

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

**DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN İNSANIN ANLAM
ARAYIŞI PROBLEMİNE FERİDÜDDİN ATTÂR'IN
MANTIKU'T-TAYR ESERİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Safiye Çeber

İstanbul

Nisan-2022

T.C.
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN İNSANIN ANLAM ARAYIŞI
PROBLEMİNE FERİDÜDDİN ATTÂR'IN MANTIKU'T-TAYR
ESERİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Safiye Çeber

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Turgay ŞİRİN

İstanbul

Nisan-2022

TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman Doç. Dr. Turgay ŞİRİN

Üye Doç. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ

Üye Dr. Öğr. Üy. Faruk KANGER

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Metin TOPRAK

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “**Din Psikolojisi Açısından İnsanın Anlam Arayışı Problemine Ferîdüddîn Attar’ın Mantıku’t-Tayr Eseri Bağlamında Bir Bakış**” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Safiye ÇEBER

ÖN SÖZ

Bu çalışma öncesi Din Psikolojisi alanına ilgi duymamı sağlayan ve yüksek lisans çalışmamın başlangıcından itibaren bana yol göstererek desteğini esirgemeyen kıymetli tez danışmanım Doç Dr. Turgay ŞİRİN'e şükranlarımı arz ediyorum. Ayrıca maddi ve manevi desteğini eğitim sürecimde üzerimden bir an olsun eksik etmeyen kıymetli aileme, yüksek lisans eğitimim boyunca yanımda olan ve motivasyonunu eksik etmeyen sevgili arkadaşlarım Amine Dilan ÇAĞLAYAN ve Şüheda Belkıs BARAK'a, çalışmama yönelik kıymetli görüşlerini benimle paylaşan Merve GENÇ'e teşekkürlerimi sunarım.

Safiye ÇEBER

İstanbul-2022

ÖZET

DİN PSİKOLOJİSİ AÇISINDAN İNSANIN ANLAM ARAYIŞI PROBLEMİNE FERİDÜDDİN ATTÂR'IN MANTIKU'T-TAYR ESERİ BAĞLAMINDA BİR BAKIŞ

Safiye ÇEBER

Yüksek Lisans, Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Turgay ŞİRİN

Nisan, 2022 – 138 Sayfa

İranlı sûfi mütefekkir Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri tasavvufî öğretinin sembolik dil ile harmanlanarak ele alınan alegorik bir eserdir. Tasavvufî eserlerde yer alan mantıku't-tayr terkibi “kuş dili” olarak bilinen sembolik anlatımın vahdet-i vücûd anlayışını anlatmada kullanılmıştır. İnsanın anlam arayışının merkezinde ve sûfi öğretilerde yer alan insan-ı kâmil anlayışı, insanın nihai anlam arayışına yanıt veren unsurlardan biri olmuştur. Bu bağlamda çalışmanın amacı, din psikolojisi perspektifinde insanın anlam sorunsalına Attar'ın Mantıku't-Tayr eseri bağlamında incelenmesidir. Araştırmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup doküman analizi ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın evrenini Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde yer alan metaforik unsurlar oluşturmaktadır. Eserde yer alan metaforik unsurlar ve anlatımlar analiz edilmiş ve sonuç olarak Attar'ın eserinde insanın hakikate ulaşma yolculuğunda yer verdiği kuş ve vadi metaforları, din psikolojisi açısından incelenmeye çalışılarak günümüz dünyasına aktarılmaya çalışıldığında, insanın anlam arayışına ışık tutacak ve manevî eğitim sürecine dahil edilerek anlaşılması gereken bir eser olarak görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: mantıku't-tayr (kuş dili), tasavvuf, metafor, anlam arayışı

ABSTRACT

A LOOK ON THE PROBLEM OF HUMAN'S SEARCH OF MEANING FROM THE PERSPECTIVE OF RELIGIOUS PSYCHOLOGY WITHIN THE CONTEXT OF FERİDÜDDİN ATTAR'S MANTIK AL-TAYR

Safiye ÇEBER

Master: Philosophy and Religion Sciences

Thesis Advisor: Associate Doç. Dr. Turgay ŞİRİN

Nisan, 2022 – 138 Pages

Iranian Sufi writer Ferîdüddin Attar's Mantıku't-Tayr is an allegorical work that is handled by blending mystical teaching with symbolic language. The combination of mantıku't-tayr in Sufi works has been used to describe the understanding of unity of existence of symbolic expression known as "bird language". The understanding of the perfect human being, which is at the center of the individual's search for meaning and in the Sufi teaching, has been one of the elements that respond to the human's search for ultimate meaning. In this context, the aim of the study is to examine the problematic of humans meaning in the perspective of the psychology of religion in the context of Attar's Mantıku't-Tayr. The work has been tried to be examined by associating it with the search for meaning, existential journey and self-realization process in the development processes of human beings in fields such as the psychology of religion and mysticism, together with the perspective of today's psychology. Qualitative research method was used in the research and it was tried to be resolved by document analysis. The universe of the study consists of the metaphorical elements in Attar's Mantıku't-Tayr. The metaphorical elements and expressions in the work were analyzed and as a result, when the bird and valley metaphors that Attar included in the human's journey to reach the truth in his work, are tried to be analyzed in terms of psychology of religion and transferred to today's world, it will shed light on the search for meaning of human and it seen as a necessary work that will be understood by including in the spiritual education process. In this context, the metaphorical narration symbolized by the figurative expression in the work is an adventure of the inner return journey of the human, which represents the journey of searching for herself/himself, from the past to the present, in which the human being sets out to find God.

Keywords: Mantıku't-Tayr, sufism, metaphor, the search for meaning

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar	ix
KISALTMALAR	x
BİRİNCİ BÖLÜM.....	1
GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Amacı	2
1.2 Araştırmanın Önemi	2
1.3 Araştırmanın Problemi	3
1.4 Araştırmanın Yöntemi	3
1.5 Araştırmanın Sınırlılıkları	4
1.6 İlgili Literatür	4
İKİNCİ BÖLÜM.....	6
FERİDÜDİN ATTAR'IN HAYATI VE ESERLERİ	6
2.1 Ferîdüddîn Attâr'ın Hayatı	6
2.2 Tasavvufî Görüşü	7
2.3 Attâr'ın Eserleri	8
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	11
DİN PSİKOLOJİSİNDE İNSANIN ANLAM ARAYIŞINA DAİR KURAMLAR	

3.1. Anlam	11
3.2. Kuramcılar	17
3.2.1. Viktor Emil Frankl	17
3.2.2. William James	22
3.2.3. Gordon W. Allport	22
3.2.4. Abraham Maslow	23
3.2.5. Irvin D. Yalom	23
3.2.6. Alfred Adler	24
3.2.7. Rollo May	25
3.2.8. Carl Gustav Jung	26
3.2.9. James Fowler	26
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	28
MANTIKU'T-TAYR ADLI ESERİN İNCELENMESİ	28
4.1. Mantiku't Tayr	28
4.2. Mantiku't-Tayr'da Metaforik Anlatım	31
4.2.1. Ayna	36
4.2.2. Yolculuk	38
4.2.3. Kafdağı	42
4.3. Mantiku't-Tayr'da Adı Geçen Kuşlar	44
4.3.1. Hüthüt	47
4.3.2. Bülbül	54
4.3.3. Dudu (Papağan)	57
4.3.4. Tavus	60
4.3.5. Kaz	63
4.3.6. Keklik	65
4.3.7. Hüma	68

4.3.8.	Doğan	70
4.3.9.	Alaüveyik kuşu	73
4.3.10.	Puhu (Baykuş)	75
4.3.11.	Kuyruk salan.....	77
4.3.12.	Sîmurg	79
4.4.	Mantıku't-Tayr'da Yedi Vadi.....	82
4.4.2.	Aşk Vadisi.....	89
4.4.3.	Marifet Vadisi	91
4.4.4.	İstiğna Vadisi	94
4.4.5.	Tevhid Vadisi	96
4.4.7.	Fakr ve Fenâ Vadisi	101
4.5.	Din Psikolojisi Açısından Mantıku't-Tayr	103
SONUÇ		107
KAYNAKÇA		116

TABLÖLAR

Tablo 1: Mantıku't-Tayr'da Metaforik Anlatım	34
--	----



KISALTMALAR

Akt: Aktaran

B: Beyit

C: Cilt

Çev: Çeviren

Ed: Editör

Haz.: Hazırlayan

hş: hicrî şemsî

MS: Milattan sonra

Sf: Sayfa

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Terc.: Tercüme

Vd: ve diğerleri

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

İnsanın var olma ve varlığını anlamlandırma çabası yüzyıllar boyu devam eden bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çaba, insan yaşamına dokunan her alanda varlığını ortaya koymaktadır. Psikolojide kendini ve varoluşunu gerçekleştirmiş ideal insan prototipi, tasavvufta ise insan-ı kâmil anlayışı, insanın varlığını en üst seviyede gerçekleştirmesine olanak sağlayan kavramlardır. Bu bağlamda tasavvufi anlayışın özünü oluşturan ve seyr ü sülûk yolculuğunun nihai noktasında amaçlanan insan-ı kâmil anlayışı düşüncesini merkeze alan tasavvufi içerikli eserlerde ortaya konmaktadır. Bu anlayıştaki insan-ı kâmil tasavvuru tasavvufun kötü huylardan arınıp, güzel ahlaka ait vasıfları kazanarak, İslam dininin güzel ahlak anlayışı içerisinde bir keyfiyette yaşayabilme gayreti olarak karşımıza çıkmaktadır (Topbaş, 2002:27). Bu bağlamda tezimiz insanın varlığını anlamlandırma ve anlam arayışı yolculuğunun nihai noktası olarak tasavvur edilen insan-ı kâmil olma düşüncesini anlatan Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eseridir.

İranlı mutasavvıf Ferîdüddîn Attâr'ın ele aldığı Mantıku't-Tayr adlı eseri temsili bir surette vahdeti vücut meselesini çeşitli metaforlarik olarak anlattığı alegorik bir eserdir. Eser, hakikate giden yolculukta can kuşlarını bülbül, kaz, dudu, keklik, tavuskuşu, hüma, doğan, puhu, alaüveyik ve kuyruk salan kuşları olarak tasvir etmiştir. Bu kuşlar birbirinden farklı insan karakterlerini temsil ederken, kuşlara rehberlik eden Hüthüt, onları Sîmurg'a ulaştırmak için bir rehber konumundadır. Yolculukta kuşların geçmesi gereken vadiler ise istek, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret, fakr olarak geçmektedir (Attâr, 2020). Bu vadiler aynı zamanda tasavvufi yolculuktaki makam hüviyetini taşımaktadır.

Attar Mantıku't-tayr adlı eserinde derin ve ulvi din-manevi yaşantıyı okuyucuya daha anlaşılır bir şekilde sembolik dil anlatım tarzına başvurarak kullanmıştır. Eserin ismini taşıyan Mantıku't-Tayr terkibi Kur'an-ı Kerimde gizli bir lisanda can kuşları ile konuşabilen Süleyman peygambere atfen verilmiştir (Arpaguş, 2005). Tasavvufta kuş dili sembolünü taşıyan mantıku't-tayr tamlaması insanın fitri özelliklerini yahut tabiatını sembolize eden kuşların yansımalarını oluşturur. Bu terkip Attar tarafından otuz kuşun hakikat yolculuğunda birliğe varmalarının hikayesi olarak ele alınmaktadır (Attâr, 2014).

Sûfîler ilahî aşk, tasavvufun güzel ahlak ve tasavvuf içerikli düşünce konularını semboller üzerinden yahut hikâyelerle anlatmışlardır. Bu anlatımda ise kuşlar, kimi zaman sembol yahut hikâyeye kahramanı olarak ortaya çıkmaktadır (Tosun, 2014). Attar'ın eserinde de kuşların Sîmurg'a varma yolculuğu tasavvufî eğitime talip olan seyr u sülûk yolcusunun eğitimi hakkında metaforik bir dil kullanılarak yazılmış insanın içsel arayışını konu edinen tasavvufî nitelikte bir eserdir.

İnsanın anlam arayışı problemi Viktor Frankl ve diğer psikologların ele aldığı önemli konulardan biridir. Öyle ki bu konu tasavvuf psikolojisindeki ideal insanı temsil eden güzel ahlak ile bezenmiş insan-ı kâmil insanın mertebesine ulaşmaya çalışan insanın arayışı ile özdeşleşmektedir. Söz konusu alanda yapmış olduğumuz bu çalışma ile Attar'ın Mantıku't-tayr eserinde yer alan unsurlar insanın anlam arayışı problemi göz önünde bulundurularak din psikolojisinin incelediği konular bağlamında ele alınarak eserin anlaşılmasına katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

1.1 Araştırmanın Amacı

Dinin güçlü bir referans olduğu toplumlarda mütefekkir ve şairlerin rolü yadsınamayacak derecede fazladır. Topluma ve bireylere yön veren bu kesim insanın manevî yönünü de göz ardı etmeyerek bu durumu eserlerinde de ele almışlardır. Bu süreç kimi zaman bireyin duyulmayan anlam çığılığına uzanacak bir anlam eksenli ekolle, kimi zaman halkın içinde yetişen tasavvuf erbabı ile olmuştur. Sûfîler ilâhî aşk, güzel ahlâk ve tasavvuf içerikli düşünce konularını çeşitli semboller üzerinden veya hikâyeler aracılığıyla anlatma yoluna gitmişlerdir (Tosun, 2014). Tezimizde ele alacağımız konu da Attâr'ın tasavvûfî eğitimin başlangıç noktası, aşamaları ve nihâyeti hakkında sembolik hikâyelerle ele aldığı Mantıku't-Tayr adlı eseridir (Attâr, 2018). Bu sebeple araştırmamız, din psikolojisi açısından insanın anlam arayışı problemine insanın manevî eğitim sürecini alegorik bir biçimde ele alan Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserini incelemeyi amaçlamaktadır.

1.2 Araştırmanın Önemi

Din psikolojisi, bireyin din ile ilişkisini incelerken bir yandan da bireyin beslendiği damarlardan biri olan maneviyat şemsiyesi altında bulunan insanın anlam arayışı sorunsalına dayanak sağlar. Bu bağlamda Attâr'ın bireyin manevî yolculuğundaki kademelerini edebî bir dil ile anlattığı Mantıku't-Tayr adlı eserdeki kuşların yolculuğu ile insanın yaşamındaki karşılaştığı durumların anlam zemini üzerinde incelenmesi

neticesinde önemli görülmüştür. Yapılan literatür taramasında Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseriyle alakalı metin bazlı ve mesnevi kıyaslamaları yoğunlukta olduğu görülmüştür (Örneğin; Kartal, 2004 ve Gülen, 2016 vd). Ayrıca Mantıku't-Tayr adlı eserin tasavvuf anlayışı ve günümüz psikoloji perspektifiyle ele alınan (Summermatter, 2016)'in çalışması dışında din psikolojisi bağlamında yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır.

Bu çalışmada Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, insanın anlam arayışı bağlamında ele alınarak incelenmektedir. Bu çalışma eserin insanın anlam arayışı problemini ele alarak incelenmesi açısından bu çalışmayı daha özgün kılmaktadır. Ayrıca tezimizin din psikolojisi literatürüne katkı sağlayacağı düşüncesi ile araştırma yapılmıştır.

