi muhayyel mekânlara girdiği de görülmektedir. Bütün bunları, *uterusa geri dönüş* bağlamında tinsel bir doğuş olarak ruhumuzun, “Kaf Dağı”nda konaklaması ve Yunus'un “balık”ın karnına girdiği gibi bilinçaltımızın mitik ve arketipikal derinliklerine girmesinin sembolik ifadeleri olarak değerlendirmek mümkündür.

Sonuç

Yazıcısının zaman karşısında yitime uğrayan varlığını, tinsel boyutta ölüm-süzleştirme endişesi ile vücuda getirilen edebî metinler, farklı gelenekler içerisinde de olsa aynı anlam örüntülerine sahip olabilmektedir. Bu durum özellikle mecaz- hakikat bağlamında, mecazî bir varoluş sergileyen dünyanın algılanması hususunda kendisini göstermektedir. Buna göre aşkın bir âlemden, “denî”, alçak bir mekân olan dünyaya inen insan, kendisinde ezelden var olan aşkın bir boyutun verdiği ilhamla her zaman “ebedî” olanın peşine düşmüştür. İnsanda var olan ebedîlik tutkusu, onun kendisini tanıması ve gerçekleştirmesi noktasında, bir arayışlar dizgesi içerisinde düşe kalka ilerlemesini zorunlu kılar. İnsanın dünyaya bırakılmakla başlayan ve bir çok güçlük ve zorluğu beraberinde getiren aşkınlık iştiyakı ve arayışlar dizgesi onun hiçliğini kavradığı noktada en üst seviyeye ulaşır. Ancak bu duruma gelen birey, bir iniş- çıkış düzleminde çıkış yayına yönelmiş olur.

Bireyin bu arayışlar dizgesi dahilinde, hiçliğini idrak edebilmesi ve daha üst bir düzlemde yeniden varolabilmesi, onun –yeniden doğuş imgesi nedeniyle–“rahmin” sembolü sayabileceğimiz kapalı ve dar bir mekâna girmesini zorunlu kılar. İnsanlığın ortak hafızası konumunda olan ritlerde, mitlerde ve efsanelerde sıklıkla rastladığımız bu erginlenme mekânına girişi, Âdem'in dünyaya düşüşü sebebiyle, insanlığın ortak kaderi olarak düşünmek mümkündür. Bu aynı zamanda erginlenmenin insanlığın ortak kaderi olduğu anlamını da taşır.

Birey, geldiği aşkın (transandantal) aleme giden yolu açmak üzere girdiği kapalı ve dar mekânlarda, bu mekânların sıkıcı ve kuşatıcı imgeleriyle evvela bir dağılma süreci yaşar. Bir dağılma süreci ile hiçliğini idrak eden birey, bu ruhi refleks sayesinde kendisine gelerek farkındalığının bilincine varabilir. İnsanın bu farkındalığını aşkın bir boyuta taşıyarak mistik bütünleşmeyi elde etmesinde kapalı ve dar mekânlar oldukça önemli bir özellik arz eder. Mağara, mahzen,

kuyu vb. kapallılığı ve darlığı imleyen mekânlar, bilinçaltının sembolik yansıması olarak, bireyin kendisinde saklı olan gizli güçleri tanınması noktasında, uğranılması zorunlu olan mekânlardır. Girilen kapalı ve dar mekânlardan bir fark edileşle çıkan birey böylelikle sonsuzluğa açılmış, yayılmış olur.