1.3 Araştırmanın Problemi

Tezimizin temel problemi tasavvuf psikolojisinde önemli bir yer tutan Ferîdüddîn Attâr'ın Mantıku't-Tayr eserinin, din ve maneviyatın birey üzerindeki duygu, düşünce ve davranış bağlamındaki etkilerini incelemeye çalışan din psikolojisi konuları açısından incelenmeye çalışılmasıdır. Tasavvufi eserlerde kullanılan sembolik dil, anlam bakımından araştırmaya konu olan gizli manaların ortaya çıkması açısından önemli görülmüştür. Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde insanın manevi olgunlaşma sürecinde yaşadığı hâl ve tecrübeleri ifade etmede kullandığı metaforik anlatımları, kuşlar ve vadiler sembolleriyle somutlaştırmıştır. Bu bağlamda eserde yer alan metaforik unsurlar din psikolojisinin incelediği konular açısından değerlendirilerek sistematik bir şekilde analiz edilmiştir.

Araştırmamızın temel problemi, Feridüddîn Attâr'ın eserinde yer alan metaforik unsurların insanın anlam arayışı yolculuğundaki tezahürlerinin yansımasının din psikolojisinin inceleme alanları açısından incelenerek ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda bireyin anlam arayışı yolculuğunda kendisi, yaratıcısı ve çevresiyle olan etkileşiminde büyük rol oynayan din ve maneviyat kavramlarının bireyde uyandırdığı dini duygu, dini düşünce, dini irade, dini inanç, manevi yaşantı gibi farklı boyutlarda ele alınarak incelenmiştir.

1.4 Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış olup Mantıku't-Tayr adlı eserle ilgili literatür taraması yapılarak elde edilen veriler (kitap, makale, bildiri metni, ansiklopedi maddesi, sözlükler, ilgili doktora ve yüksek lisans tezleri) konu kapsamında

değerlendirilmiş, konu içeriği ile ilişkili olduğu düşünülen kaynak ve yapıt örnekleri çalışmanın içeriğine dahil edilmiştir.

Çalışmada Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr'da kullandığı sembolik ifadeler doküman analizi ile çözümlenmeye çalışılmıştır. Doküman analizi, yazılı olarak ifade edilen belgelerin içeriğini büyük bir dikkatle ve sistematik olarak incelemek için kullanılan bir nitel araştırma yöntemidir (Kıral, 2020). Eserde yer alan metaforik unsurların içeriklerinde öne çıkan belirgin yahut gizli (örtük) anlamlar sistematik olarak analiz edilmiştir. Bu bağlamda analiz birimi olarak eserde yer alan temel kavramlar saptanarak bu anlatımların açık ve örtük anlamları insanın anlam arayışı ve din psikolojisi açısından değerlendirilmiştir.

1.5 Araştırmanın Sınırlılıkları

Mantıku't-Tayr'da yer alan “istek, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenâ” vadileri olarak geçen mertebeler, insanın anlam arayışı yolculuğunda varoluşunu anlamlandırarak kendini gerçekleştirmesi ve manevî iklime ulaşabilmesi için birer basamak hüviyeti taşımaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda Hakk'a doğru manevî/iç yolculukta kat edilen mertebeler psikolojik ve tasavvufî açıdan ele alınarak, anlam eksenini perspektifinde incelenmeye çalışılacaktır. Tezimizde incelenecek olan eser, İranlı mütefekkir Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinin Abdülbâki Gölpınarlı tarafından Farsça aslından yaptığı çevirisi dikkate alınmıştır.

1.6 İlgili Literatür

Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserini ele alan incelemeler, Türkçe literatürde çeviri ve metin odaklı yönelimi olan çalışmalar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmalar daha çok eser ile aynı adı taşıyan farklı yazarların eserleri ile mukayeseli olarak ele alınmıştır. Ayrıca eserin metinlerarası bağlamı ve sembolize edilen kavramları üzerinde duran çalışmalarda göze çarpmaktadır. Mantıku't-Tayr ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında yüksek lisans ve doktora çalışmalarının daha çok metin karşılaştırmaları, metin bazlı incelemeler, dil ve üsluba yönelik incelemeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinin Türkçe literatürde din psikolojisi açısından insanın anlam arayışı bağlamında ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Buna örnek olarak, Elif Sertuç (2019)'un “*Gelenekten Geleceğe Mantıku't-Tayr*” adlı yüksek lisans tezi, Zeynep Darıcı (2014)'nın metaforik açıdan incelediği “*Ferîdüddin-i Attar'ın Mantıku't-Tayr İsimli Eserinde Metaforik Üslub*”

adlı yüksek lisans tezi, Muhittin Turan (2014)'ın ilk ve tam şerh niteliği taşıyan “*Feridüddin-i Attâr'ın Mantıku't-Tayr İsimli Eserinin Türk Edebiyatındaki İlk ve Tek Şerhi: Şem'i Şem'ullah'ın Şerh-i Mantıku't-Tayr*” adlı doktora tezi çalışması dikkat çekmektedir.

Tasavvufi, dini ve mitolojik yönleri bulunan bu eserin psikoloji perspektifi ile alanda ivedilikle hazırlanan tek örneği Summermatter (2016)'ın “*Attar of Nishapur's Seven Valleys and the Stages of Human Cravings from a Psychological Perspective(Psikoloji Perspektifinden Ferîdüddîn Attâr'ın Yedi Vadisi ve Nefis Mertebeleri)*” adlı makalesi bu yönüyle büyük bir öneme sahiptir.

Tasavvufi açıdan ele alınan çalışmalara bakıldığında ise Seval Günbal (2014)'ın “*Feridü'd-dîn Attâr Nişâburî'nin “Mantıku't-Tayr” Adlı Eserinde Seyr-ü Sülûk Kavramı*” adlı makalesi, Selçuk Küçük (2013)'ün “*Feridüddin Attâr'ın Hayatı ve Eserleri*” adlı çalışması, Mustafa Aşkar (2012)'in “*Feridüddin-i Attar'ın Tasavvuf Anlayışı*” adlı araştırması ve Safi Arpaguş (2005)'un “*Tasavvufta ‘Mantıku't-tayr’, Mevlana'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru*” adlı makalesi dikkat çekmektedir.

Eserin metin odaklı incelenmeye çalışıldığı araştırmalara bakıldığında Fatma Nur Gülen (2016)'ın “*Feridüddin Attar'ın Mantıku't-Tayr Mesnevisinde Metinlerarasılık*” adlı çalışması, Cem Dilçin (1993)'in “*Mantıku't-Tayr'ın Manzum Çevirileri Üzerine Bir Karşılaştırma*”, Vesile Bayrak Sak (2012)'in “*Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği ve Bu Geleneğe Mantıku't-Tayr Tercümeleri*” isimli çalışmasına rastlanılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

FERİDÜDİN ATTAR'IN HAYATI VE ESERLERİ

2.1 Ferîdüddîn Attâr'ın Hayatı

Tam adı Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-î Nisâbüri'dir. 1142-1145 yılları arasında Nişabur'da doğduğu rivayet olunur. Hicri VI. asrın son yarısıyla VII. asrın ilk yıllarında yaşadığı rivayet olunan Attâr'ın hayatı hakkında pek fazla malumat bulunmamaktadır (Attâr, 2020). Bu sebeple doğum ve vefat tarihleri kaynaklarda farklılık gösterip kesin olarak belli değildir. Eczacılık ve tıp ilmi ile meşgul olduğu için "Attâr" lakabını almış ve bu isimlendirme ile de ün salmıştır (Şahinoğlu, 1991). Attar'ın çocukluk ve gençlik evresi hakkında kaynakların verdiği bilgiler yetersiz ve çok farklıdır. Ancak gençlik devresinde attarlık ile meşgul olduğu, diğer taraftan ilim tahsil etmeye çalıştığı, çeşitli şeyhlere hizmet ettiği ve bir yandan tasavvufî yöneliminin olduğu anlaşılmaktadır (Küçük, 2013). Attâr'ın aile hayatı, yakınları ve sûfî yolculuğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber Attâr'ın hayatına dair çeşitli rivayetler anlatılmaktadır.

Attar'ın eserlerinde iyi derecede Arapça bildiği; tefsir, kelâm, hadis, fıkıh gibi dinî ilimler konusunda kendini yetiştirdiği; hikmet, felsefe, eczacılık, astronomi gibi akli ve tecrübî ilimler noktasında da iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır. Ancak aldığı bu ilimleri nerede ve hangi üstatlardan öğrendiğine dair kesin bir bilgi yoktur (Kopuz Çetinkaya, 2015). Attâr'ın sûfî yolculuğuna başlangıç olan, onun hâl değişikliğini anlatan meşhur olay Câmi tarafından şöyle anlatılmaktadır: Bir gün Attâr dükkanında işleriyle meşgulken oraya bir derviş gelir. Birkaç kez 'Şey'un lillah' der. Attar ise dervişle pek ilgilenmez. Derviş: "Ey Efendi! Sen nasıl öleceksin diye sorar?" diye sorar. Attar; "Sen nasıl öleceksen bende öyle!" cevabını verir. Derviş: "Sen benim gibi ölebilecek misin?" diye sorar. Attâr "Evet!" der. Derviş rivayete göre hemen oracıkta kasesini başının altına koyup yere uzanır ve ruhunu teslim eder. Bunu gören Attâr'ın ruh hali birden değişir, dükkanını dağıtır ve kendisini Hakk'ın yolcusu olmaya girer (Safâ, 1381 hş, 860). Attar'ın hâl değişikliğini anlatan bu rivayet çeşitli şekillerde ve farklı kaynaklarda da anlatılmaktadır.

Kaynaklara göre Attar küçüklüğünden itibaren ve bilhassa kendisini tasavvufla ilgilenmeye başladıktan sonra birçok seyahatlerde bulunarak Irak, Mısır, Şam, Mekke, Yemen, Hindistan ve Türkistan'a yaptığı yolculukların akabinde Nişabur'a döner ve

orada inzivaya çekilir. Uzunca bir müddet devam eden bu inzivâ yaşamının sonunda ise Moğollar tarafından Nîşâbur'da şehid edildiği rivayet olunmaktadır (Şahinoğlu, 1991).

2.2 Tasavvufi Görüşü

İran edebiyatının büyük isimlerinden biri olan Ferîdüddîn Attâr, eserlerinde kullandığı dil ve üslup açısından güçlü bir kaleme sahiptir. Attâr usta bir kaleme sahip olmasının yanında İslam tasavvufu açısından da önemli bir şahsiyetlerden biridir. Attâr'ın tasavvuf terbiyesini kimlerden aldığı, irade hırkasını giyip giymediği net olarak bilinmemektedir (Günbal, 2014).

Attâr'ın yaşadığı dönem açısından bakıldığında da tasavvuf açısından önemli bir dönem olduğu görülür. O asra kadar yaşamış olan Serrâc, Kelebâzî, Ebû Tâlib Mekki, Kuşeyrî, Gazzalî, Hücvirî gibi mutasavvıfların eserlerinde geçen ve inşa edilen tasavvuf, Attâr'ın eserlerinde bir nebze olsun daha geniş bir ifade kazanmıştır. Bu durum kendisinden sonra da devam etmiştir. Attâr tam da bu noktada vahdet-i vücûd düşüncesinin ortaya atıldığı sonraki devir ile bu nazariyenin daha rahat bir şekilde ortaya konulmadığı önceki devir arasındaki köprü geçişini sağlayan önemli bir sûfi olarak görülmektedir (Attâr, 1985).

Attâr'a göre görünen “kesret” (çokluk), ezeli alemde Allah'ın zatı ile “bir”dir. Ayrılık ve kesret yoktur. Kesret alemde olup tamamen zahiridir. Varlıktan tek bir zerreye dahi sahip olan herkes, tüm zerrelere tek bir varlıktan geldiğini anlamaktadır (Aşkar, 2012). Çoklukta görünen birlik inancını savunan Attâr, tasavvufun esasları olarak kabul edilen tarikat, hakikat ve marifet üçlü terkiibini talep, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenâdan ibaret yedi merhaleye çıkarmaktadır. Hakk'a vasıl olmak ve O'nun varlığında yok olup bekaya ermek için bu merhalelerin bir mürşid-i kamilin terbiyesinde aşılmasını şart koşar (Şahinoğlu, 1991).

Attâr'ın eserleri incelendiğinde, devrinin önde gelen pek çok mutasavvıf ve şeyhle tanıştığı, onlarla dostluk kurarken eserlerini okurken tasavvufun mertebelerini aşmaya hazırlandığı ve bu çabaların sonunda irşad mertebesine ulaştığı anlaşılmaktadır (Şahinoğlu, 1991). Attâr, tasavvufa olan muhabbeti aracılığıyla kendisinden sonra gelmiş birçok sûfiyi etkileyerek, ortaya koyduğu manzum ve mensur eserleriyle dikkat çeken bir isim olmuştur.

2.3 Attâr'ın Eserleri

Attâr'ın ilgi ile okunan ve sevilen Mantıku't-Tayr adlı eseri dışında nazım ve nesirde önemli yapıtları bulunmaktadır. Bunlardan bazıları günümüze ulaşmış bazılarının ise yalnız ismi bilinmektedir. Attâr'ın tasavvufa olan muhabbeti onun tasavvufi eser kaleme almasına sebep olmuştur.

Hellmut Ritter, Attâr'ın eserlerini üslup bakımından üç bölüme ayırır (Şahinoğlu, 1991):

Birinci bölümde Attâr birçok edebi sanata hâkim usta bir hikâyecidir. Eserlerini bir plan ve tertip dâhilinde yazar. Bu devrede kaleme alınmış olan eserlerde başı sonu belli, iyi tertip edilmiş asıl hikâye ile araya sıkıştırılmış fıkralar yer alır ve hikâyenin bütünü bozulmamakla beraber hikâyelerin akıcılığı bozulmaya başlar. İkinci bölümde ise bu plân zayıflamaya başlar, dikkat dağılır. Bu devrede fıkralar azaltılmış iç dünya ve maneviyata yer verilmiştir. Bu eserlerde, uzatmalara ve tekrarlara sık sık yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise şairin kudreti ve kuvveti sönmüştür. Bu devrede plân ve tertipten hiçbir iz görülmez. Son evrede sıkça kendinden bahsetmektedir.

Attâr'a nispet edilen eserler aşağıda yer almaktadır:

Tezkiret-ül-Evliyâ: Attâr'ın en önemli eserlerinden biri olan Tezkiret-ül-Evliya eseri, büyük sûfilerin hayatlarını ve bazı sözlerinin nakledildiği mensur bir eserdir (Şahinoğlu, 1991). Attâr bu eserin mukaddimesinde, kendisine yakınlarının ve müslümanların okuyanların ibret ve feyz alacakları Allah dostu evliyaların hâl tercümelerini açıklayan bir kitaba gereksinim olduğunu ifade ederek, kendisinin de bu talep ve tavsiyelere uyarak Tezkire adlı eserini meydana getirdiğini söylemektedir (Uludağ, 2002).

İlâhînâme: Attâr'ın tek mensur eseridir. 6500 beyitlik bir mesnevidir. Konusu, bir hükümdarın altı oğluna dünyada en fazla arzuladıkları ve elde etmek istedikleri şeyleri öğrenmek istemesi, onların da birer birer arzularını açıklayarak cevap vermeleridir. Çocukların her biri insanın ihtiraslarından birini temsil ederek arzular etrafında gelişen hikâye, babanın oğullarını bu isteklerinden vazgeçirmeye çalışmasını konu eder (Günbal, 2014).

Musîbetnâme: *Cevâbnâme* adıyla da bilinen bu eser, 5740 beyitlik bir mesnevidir (Şahinoğlu, 1991). Kırk baba ayrılan bu eserde salikin ilk melekler içinde ve öteki

dünyada, sonra da bu alemde dolaşması, peygamberlere başvurması, daha sonra duygu, hayal ve akıl ile ruha giderek bunlara Hakk'ı sorması, nihayetinde de Hakk'ı kendi içinde bulması hikâye edilmiştir (Kopuz, 2012).

Esrâr-nâme: İrfani hikayelerden oluşan Esrâr-nâme, manzum bir eserdir. Attâr'ın ilk tasavvufi mesnevisi olarakta bilinir (Küçük, 2013). Yirmi altı babdan oluşan eser, küçük hikayelerden meydana gelmiştir. Attâr bu eserinde Ebu Said-i Ebu'l-Hayr'a manevi olarak ona tabi olduğunu ve onu kendisinin hocası olduğunu söyleyerek üveysi olduğunu dile getirir (Turan, 2014).

Muhtâr-nâme: Rubailer mecmuası olan bu eser, Attâr'ın "tevhid, naat, sahabelerin fazileti, tevhidle ilgili hususlar, halvet diliyle tevhidin beyanı, tevhid ve halvette yok olmak, ebedî olmayan her şeyin ve herkesin yok olacağı, faniliğe teşvik ve bekada yok olmak, hayret ve şaşkınlık makamı, ruh ile ilgili çeşitli anlamlar" üzerinde durmaktadır (Kopuz, 2012).

Pendnâme: Özellikle Attar'a nispet edilen eserler arasında dikkatleri en çok Pendnâme isimli eser çekmektedir. Birçok kez Türkçeye çevrilmiş olmasına karşılık bu eserin Attar'a ait olmadığı tespit edilmektedir. Pendnâme, Attar gibi şair kimliği yönüyle öne çıkmak isteyen başkaları tarafından kaleme alınmış olabileceği gibi, onun Attar'a çok muhabbet besleyen ve onunla aynı mahlası kullananların, sanki Attar'a ait gibi gösterilmekten hoşnut duyacakları bir eser olduğu anlaşılmaktadır (Günbal, 2014). Bu eser, çocuklara nasihatler içeren, bu arada da dervişlere sık sık seslenen bir mesnevi olarak bilinir.

Hüsrevnâme: "Îlâhinâme" adıyla basılan Hüsrevnâme eseri, 6500 beyitlik bir mesnevidir. *Gül ü Hüsrev yahut Gül ü Hüzmüz* olarak da anılan bu mesnevide Rum kayserinin gayri meşru oğlu Hüsrev ile Hûzistan şahının kızı Gül'ün maceraları anlatılır. Bu gönül hikayesi hakkında hiçbir malumat bulunmayan Bedr-i Ahvâzi adlı biri tarafından mensur olarak yazılmış, ardından Attar aynı konuyu bu eserden nazma geçirmiştir (Şahinoğlu, 1991).

Dîvân: Mesnevilerinde tasavvufi görüşlerini lirik bir şekilde ele aldığı eseridir. Tasavvufun ana meselelerini konu edinen bu eser, aşkı ve aşığın durumunu, gönül-aşk, akıl-aşk ilişkisini, aşk ile varlık kazanıp yaşamanın önemini, nefsin kötü hasletlerinden kaçınmanın faziletini, ömrü aşk yoluna feda etmenin önemini içeren Attar'ın Dîvân

adlı eseri tasavvufi aşk öğretisinin bir numunesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Kopuz Çetinkaya, 2015).

Attâr'a kesin olarak nispet edilen eserler ise şunlardır (Şahinoğlu, 1991): İlâhîname, Esrârname, Hüsrevname (Gül ü Hüsrev ya da Gül ü Hürmüz), Musibetname (Cevâbname), Muhtarname, Mantıku't-Tayr (Makâmâtü't-Tuyûr, Makâmât-ı Tuyûr ya da Tuyûrname), Tezkiretü'l-Evliyâ ve Divan.

Attâr'a isnat edilen eserler arasında; Mazharü'l-Acaib, Pendname, Lisanü'l-Gayb, Haydarname, Nüzhetü'l-Ahbâb, Rumûzu'l-Âşıkîn, Üştürname, Mihr ü Müşterî, Bülbülname, Vuslatname, Cümcümename, Kenzü'l-Esrâr, Micname, Cevherü'z-Zât ve Basarname gibi eserler zikredilir. Dolayısıyla Attâr'a aidiyeti şüpheli olan eserler olup bazıları da kesin olarak onun değildir. "Adı geçen eserlerin pek çoğu XV. yüzyılda yaşayan Attâr-ı Tûnî tarafından yazılmış, bir kısmı da yine Attâr adlı veya mahlaslı diğer kişilerce kaleme alınmıştır" (Şahinoğlu, 1991).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİN PSİKOLOJİSİNDE İNSANIN ANLAM ARAYIŞINA DAİR KURAMLAR

3.1. Anlam

İnsan, dünyadaki varoluşundan itibaren kendini, çevresini, evreni ve tüm bunların ötesinde olan aşkın bir varlığı tanıma gayreti göstermiştir. Bu gayreti teşvik eden en büyük sebeplerden biri de insanın ‘merak etme’ ve ‘anlama’ ihtiyacıdır. İnsan, varlığını fark edebildiğini idrak eden tek canlıdır. Varlığının bilincine varmakla beraber varlığına yönelik neden ve niçinleri de sorgulamak durumundadır. Bu durum, “insanın varlığına anlam arama süreci” olarak nitelendirilebilir. İnsanın varlığına anlam araması ise doğuştan gelen bir zaruri ihtiyaçtır (Özakkaş, 2008: 248).

Bireyin hayatındaki davranışlarına yol gösteren unsurlardan biri olan “anlam”ın özünü bağlantı ve ilişkiler oluşturur. Bu açıdan anlam, birbirinden farklı kavramları yahut birbirinden farklı mecralardaki ilişki durumlarını da aynı kategoride anlamlandırabilir. Buna karşılık yaşanan dünyanın en önemli özelliği ise sürekli olarak bir yenilenme ve değişime sahip olmasıdır. Bu nedenle “hayatın anlamı, değişmekte olan sürece daha durağan bir değer yükleme” olarak değerlendirilebilir (Ayten, 2010).

Süreklilik arz eden bu değişim karşısında ise insanın da istekleri ve ihtiyaçları, hayatında belirlediği tutumlara verdiği değer ve anlamlandırmaları da zamanla yenilenmek durumunda kalmıştır. Birey ise tüm bunların arka planında bir istikrar ve denge çizgisinde olmak istemektedir. Bu sebeple anlam, bireyin hayatında bir istikrar ve denge çizgisi sağlama araçlarından biri olarak nitelendirilebilir. Anlam, değişime maruz kalan dünyada, insanın istikrar ihtiyacını beslemesinde yardımcı olabilir.

Modern insanın anlam ve hakikat arayışı, bireyin hayatında bir varoluşsal sızı olarak yerini alırken, anlamsız bir hayat insanın kendisini nereye doğru, niçin ve nasıl yeniden yeniye yönlendireceğini bilememesidir (Tufan, 2020:17).

Varoluşçu filozofların “hayat, anlam, hakikat” gibi kavramlara yönelik görüşleri birçok çeşitlilik barındırır. Sartre (2016) insanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkan durumu, hayatın her aşamasında ve insan yaşamı için bir dayanağın-sabitenin olmadığı, belirsizlik durumlarında ortaya çıkan varoluşsal bir bulantı olarak değerlendirir. Camus (2010), dünyayı boş, saçma ve anlamsız olarak görmektedir.

İnsan ise hem kendini hem de kendisi dışındaki varlıkların anlamını sorgular. Varoluşçu saçma kavramı, tam olarak modern insanın elinde bulunan enstrümanlarla kendine, doğaya, hayata anlam veremeyişini, anlamsız bulduğu hayata ve kendine yabancılaşmasını ortaya koymaktadır (Tufan, 2020:48).

İnsani tecrübenin “metafizik bir değere” sahip olduğunu vurgulayan Marcel (1962), varlık sırrına ancak aşk, sadakat, umut, iman gibi yoğun tecrübelerle ulaşılabileceğini dile getirmektedir. Bireyi “*umut insanı*” (*homo viator*) olarak tanımlayan Marcel (1962), gittikçe karmaşıklaşan dünyada bireyin umut yoluyla kendisine ve dünyaya yabancılaşmayı reddettiğini ifade eder. Marcel, “umut” kavramını bireyin anlam bulma serüvenine eşlik edecek bir kavram olarak ele alırken, nihayetinde kişinin kendisine ve etrafındakilere anlam arayışı sürecine eşlik ettiğinden bahsettiği söylenebilir (Koç, 2014).

İnsan yaratılış gereği bir anlama inanmak zorundadır. Zatı itibariyle insan, düşünen ve anlamlandıran bir varlıktır. “Anlam arayışı”, doğuştan gelen bir eğilim olup, bireyin en temel ihtiyaçlarından biridir. İnsanların birçoğu için ise hayatlarındaki en büyük arzu, “amaç ve hedefleri olan bir anlamlı bir hayat kurmaktır” (Bahadır, 2018).

Anlamlı bir hayata yönelik arayışlar ise dört temel anlam ihtiyacına dayanır. Bu ihtiyaçlar bireylerin hayatlarını nasıl anlamlı kılacakları konusunda onlara rehberlik etmiş olur. Bu dört temel anlam kaynağının bir kısmı yahut hepsi birey tarafından kullanılabilir. Anlam merkezli bir hayat arayışı dört temel ihtiyaca dayanmaktadır (Ayten, 2010:54) :

1. Amaç ve Hedefler:

Amaç ve anlam arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsanın hayata yüklediği anlam, çoğu kez bireyin yaşam amacını da oluşturmaktadır.

2. Değerler:

Umut, sevgi, iyimserlik gibi diğer anlam faktörlerinin işlevlikleri, insan-amaç ilişkisinde değer kazanmaktadır. Değerler kişiye, iyimserlik ve pozitiflik duygusu kazandırarak, olayların muhakeme edilme noktasında bireye bir kontrol mekanizması sağlarlar.

3. Etki ve Yarar:

Amaç ve değerleri olan bir insan yaşantısında bunun etkisini de görmek istemektedir. Aksi durumda amaçları ve değerleri olan ancak etkisi olmayan bir yaşam trajiktir.

4. Kendine Saygı ve Kendine Değer Verme:

Bireyi anlamsızlığa karşı koruyan en son ihtiyaç kendine saygı ve kendine değer vermedir. Bu temel ihtiyaçlar çerçevesinde birey yaşamını sürdürmektedir.

Değerlerin kişiye kazandırdığı vicdan, sorumluluk, sevgi, umut ve iyimserlik gibi duygular ise bireyin hayatını anlamlandırma konusunda büyük bir kaynak sağlar. Mona Ahmed'e göre anlam ve değer kavramları birbiriyle hem kaynakları hem de zuhurları itibariyle ilintili olduğundan anlam problemi yaşayan modern insan aynı zamanda değer problemi de yaşamaktadır (Tufan, 2020:78–79). Bu durumu Frankl (2018), amaç ve değerlere sahip olan bireyin hayatının anlam kazanmasını kolaylaştıracak “bir eser yaratmak veya bir iş yapmak” olarak ifade etmiştir. Bir eser ortaya koymak yahut bir işle meşgul olmak kişiye bir yaşam amacı ve beraberinde o yaşamın anlamlı kılınmasını sağlamaktadır. Kendine saygı ve kendine değer verme konusunda Maslow, Rogers, Adler, Fromm, Erikson gibi kuramcıların insanların üstünlük ve saygıya duydukları ihtiyaç konusunda hemfikirlidir. İnsanlar temelde kendilerine güvenmeye, kendilerini değerli hissetmeye ve değer görmeye, toplumda saygın bir yere sahip olmaya önem vermişlerdir. Kişi aile, eğitim, iş, sosyal çevre gibi alanlarda güven, sevgi ve saygı değerleri ile anlam kazanır. Birey bu sayede kendini gerçekleştirmenin ilk adımlarını atar. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde bireyin fizyolojik ihtiyaçları, güvenlik (emniyette olma hissi), bir yere ait olma ve sevgi, saygı, kendini gerçekleştirme basamakları yer alır. Maslow'a göre piramidin en üstünde yer alan kendini gerçekleştirme düzeyindeki gereksinim, bireyin kendine özgü doğuştan getirdiği potansiyelini ve kapasitesini keşfetmesini, yaşama geçirmesini sağlar (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:319–320).

Özetle denilebilir ki birey bu anlam kaynaklarının bir kısmı yahut hepsinden beslenerek anlam bulma yoluna gider. Ancak insan yaşamının anlamsızlık ve istikrarsızlık ile tehdit edildiği zamanlarda ise kişi yaşam anlamını korumaya veya tekrar dönüştürme yoluna gider.

Her insan varoluşuna bir anlam aramasıyla birlikte sorgulamaları sonucunda birtakım merak ettiği sorulara ve sonuçlara ulaşmaktadır. Varoluşuna bir anlam aramakta olan

bireyin cevaplandırmaya çalıştığı temel beş soru şöyle sıralanabilir: (Özakkaş, 2008:249) :

1. Yaşamın anlamı ve amacı nedir?
2. Geleceği bilmek yahut belirleyebilmek mümkün müdür?
3. Ölüm olgusu dışında başka bir gerçeklik var mıdır?
4. Kaderin sorumluluğu kime aittir?
5. Birey yaşamda yalnız mıdır?

Bu sorular özünde önemli gerçekleri barındırırken bir yandan da insanı açmaza, yaşamın anlamsızlık sorunsalına götüren temel soru ve sorunlardır.

Her insanın hayat hikayesi beraberinde bir anlam getirmektedir. Anlamın bulunmadığı durumlarda dahi bir anlamsızlığın anlamı mümkün olabilir. Öyle ki her insanın hayata yüklediği anlam farklıdır. Kimi zaman bireylerin hedeflediği noktalara ulaşması ise beraberinde bir doyum noktası getirebilir. Bu durum ise kişide büyük bir buhran yaratmakta ve kişiyi anlamsızlık girdabı ile tanıştırebilir. Bireyin yaşamda hedeflere ulaşma yolculuğunda aldığı haz anlamsızlığa karşı korumaktadır (Özakkaş, 2008:248).

İnsanlık tarihi, köklerde ve derinlerde insanoğlunun nihai yazgısı olan yaşamın anlamsızlığına karşı alınmış tedbirlerden oluşmaktadır. Kişinin doğumundan itibaren ailesi ve çevresi tarafından kişiye biçilen roller, para kazanma, mesleki statü, saygınlık, karşı cinse olan aşk, yeni bir makam gibi durumlar bireyin hayatına vereceği anlama birer dayanak sağlar. Bunlar, bizi hayata yüklediğimiz anlam stilleridir. Anlamsızlık gibi kişiye acı verecek, onu huzursuz edecek durumdan kurtulmanın yolu da her an yeni bir anlamın içinde olmaktır. Ayrıca kişi var olduğunu her an hissetmelidir. Bireyin anlamsızlık karşısında hissettiği bunaltı, aslında varoluşunun bir karinesi olarak ele alınabilir. Kişi yaşamının sınırlı olduğunu ve elbet bir gün yaşamının sonlanacağı bilincinde olması, insanı anlamlı bir şekilde yaşayıp yaşamadığı hususunda kaygılandırır. Anlamlı bir yaşam şeklini gerçekleştiremeyen insan içten içe suçlanır ve bu suçluluk duygusuyla karşı karşıya gelmemek için pekiştirdiği kaçınma mekanizmaları gitgide kendisine daha çok yabancılaşmasına neden olmaktadır (Geçtan, 2020:154).