Kaynakça

- Aça, Mehmet (2004), “Yaratılış Mitleri, Şamanizm ve Tasavvuf Bağlamında Düşüş Mahrumiyet ve Hapis”, *Milli Folklor*, Yaz S.62, s.8-18
- Arasteh, A. Reza (2000), *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş* (Çev. Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir), Kitabiyat Yayıncılık, Ankara
- Bachelard, Gaston (1996), *Mekânın Poetikası* (Çev. Aykut Derman), Kesit Yayınları, İstanbul
- Campbell, Joseph (2000), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (Çev. Sabri Gürses), Kabalıcı Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (1997), *Varolmanın Boyutları* (Çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (2003), *Tasavvuf* (Çev. Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul
- Çamuroğlu, Reha (1999), *Dönüyordu*, Om Yayınevi, İstanbul
- Eliade, Mircea (1994), *Ebedî Dönüş Mitosu* (Çev. Ümit Altuğ), İmge Kitabevi, Ankara
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (1986), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara
- Fordham, Frieda (2004), *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, (Çev. Aslan Yalçın) Say Yayınları, İstanbul
- Gökeri, A. İ. (1979), *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğindeki Yapıtlara Uygulanması*, Ankara Üniversitesi, DTCF, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara
- Guenon, Rene (2001), *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi* (Çev. Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Jung, C. G. (1993), *Dönüşüm Sürecini Canlandıran Örnek Simgeler* (Çev. Ender Gürol), Türk Dili, Sayı 500, Ağustos, s. 203, Ankara
- Korkmaz, Ramazan (2000), “Kara Kitap’taki Simgesel Dönüş İmgelerinin Postmodernist Açıdan Yorumu”, *Türk Yurdu, Türk Romanı Özel Sayısı*, s.153
- Korkmaz, Ramazan (2004), *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara
- Lekesiz, Ömer (1997), *Sevgilinin Evi*, Yedi Gece Kitapları, İstanbul
- Nasr, Seyyid Hüseyin (2002), *Tabiat Düzeni ve Din* (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul
- Özcan, Tarık (2003a), “Osmancık Romanının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlemesi”, *Bilig*, Yaz, S.26, s.103-116
- Özcan, Tarık (2003b), “Oğuz Kağan Destanının Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi”, *Milli Folklor Dergisi*, Bahar, S.57, s.76-81

Sayar, Kemal (2003), *Sufi Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul

Settari, Celal (2000), *Züleyha'nın Aşk Derdi* (Çev. Mehmet Kanar), İnsan Yayınları, İstanbul

Spiegelman, J. Marvin – Pir Vilayet İnalet Han – Tasnim Fernandez (1997), *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, (Çev. Kemal Yazıcı – Ramazan Kutlu), İnsan Yayınları, İstanbul

Yıldırım, Ali (2003), *Zıtlık Kavramı ve Divan Şiirinde Zerre-Güneş Sembolizmi*, *Bilig*, S. 25, s. 125-138

Yıldırım, Ali (2004), *İslamın Tabiat Anlayışı ve Divan Şiirine Yansımaları*, İlmî Araştırmalar, Güz S.17, s.155-173

www.hermetics.org *Simyanın Öyküsü*

Close and Narrow Spaces in Mature / Individualism Period

Research Assist. Ahmet DOĞAN*

Abstract: In myths, folk tales and narrations which are the common memory of mankind, inner changing of an individual in the transformation period needs a change of space symbolically. This situation we face to face with has various types like a journey to country of darkness, suffering, and/or isolation.

In this meaning, close and narrow spaces and their associations play a great role for a person's being aware of himself/herself, perceiving this awareness and carrying this perception to a higher dimension and finally getting the mystic maturity. An individual who has gone to close and narrow spaces to recognize his/her hidden potential abilities comes back and reaches eternity.

Key Words: Individualism, maturation, journey, deep point, close and narrow spaces

*Firat Univerity, Faculty of Science and Letters / ELAZIĞ
ahmetdg@mynet.com

Закрытые и Тесные Пространства в Процессе Индивидуализации

Научный Исследователь Ахмет Доан*

Резюме: В мифах, сказках и подобных сказаниях, находящихся в положении совместной памяти всего человечества, внутреннее изменение личности в процессе преобразования в символическом значении обязывает изменение пространства. Это положение может предстать перед нами в различных формах таких как путешествие в страну тьмы, страдание и/ или уединение.

В этой связи "закрытые и тесные пространства", понимая значение человека, наряду с ассоциациями играют большую роль в переносе в превосходную(трансданталь)форму и наконец в приобретении мистической целостности. Личность после того как осознает скрытые в нём тайные силы, заметив то тесное и закрытое пространство, в котором он находился, открывается в бесконечность.

Ключевые слова: Индивидуализация, совершеннолетие, путешествие, основная точка, закрытые и тесные пространства.

* Фратский Университет, Факультет Естествознания и Литературы, Отделение Турецкого языка и Литературы/ Элазиг
ahmetdg@mynet.com