Anomi (anomie) kavramına karşılık gelen “anlamsızlık” durumu, bireyin toplum ve çevresindeki bireyler ile arasında meydana gelen istikrarlı ve güven veren bağlardan ayrılma, hayatını şekillendirmesine yetecek anlamlardan ve değerlerden yoksun hale

gelerek savunmasız kalma halidir (Berger, 1974, 38-39/akt. Hökelekli, 2017, 146). Bu kavram ilk kez Emile Durkheim (2015) tarafından *İntihar* adlı eserinde ele alınmıştır. Sosyolojik bir bakış açısı ile ele alınan anomi kavramı, modern hayatın başlıca problemleri arasında görülen ve 19.yüzyılın sanayi toplumunun anomi (normsuzluk/kuralsızlık) ile ortak değerler ve anlamların otoritesini kaybettiği zamanda, toplum yaşamının bireyler üzerinde yol açtığı amaçsızlık, umutsuzluk duygularının ortaya çıkmasıdır. Bu durum bireylerde arzuların çoğalmasına ve derinden hissedilen bir amaç yoksunluğu ile kişinin etrafındakilere yabancılaşmasını beraberinde getirmektedir.

Din psikolojisi açısından ise anomi kavramını din ve maneviyat açısından ele almak mümkündür. Anlamsızlık duygusuna yanıt vermeye çalışan sistemlerden biri de din ve maneviyat olguları olmuştur. Doğal inanma yeteneği olarak karşımıza çıkan *fitrat* kavramında bireyin doğuştan gelen bir inanma eğiliminde bulunduğu kabul edilmektedir (Koçak - Kayıklık, 2019). Bireyin aşkın bir varlığa inanma bilincini fitrat çekirdeğinden filizlendirerek, insanın nihai arayış içinde olduğu hakikate kaynaklık yapar.

Dini inançların insanın istek ve ihtiyaçları planındaki rolü de insanın varoluşuna bir anlam olanağı aralamasıdır. Sahip olduğu anlam arayışına yanıt veren imkânlarıyla bireyin arayış yolculuğuna hizmet eden din, insan psikolojisinin temel gereksinimlerine yönelik kuşatıcı nitelikte cevaplar verir. Kimi zaman zihnin aşmakta zorluk çektiği metafiziksel sorulara, kimi zaman bilim-kültür ve ideolojilerin açıklamakta yetersiz kaldığı zihinsel yahut ruhi durumlarda bilgi kaynakları sunar. “Hayatın amacı, insanın bu dünyadaki yeri ve görevi gibi bireyin anlam ve kimlik meseleleri yanı sıra, kötülük, mahrumiyet, ölüm gibi hayatın kabul edilmesi çok zor olan yönleri ancak dini inançların aydınlığında anlaşılır ve kabul edilebilir duruma gelir” (Hökelekli, 2017: 145). Örneğin Koenig, bir araştırmasında, dinî inanç ve uygulamalar ile ümit ve iyimserlik hali arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalar bu kavramlar arasında genel olarak anlamlı olumlu bir ilişkinin olduğunu, öte yandan dindar kişilerin dindar olmayanlardan daha az ümitvar yahut iyimserlik içerisinde olduğunu ortaya koyan hiçbir çalışmayla karşılaşılmamıştır (Koenig, 2001).

Sonuç olarak dindarlık gerek bireysel gerek sosyal yönüyle, bireyin hayatına anlam katarak, bir kimlik duygusu kazandırarak, başa çıkma sürecinde olumlu bir rol oynayarak, bireylerin psikolojik dayanıklılığını arttırarak ruh sağlığını besler ve

bireyin hayat memnuniyetini, iyi oluşu ve mutluluğu olumlu etkiler. Ancak iyi oluşu, mutluluğu ve hayat memnuniyetini belirleyen tek unsur olmadığını da belirtmek gerekir.

Bireye bir anlam ve anlamlandırma olanağı sağlayan kavramlarından birisi de maneviyat kavramıdır. Aslen Arapça olan maneviyat kelimesi, Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre iki anlam taşımaktadır. Birinci anlam, “maddi olmayan, manevi şeyler” şeklindedir. Tanımda geçen manevi kelimesinin anlamı ise “görülmeyen, duyularla sezilebilen, soyut, ruhani, tinsel, maddi karşıtı” olarak verilmiştir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde yer alan maneviyat kelimesinin ikinci anlamı ise, “yürek gücü, moral”dir (Toparlı, 2005).

Ayrıca maneviyat (*spirituality*) kelimesinin İngilizce kökü *spirit*, temel olarak “nefes, cesaret, kuvvet, ruh, hayat” anlamlarını taşımaktadır. Kelime anlamının da çağrıştırdığı haliyle maneviyat bir anlamlandırma çabası ve eylemidir. Bu bağlamda maneviyatı sadece “anlam arayışı ve anlamlandırma” gibi kavramlarla açıklayan, onu anlamlandırmadan ibaret bir tecrübe sayan görüşlere de rastlanmaktadır (Ayten, v. dğr., 2018:214).

En geniş tanımıyla maneviyat kavramı, bireyin anlam arayışından doğan bir özelliğidir. İnsanın kendini aşkın olan ve diğer varlıklar karşısında nasıl konumlandığını belirlemesi bir anlamlandırma ve inanç gelişimi faaliyetidir. İnsan olmanın ne anlama geldiği sorusunun kalbinde yaşamın anlamını bulma süreci veya kurma süreci yatar. Dünya görüşlerimizi, inançlarımızı ve değerlerimizi bu anlamda bağlayarak oluşturur ve şekillendiririz. Bu bağlamda birey açısından dini, manevi veya inanç gelişiminin insanları kutsala daha da yaklaştıran ve kişinin kendi içinde yaşadığı çevreyle ilintili anlatılmış hikâyeler, uygulamalar, öğretiler, ayinler ve sembollerin içselleştirildiği gelişim süreci olarak tanımlamak mümkündür (Boyatzis, 2017).

İnsanın manevi ihtiyaçların giderilmemesi durumunda ortaya çıkabilecek anlam karmaşasını önlemek, bireyin ruh sağlığı olumsuz etkisi olabilecek sebepleri en aza indirme amacıyla bireyin manevi ihtiyacın karşılanması gerekmektedir. Modern çağın, insana yaşadığı dünyayı yalnızca yeme-içme, alışveriş yapmak ve eğlenmekten ibaret göstermesi, insanı anlık hazlarla köreltme çabalarına karşı bir tepki olarak bireylerin kalıcı içsel huzurunun nasıl elde edebileceği noktasında bir “anlamlandırma ihtiyacını” doğurmaktadır.

3.2. Kuramcılar

3.2.1. Viktor Emil Frankl

Avustralyalı psikiyatrist Viktor Emil Frankl (1905-1997) “Üçüncü Viyana Okulu” olarak adlandırılan Logoterapi’nin kurucusudur. Viyana’da Yahudi bir ailede dünyaya gelen Frankl tıp eğitimini de Viyana’da tamamlamıştır (Frankl, 2018). Pek çok üniversitede misafir öğretim üyesi olarak görev yapmış, seminerler vermiş ve Avrupa, Amerika, Asya’daki 29 üniversiteden fahri doktorluk unvanı almıştır. Amerikan Psikiyatri Derneği (APA) tarafından Oskar Pfister Ödülü ve Viyana Bilimler Akademisi Onursal Üyeliği gibi birçok ödül ve dereceler almıştır (Frankl, 2019). Eserleri dünya çapında tanınan Frankl’ın “İnsanın Anlam Arayışı” (*Man’s Search for Meaning*) adlı çalışması birçok kez basılmış ve diğer yabancı dillere çevrilerek tanınmıştır (Frankl, 2018). Diğer önemli eserleri ise, *The Unconscious God*, *Psychotherapy and Existentialism*, *The Will to Meaning*, vd. olarak sayılabilir.

“İnsanın hayat felsefesini ne şekillendirir? İnsan ne için yaşar?” gibi soruların cevabını Freud “haz ve zevk” olarak açıklarken, Alfred Adler bu soruyu “kişinin üstünlük arayışı” olarak tarif eder. Varoluşçu psikolojinin ünlü isimlerinden biri olan Frankl ise, insanın anlam arayışı yolculuğuna bir ışık tutmayı ve “anlam” a ulaşmayı kolaylaştırmayı amaçlar. Varoluşçu terapinin önemli isimlerinden biri olan Viktor Emil Frankl, insanın türlü acılara rağmen yaşama dayanağını “anlam” a bağlar. Frankl, Nazi toplama kampında esir olarak yaşadığı zorlu deneyimlerinden yola çıkarak Logoterapi’nin temellerini Auschwitz’de atarak psikoloji tarihine adını yazdırmıştır.

Viktor Frankl’ın kurucusu olduğu Logoterapi, varoluşçu felsefenin etkisiyle bireyi doğrudan ve bütün olarak ele alan bir yaklaşımdır. Logoterapi, Yunanca *logos*, ‘anlam, içerik’ ve *therapeuion* ‘bakım, çare bulma, iyileştirme, tedavi’ sözcüklerinden oluşmaktadır. Bu yaklaşım, modern insanın çağdaş sorunlarına karşı ‘anlam’ ekseninde çağdaş çözümler bulunması gerektiğini de vurgular. Bireye yaşamında anlam kazandırma yolu ile tedaviyi amaçlayan bu psikoterapi akımı olan Logoterapi’ye göre, bireyin varoluşunun temel amacı haz, keyif, iktidar ya da kendini gerçekleştirmeden ziyade anlam kazanmaktır (Bahadır, 2000).

“Üçüncü Viyana Okulu” adıyla şöhret bulan Logoterapi ekolünün temel amacı, insani varoluşun en temel ihtiyacı olan “anlam arzusu” nu tatmin etmek; anlamlı bir hayatın oluşmasına yardımcı olmak ve böylece modern insanı içine düştüğü çağın hastalığı

olan “varoluşsal boşluk”tan, yani anlamsızlıktan kurtararak hayatını yeniden anlamlandırmasında veya hayatın anlamını keşfetmesine bir pencere açmaktadır (Özoğul, 2020). Viktor Frankl’a göre yaşamda anlam bulmanın üç temel yolu vardır (Frankl, 2018):

- a) Bir eser ortaya koymak veya bir iş yapmak;
- b) Bir şey tecrübe etmek ya da bir insanla etkileşmek;
- c) Kaçınılmaz acıya yönelik bir tavır geliştirmektir. Acı veren bir durumla karşılaşıldığında, bireyin kendisini değiştirerek, geliştirmesi ve bu acıdan kârlı çıkması, bir anlamda yenilgiyi başarıya dönüştürmesidir.

Frankl’ın Logoterapide kullandığı bazı kavramlar yer almaktadır. Bu kavramlar Logoterorinin oluşmasında büyük bir öneme sahiptir:

3.2.1.1.Yaşamın Anlamı (Meaning of life)

Frank’a göre (2018a:123) önemli olan “genel yaşamın anlamı değil, daha çok belli bir zaman diliminde insan yaşamının özel anlamıdır”. Bu sebeple yaşamın anlamı için genel bir cevap vermek zordur. Çünkü anlam, insandan insana, yaşanılan olaylara ve zamana göre değişiklik gösteren aktif bir süreçtir. Anlam arayışı yahut anlam bulma gayreti her insan için biricik ve farklılık taşımaktadır (Tagay, v. dğr., 2016).

3.2.1.2.Anlam İstemi (Will to meaning)

Frankl, “anlam istemi” kavramını “insanın temel düşüncesi” olarak değerlendirmiştir (Frankl, 2019:28). Freud bireyin zevk isteminden, Adler güç isteminden bahsederken Frankl, anlam istemini öne çıkarmaktadır (Çelik, 2017). Ona göre, insandaki en temel güdüsü anlam istemidir. Birey bu anlam istemi sayesinde yaşamı boyunca bir anlam arayışı içerisinde olur.

3.2.1.3.Sevginin Anlamı (Meaning of life)

Frankl (2018a:125), yaşamda bir anlam bulmanın yolunu; iyilik-doğruluk-güzellik gibi kavramları yaşamak, doğayı ve kültürü yaşamak, en önemli ve sonuncusu olarak bir insanı yaşamak yani onu sevmek olarak görür. Kişi sevgi sayesinde insanın sahip olduğu potansiyelleri görebilir. Birey sevgi yoluyla sevilen kişiye karşı bir anlam kazanırken, bir yandan da bireyin kendi yaşamında anlam aramaya ve bulmaya yönelir (Karahana - Sardoğan, 2020:160). Özetle sevgi insanın yaşamına anlam katan değerlerin en yücesidir.

3.2.1.4.Acının Anlamı (Meaning of suffering)

Logoterapi, insanın umudunun tükendiği bir durumla karşılaştığında yahut değiştirilemeyecek bir yazgıyla, kaderle yüz yüze geldiğinde hayatta bir anlam bulunabileceğini öne sürer. Kişi bulunduğu zorlu durumu başarıya dönüştürerek kendi potansiyelini gerçekleştirmiş olur (Frankl, 2018:126–129). Birey acıda bir anlam bulduğu ve onu kabullendiğinde, acıdan kaçmaz ve onu göğüsler.

3.2.1.5.Varoluşsal Engellenme (Existential frustration)

Frankl'a göre insan varoluşunun anlamı kadar, insan yaşamında anlam bulmaya yönelik arayışı da insan davranışlarını etkileyen bir güçtür. İnsanlar hayatları boyunca uğruna yaşayacakları bir amaç ve anlama ihtiyaç duyarlar. Bu anlam arayışı engellendiğinde ise “*varoluşsal engellenme*” ortaya çıkar.

3.2.1.6.Varoluşsal Boşluk (Existential vacuum)

Modern çağda bireyin karşılaştığı sorunlardan biri de anlamsızlık ve boşluk hissidir. Frankl'a göre bu varoluşsal boşluğun en önemli göstergeleri can sıkıntısı, anlamsızlık, amaçsızlık gibi durumlarla kendini gösterir. Frankl'ın bu boşluk anlayışı Nazi kamplarında gözlemlendiği olaylara kaynaklık etmektedir (Frankl, 2018). Toplama kamplarında geleceğe dair umutlarını kaybeden, bir amaç ve planları olmayan mahkumların gelecekleri de her geçen gün yok olarak varoluşsal boşluklara yol açmıştır.

3.2.1.7.Nihai Anlam

İnsan yaşam boyu devam eden bir anlam arayışı yolculuğu içerisindedir. Fakat anlam yalnızca bireyin içinde yaşadığı dünya ile alakalı değildir. İnsan “*nihai anlam*”a ihtiyaç duyar. Bu arayış sonunda da “*nihai varoluş*”u (Allah'ı) bulur (Köse - Ayten, 2019:70). Ona göre bu arayışın sonu da nihai noktadır.

Din Psikolojisi açısından Logoterapi kuramını aşağıdaki gibi ele alabiliriz:

“Din, bireylerin kendilerini ve Allah'la, tabiatüstü bir dünya ile ve birbirleriyle münasebete getirdiği, yaşanılan dünyadaki olaylar hakkında hüküm verdirecek bir değer sırası çıkardıkları tutumlar, âdetler, ayinler merasimler ve inançlar sistemidir” (Özbaydar, 1970). Din ile kimi zaman eş anlamlı olarak kullanılan maneviyat ise, insanın anlam arayışı yolculuğundan ortaya çıkan bir özelliğidir. Öyle ki bu iki kavram Logoterapi de anlam bulmaya olanak sağlayan önemli kavramlardan biridir.

İnsanı anlamlandırma yolculuğunu temelde insanı daha bilimsel bir şekilde inceleme iddiasında olan psikoloji, insanın ile inandığı varlık arasındaki bağın gücü ve etkisini kısa süre içinde keşfetmiştir. Bu nedendir ki psikolojinin ayrı bir bilim dalı olması ile din psikolojisi alt dalının kurulması eş zamanlı gerçekleşmiştir (Aytan - Düzgüner, 2017:7)

Psikoloji, bireyin duygu, düşünce ve davranışını inceleyen bilim dalıdır. Din psikolojisi ise, bireyin dini ve manevi alanla ilgili duygu, düşünce ve davranışlarını, başka bir şekilde ifade etmek gerekirse dinin birey üzerindeki her türlü yansımalarını ele alan bir bilim dalıdır (Köse - Aytan, 2019:18). Bu bakımdan din psikolojisi, dinin bireyin hayatındaki yansımalarını inceleyerek, bireyin dini ve manevi alana yönelik takındığı olumlu ve olumsuz tutumlarını da incelemektedir. Din ve maneviyatla ilgili bireyin her türlü ilişkisiyle ortaya çıkacak sonuçlar, din psikolojisinin de konularını oluşturur. Bu sebeple din psikolojisinin temel konularından biri de inanç ve inançsızlık, dindarlık, dine dönüş ve din değiştirme gibi konular başlangıçtan beri din psikolojisinin önemli konularından biri olmuştur (Köse - Aytan, 2019:18).

Ruhu devre dışı bırakan bir insan incelemesini “ruhsuz bir ruh bilimi/psikoloji” olarak tanımlayan Malik Bedri, insanı materyalist bir şekilde ele almaya çalışılmasına karşı çıkmıştır (Bedri, 2018). İnsanı merkeze alan, temelde iyi bir tabiata sahip olduğunu düşünen hümanistik ve varoluşsal psikoloji ise, bireyi biricik ve eşsiz olarak ele alır. Logoterapi de ise durum, bireyin hayatında anlamlı olanın bulunarak, bireyin ruhi ve beden taraflarının da “anlam” sayesinde sağlıklı olabileceğini ifade etmiştir. Frankl’a göre insan, kendi kaderini çizebilen, irade ve sorumluluk sahibi özgür bir varlıktır. Din kavramı bu durumda güven verici, teselli edici, kontrol sağlayıcı, anlam kazandırıcı fonksiyonları yanı sıra insanın arayışına cevap vererek, bireyin hayatını dönüştürücü ve olgunlaştırıcı işlevini de icra etmektedir (Köse - Aytan, 2019:71).

Din psikolojisinin ele aldığı konulardan biri olarak yer alan dinlerin, kültürel ve kişisel unsurlarla dönüşerek ortaya çıkardığı dindarlık formlarıdır. Dinlerin bireyler tarafından farklı yorumlanış şekilleri ve kültürel ortamlardaki yaşantıları farklılık göstermektedir. Bu dindarlık boyutlarının anlam bağlamındaki değerlendirilmesi, Charles Glock (1972)’un, dinlerin yaşanması esnasında oluşan ortak boyutlar için yer verdiği “inanç boyutu”na bakışı ile şu şekilde ele alınabilir (Köse - Aytan, 2019).

Dini yaşantının unsurları arasında yer alan inanç boyutunun (*ideological dimension*) en güçlü yönü, yaşamın odak noktasını teşkil edip ve inananların “nihai anlam”a yönelik sorulara cevap vermesidir (Glock, 1998). Bu noktada kişinin inanmayı tercih etmesine yönelik birçok motivasyondan söz edilebilir. Güçsüzlük ve çaresizlik, bir varlığa bağlanma ihtiyacı, suçluluk ve günahkarlık duygusu gibi etkenler kişinin nihai anlam arayışını devam ettirecek unsurlar arasında yer alabilir. Logoterapi açısından din kavramı insanlara başka hiçbir yerde bulamayacakları güven, koruma ve bağlanma hissi vererek sonuçları bakımından psikohijyenik ve neredeyse psikoterapik etki yaratabilmekte, aşkınlık ve mutlakiyette bir güven ve bağlanma hissi doğurabilmektedir (Frankl, 2018). Bu durumda Frankl, dindar insanın karşı karşıya kaldığı dinin inanç boyutunu, psikoterapiden daha geniş bir alana koymaktadır.

Kur’an-ı Kerim de yer alan “*Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ında onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın...*” (el-Haşr 59/19) ayetinde buyrulduğu üzere kişinin Allah’ı unutması, varoluşunun kaynağına yani kendi benliğine yabancılaşması demektir. Logoterapi ölüm korkusu, varoluşsal boşluk, insanın özgürlüğü, vicdan, sorumluluk bilinci, yalnızlık ve anlamsızlık gibi konularda insanın hayatında anlam bulmasına yardımcı olmayı amaçlamaktadır (Karslı, 2012). “*Andolsun ki gerek mallarınızla gerek canlarınızla, imtihana tâbi tutulacaksınız...*” (el-Âl-i İmran 3/186), “*Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyilikle deneyeceğiz. Hepiniz de sonunda bize döndürüleceksiniz*” (el-Enbiya 21/35)”. İslam dininin temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerim’de insanın hayatın çeşitli evrelerinde başına gelebilecek ölüm, sıkıntı, sorumluluk konuları ile ilgili olarak bireyin anlam ihtiyacını karşılayacak birçok önemli mesaj vermiştir.

Logoterapi’nin mottosu haline gelmiş olan Nietzsche’nin meşhur ifadesi “*Yaşamak için bir nedeni olan kişi, hemen her nasıla dayanabilir*” (Frankl, 2018) sözü yaşamın temelde bir anlamlandırma problemine dayandığına işaret etmektedir. Frankl’a göre ruhsal rahatsızlıkların günümüzdeki artışının başlıca nedeni, moderniteye maruz kalan insanın hayatını anlamlandırma isteğinin engellenmesidir. Modern hayat, insan hayatının gerçek anlamını ve niçin yaşadığının sebebini görmekten mahrum bırakmıştır. O halde hayatı anlamlandırma talebi bireyin temel bir vasfıdır. Bu talebin engellenmesi, varoluş boşluğuna yol açarak insanı hiçlik ve yoklukla yüz yüze getirir. Bu durum, can sıkıntısı ve “varoluş kaygısı” şeklinde kendini gösterebilir (Bedri, 2018). Sonuç olarak denilebilir ki bireylerin yaşamlarında karşılaştıkları

anlamsızlık/anlam arayışı ve manevi anlamsızlık gibi durumlara, Logoterapi'nin öne sürdüğü fikirlerin destekleyici nitelikte olduğu görülmektedir.

3.2.2. William James

Din psikolojisinin kurucusu olarak sayılan William James, *The Varieties of Religious Experience (Dini Tecrübenin Çeşitliliği)* eseriyle din psikolojisi alanına önemli bir eser kazandırmıştır. Bu eserinde dinin tecrübi boyutunu psikoloji ile temellendirmeye çalışmıştır. James, bireyin yaşadığı dini tecrübeden hareketle, din kavramına pragmatik bakış açısıyla yaklaşmıştır. Ona göre “inançlar doğru oldukları için işe yaramazlar, işe yaradıkları için doğrudur” (Köse - Ayten, 2019:26). James’a göre dinin ve Tanrı fikrinin doğruluğunu işaret eden şey gerçek hayatta sağladığı faydadır. Dolayısıyla kesin bir inanç yoktur; sübjektif olarak bireyin hayatını kolaylaştıran ve hayatına anlam katan inanç birey için doğrudur (Ayten, 2017:25). Ona göre din ve maneviyat yaşamın temel bir bütünleyicisidir. James’in din ve Tanrı fikrine karşı yaklaşımı, gerçeklikten ziyade işlevsel ve pragmatik bir bakış açısı olup, insan hayatını anlamlandıran ve fayda sağlayan bir olgu olarak değerlendirilmiştir.

3.2.3. Gordon W. Allport

Allport’un çalışma alanlarının kişilik ve dindarlığın kaynakları üzerine olduğu bilinmektedir. G. W. Allport dinin zihinsel ve manevi yönden en mükemmel anlam kaynağı olduğunu vurgulayarak şöyle der: "Din, her şeyin derinliğinde bulunan anlamı keşfetmede en büyük güçtür. Zira din, bütün dünya görüşleri arasında en tutarlı ve en kapsamlı olanını ortaya koyar" (Allport, 2005). Allport dini, bireye amaçlı olma durumu kazandırarak, bireyin anlamlı ve huzurlu bir hayat yaşamasında kaynak olarak görmektedir (Köse - Ayten, 2019:56).

Birçok din psikoloğu, bulgularına dayanarak dinî geniş ölçülü bir “anlam sistemi” (Meaning System) olarak tanımlamışlardır Allport’un bireysel dindarlığın kaynakları arasında yer verdiği “anlam arayışı” kavramı, “psikolojik istek ve değerler arayışının arkasında, parça parça ayrılmış tüm arzularımızı bir anlam çerçevesinde bütünleştirecek bir tür nihai anlam arzusunun yattığı” görüşünü öne sürmektedir. İnsanın kendisine, çevresine ait varoluşsal sorgulamaları beraberinde doyurucu nitelikte cevaplar gerektirmektedir. Bu soruların tatmin edici yanıtları ise dinsel bir yaşam biçiminde karşılık bulmaktadır. Bu tarz sorular nihayetinde bireysel dindarlığın temellerinde yer almakta ve dine güdülemektedir (Kayıklık, 2002).

Allport, Adler'in bireyin anlam arayışında öne çıkan "yaşam tarzı/üslubu" kavramını yakından inceleyerek "benlik" kavramını ortaya atar. Ona göre "benlik arayışı", bireyin benzersiz ve bilinçli hedeflerinin arayışı içerisine girmesidir (Forstyh, 2017:251). Kişi, benlik arayışında kendine özgü bir yaşam biçimi ortaya çıkarır. Kısacası Allport, kişiliğin gelişmesini benlik arayışının gelişmesi olarak görür.

3.2.4. Abraham Maslow

İnsanın kişiliğini bütüncül bir şekilde inceleyen *üçüncü güç* hümanistik psikolojinin temsilcisi olarak bilinen Maslow, insana potansiyel olarak olumlu bakmaktadır. O, dini insanın doğasının bir ürünü olarak görmektedir. Dini reddetmenin sonucunda ahlaki sistemin zayıfladığını öne süren Maslow, bireyde manevi boşlukların ortaya çıkacağını dile getirir. Ona göre bu durum kişide "değersizlik, anlamsızlık, varoluşsal sıkıntı, manevi açlık vb." şeklinde varoluşsal kaygılar ortaya çıkarır (Maslow, 1994).

İnsanın sahip olduğu potansiyellerini gerçekleştirmede birtakım ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar ise kendi aralarında bir takım hiyerarşi oluşturmaktadır. Maslow'un *ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidi* aşağıdan yukarıya doğru ilerler (Köse - Ayten, 2019:58-59). İnsanın birincil ilgisi ve ihtiyacını anlam istemi oluşturur (Ayten, 2017:155). İnsan bu temel ihtiyacından hiçbir zaman vazgeçmez. Piramidin zirvesinde ise bireyin kendini gerçekleştirme ihtiyacı vardır. Maslow'a göre birey bu zirvenin de ötesine geçerek hayatının derin anlamlarına ulaşabilir. Maslow bu görüşüyle "*insan-ötesi*" (*transpersonel*) psikolojinin öncüsü olarak sayılmaktadır.

3.2.5. Irvin D. Yalom

Varoluşçu terapinin ileri gelenlerinden biri de Irvin Yalom'dur. Yalom, yaratıcılık, ölüm, yalnızlık, özgürlük, sorumluluk, anlam ve anlamsızlık konularında; Kierkegaard, Sartre, Nietzsche, Dovstoyevski, Heideger ve Viktor Frankl gibi çeşitli ünlü isimlerden etkilenmiştir (Karahan - Sardoğan, 2020:123).

Yalom, V. Frankl'dan etkilenerek kaleme aldığı *Varoluşçu Psikoterapi* adlı eserinde "insanın modern dünyada baş etmek zorunda kaldığı pek çok problemle karşı karşıya kalmasına rağmen hatta anlamsızlık duygusunun bütün bedenini kaplamasına rağmen hayat amacının farkına varmasının ve anlamlı bir yaşam sürmesinin kişiyi hayata bağladığına" değinir (Öztan, 2019). Yalom'a göre dinsel bir amaç yahut maddi/dünyevi bir anlam ihtiyacı, bireyi anlamsızlıktan kurtarır.

Anlam hissine sahip olan biri ise, hayatını kendini vereceği bir amaç yahut bir değere sahip olarak yaşar (Yalom, 2018:566). Anlam hissi, bireye dünyada olan olayları yorumlama yolu sağlayarak, diğer insanların nasıl ve neden yaşamayı istediklerine göre değerlerin gelişimi için bir araç sağlar (Sharf, 2017:156). Bireyin kişisel anlam kaynağı olarak kendini gerçekleştirmek için çabalaması, kendi içindeki potansiyeli gerçekleştirme inancını gerçekleştirmesi beklenir (Yalom, 2018:585).

Varoluşu anlamlandırma süreci birey için hayati önem taşımaktadır. Bu süreç kişinin kendisinden başlayarak çevresi ve dünyaya bakışını dahi etkiler. Ancak insan, doğadaki diğer varlıklardan farklılaştıkça içindeki varoluşsal boşluğu artmış, buna bağlı olarak da ölüm, hayatın anlamı, özgürlük, soyutlanmışlık gibi varoluş sorunsalları içinde kaybolmuş hale gelmektedir (Yalom, 2006). Tabiatın kopan bir insan ise kendi tabiatına yabancılaşarak bir anlam yoksunluğu çeker.

Yalom'a göre hayatın anlamıyla ilgili yapılan deneysel araştırmalar, yaşamda olumlu bir anlam duygusu, derinlere kök salmış dini inançlarla; olumlu bir anlam, amaç duygusu ve kendini aşma değeriyle ve hayattaki olumlu anlam duygusu, bir amaç ve yaşam hedeflerine bağlılık ile ilişkilidir (Yalom, 2018:615).

Yalom'a göre hayatın anlamıyla ilgili yapılan deneysel araştırmaların yukarıda yer alan maddeleri destekler nitelikte olduğu tespit edilmiştir.

3.2.6. Alfred Adler

Bireysel psikolojinin öncüsü olarak sayılan Avustralyalı psikiyatrist Alfred Adler, "Yaşamın anlamı nedir? sorusuna yanıt arayanlardan biridir. Adler (2019), *Yaşamın Anlamı ve Amacı* adlı kitabında anlam sorusunu soranların genel olarak bu konu üzerinde durmadıklarını, ancak bireylerin bir yenilgi yahut kriz sonrası sorguladıklarını ifade eder (Adler, 2019:8). Adler'in (2019) "Ne kadar insan varsa, yaşamın anlamına ilişkin o kadar çok görüş vardır" düşüncesi, tasavvuf düşüncesinde yer alan Necmeddin-i Kübrâ'nın (1980:33) "Allah' a giden yollar canlıların aldığı nefesler adedince" sözünü anımsatan nitelikte olduğu söylenebilir.

Bireyi bütün bir organizma olarak ele alan Adler, insanı kendi kaderinden sorumlu, yaratıcı ve hedefe yönelik olması görüşünü savunmaktadır (Sharf, 2017:113). Adler'e göre (2019) insan yaşamında, kendisini bekleyen üç temel ödev vardır. Bunlar, iş-güç, toplumsallık, sevgi ve evlilikle alakalıdır. Bireyin karşısına çıkan sorunlarda bu ödevler doğrudur. Dolayısıyla kişi kendini her daim geliştirerek bu sorunların

üstesinden gelmelidir. Bireyin sorunların çözümü noktasında sarf ettiği çaba kişinin, yaşamın anlamından ne anladığı ile ilgilidir. Adler, yaşamın anlamı konusunda daha kolektif bir yaşam biçimi sunarak, yaşamın gerçek anlamına ulaşılabilmesini başkaları için yararlı işler yapmak olduğunu dile getirmiştir (Adler, 2019:15). Özetle yaşamı birbirine bağlayan temel unsurun birbirinden bağımsız bireylerin ortak çalışması olduğu söylenebilir.

Dini ve manevi akımlar insan hayatını düzenleme ve anlam katmada önemli bir işlev görür (Tokur, 2014). Dini sistemleri toplumsallık duygusunu güçlendirmeye çalışan bir çaba olarak gören Adler (2019), dinî sistemleri birer “kolektif yaşam biçimi” olarak görmektedir.

Adler (2019), bir insanın duyguları onun yaşama verdiği anlamın, onun çabaları için belirlediği amacın damgasını taşıdığını söyleyerek duygulara farklı bir anlam yüklemiş ve bunu da “*yaşam üslubu/tarzi*” olarak isimlendirmiştir. Bireysel psikoloji ekolünün kurucusu olarak tanınan Adler, bireysel psikolojide insanın dünyaya ve kendisine verdiği anlamı, insanın amaçları, çabalarının hangi doğrultuyu izlediği ve yaşamın karşısına çıkardığı sorunlara nasıl yaklaştığı araştırılıp incelenmesi olarak tanımlamıştır (Adler, 2019:56). Burada bireyin hayatında karşılaştığı engellerle nasıl başa çıktığı, çözüm ve hedeflere ulaşmada kendi anlamını yaratma yollarını belirlemektedir. Bireylerin birbirleriyle kurduğu anlamlı ilişkilerde, insanların soyutlanmış nesnelere (para, mülkiyet, şöhret vb.) yönelen insanların yaşamını anlamsız olarak görmektedir (Karahana - Sardoğan, 2020:244).

3.2.7. Rollo May

Varoluşçu psikolojinin öncülerinden biri olan May, dinin özü ve aslı olarak hayatın yaşanmaya değer olduğunun ve yaşanacak ömrün bir anlama sahip olduğunu kabul etmektedir. Ancak dini inancın kimi zaman zararlı olabileceğini de söyleyerek, inançsızlığa karşı çıkar. Zira inançsızlık, May’in hayatın anlamına ilişkin yaklaşımlarıyla çelişerek, hayatın anlamsız olduğuna inanmak demektir (Sambur, v.dğr., 2015:55). May’e göre dini ve mistik unsurlar insanın anlam arayışına öncülük ederek varoluşunu anlamlandırmasına yardımcı olur (Sağlam Demirkan, 2020). May (2013), insandaki boşluk duygusunun psikolojik kökenini, genelde hayatlarına veya içinde yaşadıkları dünyada etkili bir şey yapılamadığı için olduğu düşüncesini dile getirir. Anlamsız bir hayat ise tahammülü zor ve çalkantılı bir süreçtir.

3.2.8. Carl Gustav Jung

G. Jung (1875-1961), din ve maneviyat kavramlarına karşı iyimser bir tutum sergileyenler arasındadır. Öyle ki onun “Dinler ruhsal tedavi sistemleridir. Hatta psikoterapi sistemlerinin en gelişmişidir” düşüncesi bu iyimser tablonun en büyük göstergesidir. Freud’un aksine Jung, Tanrı’ya inanma fikrini bir nevroz olarak görmeyip, insanı nevrozdan kurtaran bir fonksiyon olarak değerlendirmiştir. Jung, dinlerin iyi bir psikoterapi sistemi sunduğunu dile getirerek, dinin bireysel ve toplumsal açıdan önemini vurgulamıştır. Zira din, insan hayatına anlam ve yön kazandıran önemli bir kavramdır. Din olgusu, insanın anlam arayışına cevap vererek kendisine yabancılaşmasını engeller. Yine Jung’a göre birey sorumluluğunun anlam kazanması açısından din önemli bir yerdedir (Köse - Ayten, 2019:37). Zira dinin yokluğu durumunda bireyin tanrıya karşı sorumluluğu da geleneksel bir erdem olmaktan öteye geçemez (Ayten, 2017:80).

Jung’a göre “İnsanı insan yapan nitelikleri uyumlu bir birlikteliğe dönüştüren *bireyleşme* kişisel eğilimlerin tecrübelerle tekamülüne işaret eder” (Bahadır, 2000). Kişiliğe yönelik denge ve bütünlük ifade eden bireyleşme süreci, bireyin yaşamına anlam katan ve onu daha olgun bir yaşamla bütünleştiren bir süreç olarak tanımlanabilir. Jung’un kişilik teorisinde “bireyleşme” (individuation) ve “bütünleşme” (integration) kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Jung’un bireyleşme ve bütünleşme kavramı, bir yönüyle hayatın ortaya koyduğu anlam parçalarını bir araya toplayıp özümsemeyi ve sonunda anlam bütünlüğüne ulaşmayı ifade eder (Bahadır, 2000:71).

Jung düşüncesinde Tanrı fikri arketipsel bir imge olup, dini inançlar kolektif bilinçdışında yer alan arketipsel Tanrı’yı, bilinç düzeyine taşıyan araçlardır. Kişinin dengeye ve bütünlüğe ulaşması, kendini gerçekleştirme dini bir süreç olup, olgun ve anlamlı bir hayatı din ile mümkün görür (Hökelekli, v.dğr., 2014:17).

3.2.9. James Fowler

İnanç gelişimi denince akla gelen önde isim James Fowler (1940-2015)’dir. Fowler’ın *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and The Quest For Meaning (İnanç Evreleri: İnanç Gelişimi ve Anlam Arayışının Psikolojisi)* adlı eseri din psikolojisi alanında önemli bir yer tutmaktadır. Fowler bu teorisinde anlam üretmenin yani inancın faaliyetini işlevsel hale getirmek için, gelişimsel inanç evreleri teorisinin

basamaklarını yedi basamağa ayırır (Fowler, 2000). Fowler'ın kuramında öne çıkan inanç gelişimi, “belirli bir inanç veya din ile değil, beşerî bir etkinlik olarak anlam bulma ve oluşturmanın gelişimsel süreçleri ile alakalıdır” (Fowler, v.dğr.,1991).

İnancı, insanın anlamlandırma faaliyetinin evrensel ve dinamik bir parçası olarak gören Fowler (1991), her bireyin en üst anlatısı, güç algısı veya değerler sisteminin odak noktası olarak tanımlamaktadır. İnsanın kendisini kendisinden daha aşkın olanla ve diğer varlıklar karşısında nasıl konumlandığı bir anlamlandırma ve inanç gelişimi faaliyetidir.

Fowler'ın insanı ele alış biçiminde “bireyin anlamlandırma faaliyeti” yer almaktadır. Ancak Fowler bu ilişkiyi iman ve anlamlandırma sürecini de birlikte değerlendirerek, imanı başlı başına bir anlamlandırma tarzı olarak görmektedir (Sezen, 2009). Fowler (1981), bireyin iman tecrübesinin kaynağını, “yaşamın anlamsızlaştığı ve bu varoluşsal boşluktaki yalnızlığına karşı bir sığınak ve örtü” olarak tarif ederek, bireyin yaşamı anlamlandırma arayışını imanın dinamikleri ile ilintili olduğunu öne sürer.

İnancı evrensel bir olgu olarak gören Fowler, inancın seküler formlarını da “insanların hayatlarını yönlendirmek, korumak ve anlam bulmak için ortak değer ve idealleri biçimlendirme çabası” olarak görmektedir (Köse - Ayten, 2019:67). Ona göre inanç, “paylaşılan güven (emniyet) ve bağlılıklar içinde bizi diğerine, paylaşılan değerlere, anlam ve gücün aşkın çatısına bağlayan ve başkalarıyla ilişkilerimiz içerisinde şekillenen varoluşsal bir yönelimdir (Aygün - Mehmedoğlu, 2006). Bu bağlamda inanç (faith) kavramının, bireye dünya bakışı, dünyayı anlama ve anlamlandırma tarzı kazandırdığı söylenebilir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MANTIKU'T-TAYR ADLI ESERİN İNCELENMESİ

4.1. Mantiku't Tayr

İnsan, kendisinde olmayan yeteneklere ve özelliklere her zaman daha meraklı olmuştur. Kanat adı verilen organın kuşlara verdiği uçabilme yetisi ise, yaratılışında uçabilme yetisine sahip olmayan insanın bir hayli dikkatini çekmiştir. Bu kuşların kimi yanık yanık, pek dokunaklı ötüşü, kiminin viranelere tüneyişi, duruşu ve sesi ile ürkütüşü, birbirinden göz alıcı renkleri ve desenleri ile uyumu tabiatın olduğu kadar, insanın da ilgisini çekerek eserlere konu olmuştur (Ersoylu, 2015:11). Kuşların bir bedene girdiği, konuştuğu, birtakım sembollerin ev sahipliğini yaptığı eserlerden biri de “kuşdili” eserleridir. Bu kuş kuşlar birtakım erdemleri temsil eden mesnevi ve latife kahramanları olarak kullanılmıştır. Attâr’ın ünlü eserine telmihen *mantiku't-tayr* denilen *kuş dilini* bilmek, olgunluk ve seçkinlik göstergesi olarak Türk mutasavvıflarınca mânâyı ehli olmayandan gizlemek, tasavvufi sembol ve istilahlarını anlatabilmek için kullanılmıştır (Ceylan, 2015:12). “Sî” Farsça ’da “otuz” demektir. “Murg” ise “kuş” demektir. Sîmurg “otuz kuş” anlamına gelen bir tamlamadır. Mantiku't-Tayr otuz kuşun hakikat yolculuğunda birliğe varmalarının hikayesidir (Attâr, 2014). Aynı zamanda Simurg metaforu, otuz kuşun bir kuşa dönüşme hâlidir. Hakikatin kesretten vahdete varma hali yani tevhiddir. Bu anlamda eser, “vahdet-i vücut” inancını anlatmaktadır.

Mantikû't-Tayr, İranlı sûfi şair ve mütefekkir Ferîdüddîn-i Attâr tarafından kaleme alınmış bir manzum eserdir. İran edebiyatının öne çıkan isimlerinden Ferîdüddîn Attâr (ö. MS 1221) tarafından kaleme alınan ve bazı nüshalarında adı *Makalât-ı Tuyûr*, *Makamât-ı Tuyûr*, *Tuyûrnâme* şeklinde geçen Mantiku't-Tayr terkininin karşılığı ‘*kuş dili, kuşların konuşması*’ olarak geçmektedir (Attâr, 2019).

Kuşlar bahsi ve Hz. Süleyman kıssası Kur’an-ı Kerim’in Neml Süresi 16. ayetinde şu şekilde geçmektedir: “*Süleyman Dâvûd’un yerine geçti. Dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden gerektiği kadar verildi. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur*”. Bu ayeti kerimenin detaylı izahı Elmalı’nın tefsirinde şu şekilde geçmektedir. “*Bize kuş dili öğretildi*” mealindeki cümle, Hz. Süleyman’ın, ilâhî bir mûcize olarak kuşların dilini öğrendiğini ifade eder. Süleyman, kuşların yalnız sesleri veya hareketleriyle ifade ettikleri duygu ve eğilimlerini anlamakla kalmıyor, o

duyguları idare eden ilâhî yasaları da biliyordu. Böylece onların öterek Allah Teâlâ'yı tesbih ve tâzim ettiklerini anladığı gibi, onları idaresi altına alarak kendine has teşkilâtıyla ordusunda hizmette de kullanıyordu” (Yazır, 1935:189).

Eserin başlangıç bölümünde Attâr, şöyle başlamaktadır; “*Hamdolsun canı yaratan, bir avuç toprağa can bağışlayıp iman veren pak Tanrı'ya*” (Attâr, 2020:1). Daha sonra geleneğe uygun olarak peygamberlere ve dört halifeye övgü ile başlayan eser, kuşların toplantısı ile devam eder. Kitap otuz bir bölümde kuşların Simurg'a olan yolculuğunu anlatır. Her bölümde ise çeşitli hikayeler yer alır. Mantuku't-Tayr'ın konusu şöyledir (Attâr, 2020):

Ülkelerinin padişahsız oluşunu anlayan kuşlar bir araya gelerek kendilerine bir padişah seçmek için toplanırlar. Bu sırada yanlarına üthüt kuşu gelir. Hüthüt, kendisinin Süleyman (a.s) peygamberin mahremi ve habercisi olduğunu söyleyerek “Sizin zaten bir padişahınız var ama haberiniz yok” der. Daha sonra aslında kendilerine çok yakın olan padişahıtan yani “Simurg”dan bahseder ve kuşları sonu Sîmurg'a çıkacak bir yola davet eder. Kuşlar ise çeşitli özürler dile getirir. Kılavuzları Hüthüt ise hepsine onlara doğru cevaplar vermeye çalışır. Ancak yola düşen kuşlar bu yolculuk sırasında yine çeşitli bahaneler ileri sürer. Yolda kimi yorgun düşer kimi takatsiz kalır. Hüthüt ise onları ikna etmeye çalışır ve nasihat niteliğinde çeşitli hikayeler anlatır. Hüthüt önlerinde “istek, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret, fakr ve fenâ” adı verilen yedi vadinin daha bulunduğunu, bu vadilerden geçtikten sonra ise padişahları Sîmurg'a ulaşacaklarını anlatır. Kuşlar hayrete düşer ve yine yola revan olurlar. Zorlu vadilerden geçen kuşların kimi kaybolur kimi ölür. Sonunda vadiyi aşan otuz kuş Sîmurg'u sorunca bir postacı gelip önlerine bir kâğıt parçası koyarak okumalarını ister. Kuşlar kâğıtta yazılanları okuyunca şaşırırlar. Çünkü kâğıtta okudukları kendilerinden başka bir şey değildir. Kâğıtta ise kuşların yol boyunca yapıp ettikleri yazılıdır. Otuz kuş kendilerinde Sîmurg'u, Sîmurgta ise kendilerini görürler. Bu kuşlar benliklerini nice meşakkat sonrası terk ettiklerinden dolayı buldukları makamda yine kendilerini bulurlar. İşte burada “huzur makamı” denilen bir ayna metaforu yer alır. Bu makama erişen kuşlar *O'nda* kendini görür; can ve tenini, *O'nda* can ve ten olarak görür.

Attâr, “Mantık al-Tayr”ı ile temsili bir biçimde “vahdeti vücud” (varlığın birliği) inanışını dile getirmektedir. Kuş karakterleri hakikat yolunun yolcuları olan saliklerdir. Hüthüt de rehberleri yani mürşitleridir. Simurg, Tanrı'nın zuhur ve

taayyünüdür ki, bu zuhur ve taayyün, kendilerinden ibarettir ve gerçek birliğe ulaşan, halkın Hakk'ın zuhuru, Hakk'ın da halkın bütünü olduğunu anlar (Attâr, 2020).

Gölpınarlı'ya (2020) göre bu eser, vahdeti vücudun ilmini yapmayan ve adeta halka, ahalinin anlayacağı hikayelerle bu anlayışı sunan serbest, ancak tamamıyla mantiki düşünceli ve temkinli bir sofinin eseridir.

Attâr'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri Türk mutasavvıf şairlerinden olan Gülşehrî tarafından, 1317 yılından sonra telifi tercüme olarak isimlendirebileceğimiz biçimde, söz konusu esere birçok yeni bölüm ekleyerek ve pek çok bölümü de çıkararak mesnevi nazım biçimi ile Türkçeye ulaştırılmıştır. Gülşehrî'nin bu eseri, Eski Oğuz Türkçesinin derli toplu ilk mesnevi olma özelliğini taşır.

Ferîdüddîn Attar ve Gülşehrî'nin aynı ismi taşıyan ancak özgünlük, içerik ve şekilsel olarak farklılık arz eden Mantıku't-Tayr adlı eserlerinde birtakım farklılıkların da olduğunu dile getirmek gerekir. Örneğin Attar'ın Mantıku't-Tayr'ındaki giriş kısmı 615 beyit iken, Gülşehrî'de bu bölüm 17 beyit olarak karşımıza çıkmaktadır. Attar'da on kuşun mazereti ve hüthütün onlara cevabı geçmekteyken, Gülşehrî'de sekiz kuşun mazereti yer almıştır. Ayrıca eserde balıkçıl ve kuyruk salan kuşlarının mazeretine de yer verilmemiştir (Kartal, 2013).

Gülşehrî'nin en büyük ve en önemli eseri olarak bilinen Mantıkü't-Tayr'ı, Türkçeye Attar'dan yapılmış ilk tercüme eseridir. 4437-8 beyitten meydana gelen eser, Attar'ın eserinin aynen çevirisi olmayıp, serbest bir tercümesidir (Yavuz, 2007). Eserin düzeni açısından bakılacak olursa ikisinin de kuşların Sîmurg'a doğru yaptığı yolculukta öne sürülen mazeretler sonucu kuşların hüthüte soru sormaları ve hüthütün cevapları yer alır. Eserde kuşlara cevap niteliği taşıyacak pek çok hikâyede hüthüt tarafından anlatılmaktadır. Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında 180 hikâyeye yer alırken, Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ında bu 29'u bulmaktadır (Özkan, 2000:199).

Mantıku't Tayr adlı eser birçok kez tercüme edilmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir (Dilçin, 1993):

1. Abdülbâki Gölpınarlı (XX. yüzyıl): Mantık Al-Tayr yazılışı 1962, 4931 beyit.
1. Gülşehrî (XIV. yüzyıl): Mantıku't-Tayr, yazılışı 1317, 4408 beyit.
2. Ali Şir Nevaî (1441-1501): Lisanü't-Tayr; yazılışı 1498, 3598 beyit.
3. Zaifi (öl. 1559): Gülşen-i Sîmurg, yazılışı 1556, 5116 beyit (?).

4. Kadı-zade Şeyh Mehmed (XVI. yüzyıl): İnşirahü's-Sadr, yazılışı 1578, 5083 beyit.

5. Fedaî Dede (öl. 1635): Mantıku'l-Esrar, yazılışı 1635, 3808 beyit (?)

Sonuç olarak Gülşehrî, Mantıkû't-Tayr adlı eserini, Attar'ın aynı ismi taşıyan eserinden hareketle birebir tercüme etmeyerek, eserdeki aslî fikri işleyerek, yeni telifi ve özgün bir eser ortaya koymuştur. Ayrıca Attar'ın Mantık al-Tayr adlı eserinde kuşların diliyle insan ruhunun anlam serüveni ve kendini bulmayı alegorik bir tarzda eserinde yer vermiştir. Eserde tasavvufî perspektif açısından gerçek ve ulu bir anlam yolculuğu tasvir edilmiştir.

4.2. Mantıku't-Tayr'da Metaforik Anlatım

Demir ve Karakaş Yıldırım'a göre (2019:1094) metafor kavramı, kelimelerin kişide çağrıştırdığı ve çoğu kez sözlükte açıklanmamış kavram ve tasavvurlar olarak tanımlanmaktadır. Metaforik anlatımlar, eserlerde anlatımlara estetik bir boyut kazandırarak anlamayı kolaylaştırır ve kalıcı öğrenmelere yol açar. Metafor kelimesi, Bir kavramı yahut olguyu, kendisinden daha öte bir konuma taşıyarak, kendisinden daha fazlasını yüklemek anlamındaki Yunanca “*metapherein (meta: öte, üst; pherein: taşımak)*” kelimesinden türetilmiştir (İnanç Uyan Dur, 2016:123). Uğur (2007)'a göre metafor kavramının algılanış biçimleri şöyledir:

1. *Metafor, mecaz demektir.*

2. *Benzetmeler dâhil her aktarma metafordur.*

3. *Metafor, benzetme (teşbih) yönünün azaltılmasıyla şekillenmeye başlar.*

4. *Edatsız benzetme yapımı metaforu oluşturmaya başlar.*

5. *Metafora giden yol, teşbihin iki ana unsurundan birinin sözden çıkarılması, diğerinin ise söze esas alınarak aktarma yapmaktır.*

6. *Metafor, istiarenden farklı olarak daha geniş ve kapsamlı bir kavramdır.*

Ögke (2007)'nin metafor kavramı tanımlaması ise daha geniş bir açıdan ele alınmıştır. Metaforlar, çeşitli din ve kültürlerde soyut kavramları ifade etme aracı olarak her zaman kullanılmıştır. Metaforlar mecaz, benzetme, istiâre, karşılaştırma, mesel, kinâye ve sembolik hayal gücü gibi edebî söz sanatları olarak görülür. Metaforlar, şiir (poetik) ve belâgat (retorik) alanlarında kullanılan edebî sanatlar olarak kendini gösterir. Bununla beraber düşünce alanında sıklıkla kullanılan bir anlatım şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Metafiziksel âlemi içerisinde barındıran tasavvufî düşünce ve edebiyatı alanlarında, sıklıkla insanın görünmeyen iç âlemini tasvir etmede soyut

anlamları ifade etmek için metaforik anlatıma başvurulmaktadır. Bu anlatım yöntemi, duyularla algılanamayan veya deneyimlenemeyen temaları, görünür dünya motiflerini (doğa, bitkiler, hayvanlar vb.) kullanarak açıklamaya çalışır (Ögke, 2007:20). Metaforik anlatımların edebiyat, sanat, kültür, dil, felsefe, psikoloji, tasavvuf gibi alanlarda bir ifade aracı olarak kullanılması, geniş bir kullanım alanına sahip olduğu ve kullanılan alanların artık bir parçası haline geldiğini göstermektedir. Metaforik anlatımların insanın aşkın yönünü ve iç dünyasını tasvir etmede kullanılması ise, metaforların mana ötesi bir boyut içerdiği kanısını ortaya çıkarmaktadır.

Tasavvuf kültüründe metaforik anlatımların ve sembollerin önemli bir yeri vardır. “Can kuşu” tasviri ile betimlenen kuşlar da bunlardan biridir. Sûfiler tasavvufi ve ahlaki içerikli konuları daha yalın bir dille anlatabilmek için kimi zaman kuşlarla ilgili misallerden veya hikayelerden yararlanmışlardır. Bu gaye ile de kuşları bazen bir sembol bazen de bir hikâye kahramanı olarak kullanmışlardır. Örneğin, sûfiler bedenlerden çok önce (elest bezminde) yaratılan ruhların, dünyada bir beden içinde belli bir süre yaşaması ve dünyanın sıkıntılarına katlanmasını “ten kafesine hapsedilmiş ruh” gibi algılamışlardır (Tosun, 2014:51–53). Dünyayı bir sürgün yeri olarak gören sufiler, insanın yaşam anlamını da insanın gerçekte ait olduğu yeri arayarak bulmaya çalıştığını düşünür.

Mutasavvıflar farklı insan mizaçlarını/karakterlerini anlatabilmek için birbirinden farklı kuş türlerini mecazi olarak eserlerinde de kullanmışlardır. Böylelikle konunun daha iyi anlaşılması sağlanmış ve farklı semboller kullanarak dikkatleri üzerlerine çekmişlerdir. “Sembolik anlatım akla, hayal ve vicdan aracılığıyla ulaşırken kalbe doğrudan temas eder; etkisi derin olur, tekrar edildikçe mâhiyeti ortaya çıkar” (Arpaguş, 2005:135). Sûfilerin yaşadıkları hâlleri ve müşahedeleri anlatma yolunda kullandıkları sembolik dil üslubu, dilin ve tasavvufi yaşantının mahiyeti ile ilişkilendirilir. Ulvi ve derin olan manaların izahı sembollerle anlatımı zorunlu kılar. Sûfi dilin kullanıldığı tasavvufi eserlerde dinin tecrübenin yoğunluğu ve farklılığı, kişinin kendi tecrübesini, arayışını bir başkasına aktarabilmenin verdiği zorluk neticesinde sembol kullanımını gerekli kılar. Bununla beraber tasavvufi eserlerde sembolik anlatımın, rehberlik etme ve yönlendirme amacıyla gerçeğin dinleyeni etkileyecek şekilde ifade etme; marifetin (bilginin), sembolik anlatım anlayışına karşı olanlara koruma amacıyla gizlenmesi; tecrübi bir şekilde deneyimlenen hâlin ifade

etme güçlüğü ve az sözle birçok anlam elde edilmesi gibi farklı kullanım amaçlarının olduğu söylenebilir (Çakmaklıoğlu, 2006:45).

Kur'an-ı Kerim de Hz. Süleyman'a öğretilen kuş dili (el-Neml 27/16), gelenekte de meleklerin ve ulvî mertebelerin sembolü olarak ele alınmıştır (Guénon, 2002:77). Bir gizli dil olarak nitelenen *kuşların dili* tasviri Mantıku't-Tayr da yer alan metaforik unsurların kelimelerle hayat bulmuş insan karakterlerinin betimlemeleridir. Attar eserinde vahdeti vücut anlayışını sûfî bir dil ile semboller aracılığıyla anlatmıştır. Ferîdüddîn Attar, "kuşların iç dinamiklerini harekete geçirip insana, insanın hikâyesini anlatmak isterken sembolleri aracı kılmaktadır" (Erbay, 2020:153).

Din psikolojisi açısından eserde yer alan metaforik unsurların anlatımı dini inanç, dini düşünce ve dini davranışların incelemesi noktasından önemli görüldüğü söylenebilir. Zira insan zihni duygu, düşünce ve davranış süreçlerinde çağrışımları kullanmaktadır. Bu çağrışımlar semboller ve metaforik anlatımlardan beslenerek dini düşünce ve dini duygular, dini davranışlara zemin hazırlamaktadır. Bununla beraber dini kavramların, dini olayların ve nesnelere zihinde canlandırılması, şekillendirilmesi olarak tanımlanan dinî tasavvur kavramı, metaforik unsurların anlaşılması noktasında yardımcı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Peker, 2019). Ferîdüddin Attar'ın eserinde yer verdiği metaforik unsurlar ve anlatımlar, okuyucu ve araştırmacılara dinî tasavvurun oluşması ve örnek verilmesi açısından önem arz ettiği söylenebilir.

Eserde yer alan insan-Tanrı tasavvuru arasındaki ilişki kuşların Simurg'a olan yolculukları arasındaki bağla ilintili olarak yorumlanabilir. Dini inanç gelişim dönemlerini ele alan Fowler'ın (2000) inanç gelişimi teorisi, eserde yer alan yolculuk metaforundaki gelişim süreçlerini dinî tasavvurun incelenmesi açısından örnek verilebilir.

Mantıku't-Tayr'da yer alan olay örgüsü insanın anlam arayışı yolculuğunu çeşitli metaforik unsurların yardımıyla alegorik bir biçimde ifade etmektedir. Bu bağlamda esere hâkim olan vahdet-i vücûd düşüncesi dini sembollerin, duygu ve davranış boyutundaki ifadelerin anlamını da şekillendirmektedir. Buna göre eserde yer alan ayna metaforu vahdet-i vücûd düşüncesini temsil ederken, ayna ile anlatılmak istenen çağrışımlarda aynanın mahiyetiyle ilgili olduğu düşünülebilir. "*Güneşe benzeyen bu yer, bir aynadır. Kim gelir, bakarsa, orada kendisini görür. Kendisi candan, tenden ibarettir; orada da canını, tenini seyrederek! Siz buraya otuz kuş olarak geldiniz. Bu*

aynada da otuz suret peydahlandı” (Attar, 2020, b. 4564-4566). Attar’ın eserde yer verdiği ayna metaforu, kuşların sonunda kendilerini tanıdıkları, nefislerini arındırarak varlığın birliği düşüncesine vardığı bir mahiyette ortaya çıktığı söylenebilir.

Erich Fromm’a göre bireyin iç dünyasının yansıması sembollerin çağrıştırdığı anlamlarla gerçekleşmektedir (Çetin, 2009). Bu çağrışım ise bir düşünceyi, deneyimi ve duyguyu temsil edebilmektedir. Attar eserinde bireyin iç dünyasında karşılaştığı karmaşıklığı ve nefsi ile olan mücadelesini kuşlar ve vadiler ilişkisi bağlamında anlatmaktadır. Talep vadisindeki kuşların iç dünyasında hissettikleri korku, endişe ve kaygı gibi ruhi çalkantılar, manevi arınmanın ilk vadisinde yoğun olarak geçmektedir. *“İstek vadisine girdin mi, her an önüne yüzlerce zahmet gelir. Her solukta bu vadede yüzlerce belaya uğrarsın. ...İnsan burada halden hale girer”* (Attar, 2020, b. 3525-3528). Buna göre talep vadisi, bireyin iç dünyasının yansıtıldığı bir metafor olarak yer aldığı söylenebilir.

Jung’a göre (2016:20) metaforik anlatımların çağrışımları ruhsal ve zihinsel açıdan büyük bir öneme sahiptir. Bireyin zihni pek çok farklı kavramı tanımlama ve açıklamada eksik yahut yetersiz kaldığında metaforik anlatımların çağrışımlarını ifade etmede sembollerini kullanmaktadır. Öyle ki eserde yer alan metaforik unsurların çağrışımlarını tek bir kalıba sığdırmak ve sınırlamak doğru değildir. Zira her kavramın kişide uyandırdığı çağrışımlar bireyin anlam kaynağına göre farklılık taşımaktadır.

Metaforik anlatımların yoğun olarak işlendiği Attar’ın Mantıku’t-Tayr adlı eserinde, sembolize edilen kavramların ardındaki örtük (gizli) manaların keşfedilerek ortaya çıkarılması eserin mahiyeti açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Mantıku’t-Tayr’da yer alan metaforik anlatımlar ve çağrışımlar şu şekilde sıralanabilir:

Tablo 1: Mantıku’t-Tayr’da Metaforik Anlatım

Sembol	Temsil
Kuşlar	İnsan karakterleri
Hüthüt	Kılavuz, Rehber, Mürşid-i Kâmil, Manevi Rehber
Simurg	Hak, Hakikat, Padişah

Bülbül	Beşerî aşk, Tutku Surete takılıp kalan, Hakk'ı aramayı unutmuş kimse
Dudu (Papağan)	Hayat sevgisi, Ab-ı hayat, Ölüm Korkusu
Tavus kuşu	Ölümsüzlük arzusu, Cennet beklentisi, Güzellik Kaygısı
Keklik	Mücevher düşkünlüğü, Dünyevi istekler (Para- mal biriktirme hırsı)
Hüma	Makam Sevgisi, Kibir, Ego, Gurur, Narsistik Kişilik Özellikleri
Doğan	Kulları kendisine ilah eden kişilerin sembolüdür. Hizmetinde olunan kişiye saplantılı bağlılık, Makam-Rütbe sevgisi, Narsistik Kişilik Özellikleri
Alaüveyik (bûtimâr, balıkçıl kuşu)	Su sevgisi, Cimrilik, Kıskançlık, Yalnızca Kendini Düşünen
Puhu (baykuş)	Define Bulma Hırsı/Düşkünlüğü, Hırs, İstifçi Tip
Kuyruk salan	Zayıflık yanılığı, Aşağılık kompleksi, Zayıf iradeli insan, Özgüven eksikliği, İkiyüzlülük, Riyakarlık
Kaz	İbadetini yeterli gören ve ibadeti ile övünen
2. Kuşun Arzı	Güçsüzlük
3. Kuşun Arzı	Günahkâr Olma, Suçluluk Duygusu
4. Kuşun Arzı	Kararsızlık, Zayıf İrade, Sebatsızlık
5. Kuşun Arzı	Zayıf İrade, Öz Denetim Eksikliği
6. Kuşun Arzı	Şeytanla Mücadele Etmede Zorlanma
7. Kuşun Arzı	Dünya Sevgisi, Altın Sevdası

8. Kuşun Arzı	Dünya Süslerine Kapılma
9. Kuşun Arzı	Güzellik Tutsağı (Güzellik Kaygısı), Saplantılı Aşk
10. Kuşun Arzı	Ölüm korkusu, Melankoli
11. Kuşun Arzı	Melankoli, Keder-Elem Atlamama, Bunalım
1. Kuşun Arzı	Tam Olduğunu, Olgunluğa Eriştiğini Sanma, Narsistik Kişilik Özellikleri
18. Kuşun Arzı	Kemale erdiğini sanma, Narsistik Kişilik Özellikleri
Yedi vadi	Nefis Mertebeleri
Talep Vadisi	Nefs-i Emmâre
Aşk Vadisi	Nefs-i Levvâme
Marifet Vadisi	Nefs-i Mülhime
İstiğna Vadisi	Nefs-i Mutmainne
Tevhid Vadisi	Nefs-i Râziye
Hayret Vadisi	Nefs-i Merziyye
Fakr ve Fenâ Vadisi	Nefs-i Kâmile
Ayna	Vahdet-i Vücûd Düşüncesi
Yolculuk	Seyr u Sülûk, Gelişim Süreci (Tekâmül Süreci)
Kafdağı	Nihai Anlam/ Hedef

4.2.1. Ayna

Ayna metaforu çeşitli alanlarda din, kültür, edebiyat, felsefe, mitoloji ve mistik inançları yansıtmaya çalışan, bilhassa birtakım metafizik gerçeklikleri tabir edebilmek amacıyla sıkça kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Ögke, 2009). Tasavvufi anlamda ayna metaforunun kullanımı genelde insan, âlem, insan-ı kâmil ve kalp ile ilişkilendirilerek kullanılmaktadır.

Tasavvuftaki nefis terbiyesinin ayna metaforu ile anlatımı ilk olarak aynanın pastan temizlenmesi ile mümkün görülmektedir. Nefsi çevreleyen perdelerin kalkması, aynanın parlatılması için bir eğitim sürecine dahil olmalıdır. Bu süreç içerisinde terbiye edilen nefis üst mertebelere yükselir (Ayten - Düzgüner, 2017:55). Bu yönüyle tasavvufta ayna metaforu, ruhun arındırılmasının ve nefsin öldürülmesinin bir sembolüdür (Sayar, 2018:146). Sûfi yaşantıda kibir, cimrilik, riya, kötü hasletler kalb aynasını karartan kötü hasletlerdir. Kuşların Sîmurg'u aramaya başladıkları ilk vadideki nefsi emmâre seviyesinde olan gönül aynaları, yolculuk boyunca vadilerde verdikleri mücadele neticesinde arı ve pak bir ayna karşısında aynı aynada kendilerini bulmasıdır. Burada ayna, içsel benliği temsil etmektedir. Bu benliğin şeffaflık ve saflığı, içsel ve dışsal Hakikat 'in sayısız yönünü yansıtmaktadır (Sayar, 2018:177).

Attar, eserinde otuz kuşun Sîmurg'u gördükleri sahneye ayna metaforunu yerleştirerek şu şekilde anlatmıştır: *“Güneşe benzeyen bu yer, bir aynadır. Kim gelir, bakarsa, orada kendisini görür. Kendisi candan, tenden ibarettir; orada da canını, tenini seyrederek! Siz buraya otuz kuş olarak geldiniz. Bu aynada da otuz suret peydahlandı”*(Attar, 2020, b. 4564-4566).

Din psikolojisi açısından Simurg ile bütünleştirilmiş ayna metaforu dini tasavvurun bir yansıması olarak ele alınabilir. Ayna metaforu kelimelerle izah edilemeyen, metafizik ötesi bir anlamın göstergesi olarak dini tasavvur mahiyetinde kullanılmıştır. Bu yönden bakıldığında kuşların aynada Simurg yerine kendilerini görmeleri, insanın kendisine dışarıdan bakarak “ne olduğu, nasıl hareket ettiği, değer yargılarının, iyi ve kötü taraflarının neler olduğu, arzu ve iddialarının neler olduğu, nasıl olması gerektiği” gibi soruları kendisine sorarak cevap vermesi bireyin idrak ve sezgilerinin bir benlik örüntüsü dahilinde olduğunu göstermektedir (Baymur, 1983). Bu benlik duygusu, yolculuk sonunda ayna metaforuyla beraber ele alınan kuşların yapıp ettiklerinin yazılı olduğu kâğıttakiler ile karşılaşmasının bir yansımasıdır. Nitekim bir postacı tarafından önlerine konulmuş kâğıttaki yazılanlar kuşların yapıp ettikleri ve kendilerinden başka bir şey değildir. Bu yüzleşme eserde şöyle geçmektedir: *“...O tutsaklar, kağıtlara iyice bir bakınca gördüler ki, ne yapmışlar, ne etmişlerse, hepsi de önden sona kadar o kağıtlarda yazılı!”* (Attar, 2020, b.4540-4541). Bu evrede kuşların yapıp ettiklerinin farkına vararak mevcut durumu hakkındaki yargıları gerçek benliğini, nasıl olması gerektiğine dair fikirleri ise ideal benliğini oluşturduğu söylenebilir (Peker, 2019). Kuşlar topluluğunun ayna ile karşılaşması, kendileri hakkındaki sorularına yanıt

bulmaları ve yapıp etiklerinin anlamını idrak etmelerini anlamalarını sağlayan bir fırsat olarak değerlendirilebilir.

Attar'ın ayna metaforu, eserin başından sonuna kadar işlenen vahdeti vücûd düşüncesini sembolik olarak temsil ettiği söylenebilir. Kuşların padişahları Simurg'u sormaları üzerine hüthüt, ayna ve Simurg metaforlarını beraber kullanarak "*Simurg'u görecek gözün yoksa, gönlün bir ayna gibi aydın değil demektir. ...O ayna gönüldür, gönüle bak da onun yüzünü gönülde gör!*" (Attar, 2020, b.1100-1103) ifadelerini kullanmaktadır. Kuşların yolculuklarının başında paslı aynalarında göremedikleri Simurg, yolculukta verilen mücadeleleri sonrası cilalanmış aynalarında görmelerine vesile olmuştur.

Yaratılmışların en şerefli olan insan, kâmil sıfatını kazanması sonucu kendisinde Hakk'ın ilahi isim ve sıfatlarının yansıdığı bir ayna halini alır. Elbette kâmil bir insan olma süreci kolay olmayıp bir mürşidin manevi rehberliğine ihtiyaç durumundadır. Bir başka bakış açısıyla ele alınan ayna örneği, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdla ilgili pek çok düşüncesini ayna örneğiyle açıklayarak hem yaratma ve birlik-çokluk (vahdet-kesret), hem de mârifet mevzusunu ayna misaliyle açıklamıştır (Uludağ, 1991). İbnü'l-Arabî'ye göre, âlem bir ayna, insan-ı kâmil ise bu aynanın cilasıdır. Âlem evvelinde cilasız, ruhsuz bir karaltı halinde bir ayna iken, insan-ı kâmilin yaratılması ile âlem aynası cilalanarak aydınlanmıştır (Çakmaklıoğlu, 2006:95).

4.2.2. Yolculuk

Ferîdüddîn Attar Mantıku't-Tayr adlı eserinde yolculuk imgesini sadece bedenle sınırlandırmayıp, ruhları da kendilerini arama yolculuğuna çıkarmıştır. Eserde yer alan yolculuk metaforu, kendi içinde bir arayış yolculuğudur. Kuşların seyr u seferini yedi vadi üzerinden ele alan Attar, kuşların ruhi olgunlaşmalarını sağlayacak koşulları ve zorlukları yolculuğu idare eden bir rehber aracılığıyla anlatmıştır. Ancak yolculuğun sonunda kuşların varacağı yer, yolun nihayeti değil başlangıcıdır. Zira Allah'a giden yolculuk son bulsa dahi, Allah'ta yolculuğun seyri hiçbir zaman bitmez. Attar uzun ve meşakkatli olan yolculuğun durumunu şöyle anlatmıştır: "*Öndeki yolu kısa bir yol sanma... nice denizler var, nice karalar! Bu yola varmak için aslan gibi bir er gerek... çünkü yol uzak.... deniz de derin mi derin!*" (Attar, 2020, b. 730-731)

Bireyin hayat yolculuğunda fiziksel ve ruhsal zorluklar karşısında verdiği mücadele onun iç direncini artırır. Bu durum tıpkı salikin seyr-i sülûk yolculuğunda nefsi ile

verdiği mücadele sonucu elde ettiği kâmil sıfatını kazanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek, katılmak, intikal etmek” gibi çeşitli anlamlara gelen sülûk kelimesi, tasavvufta Allah’a ulaşma yolculuğunda ortaya konan tasavvufî âdâb ve erkanın uygulanması anlamında kullanılmıştır (Çakmaklıoğlu, 2006:216).

Yolculuk hayat boyu süren bir süreçtir. Tıpkı insanın varlık olarak gelişim süreci gibi yolculukta bir yaşam serüvenini andırır. Tasavvufta benliğin değişim ve dönüşüm yolculuğu insanın manevi (ruhsal) olgunlaşma sürecini tamamlayarak, ahlaki erdemlerle donatılmış insan-ı kâmil olma yolculuğunu tamamlama hedeflenmektedir (Ayten – Düzgüner, 2017) . Eserde yer alan yolculuk metaforu, kuş karakterlerinin olgunlaşmasını sağlayan bir süreç olarak ifade edildiği söylenebilir. İnsan yaşamında nasıl ki aşılması gereken zorluklar var ise yolculuk sürecinde de farklı merhalelerdeki zorlu vadiler aşılarak olgunlaşma süreci tamamlanmaktadır. Attar tarafından vadilerin sonuncusu olan fakr ve fena vadisinde ise olgunlaşmış bir kâmil (ideal) insan tipi hedeflenmektedir.

İnsanın gelişim ve değişim süreci yaşamının her merhalesinde değişime uğramaktadır. Bu fikrin temsilcisi Erik Erikson’un (1963) hayat boyu gelişim kuramının sekiz tekâmül merhalesi bu kuramı temsil eder. Erikson’un tekâmül evreleri (Merter, 2014:323):

1. Güven ve güvensizlik (Doğumdan itibaren)
2. Özerklik ve utanç/belirsizlik (18 ay-3 yaş)
3. Girişim ve suçluluk (3-5 yaş)
4. Yapıcı girişim ve yetersizlik (5-12 yaş)
5. Benlik tanımlaması ve rol karmaşası (12-18 yaş)
6. Muhabbet/arkadaşlık ve yalnızlık (18-25 yaş)
7. Diğerkâmlık ve enaniyet/duraklama (25-65 yaş)
8. Kemâl/bütünsellik ve çaresizlik

Erikson’un kuramına göre, yaşam dönemler halindedir. İnsan, yaşamının her döneminde aşması gereken bazı psikososyal problemler ve gelişimsel krizler ile karşı karşıya gelmektedir. Bu krizlerin çözümlenmesi bireyin bir sonraki aşamaya uyum sağlaması açısından önem taşımaktadır (Cirhinlioğlu, 2014:39). İnsanın kâmil bir şahsiyet kazanma süreci, Mantiku’t-Tayr’da yer alan yolculuk metaforu ile ayniyet

taşıması açısından önemli görülmektedir. Mantıku't-Tayr'da da insan karakterini sembolize eden kuşlar, yolculuk boyunca kendilerini bir sonraki safhaya taşıyacak ruhsal çalkantılar ve krizleri çözerek bir sonraki mertebeye geçmektedir.

Din psikolojisi açısından yolculuk metaforu, dindarlığın gelişim dönemlerine paralel olarak evrilen dinamik bir sürecin dahilinde değerlendirilebilir. Örneğin insanın yaşam yolculuğunun ilk safhası olan bebeklik döneminde dini yaşantının temelleri atılmaktadır. Erik Erikson ve Lee Kirkpatrick'e göre bu dönem bireyin ileri yaşantısı için Allah ile olacak iletişimi ve dini yaşantısı açısından önemlidir (Köse - Ayten, 2019:116). Bebeklik dönemi güven duygusunun kazanıldığı bir evredir. Erikson, bireyin dinî duyguların kazanılmasının bebeklik dönemiyle ilgili olduğunu düşünmüştür (Gürses - Kılavuz, 2011). Çocukluk dönemi dindarlığın belirgin bir şekilde ortaya çıktığı bir evredir. Bu dönem Bowlby tarafından duygusal ilişki veya bağlanma teorisi olarak adlandırılmıştır (Hökelekli v.dğr., 2014:124).

Bu teoriye göre, çocuk ve güven duygusunun inşa edildiği annesi/bakıcısı ile arasındaki duygu durumu, tehlike ve üzüntü anında başvurabileceği rahatlama ve güvenlik üssünün oluşmasıdır (Kirkpatrick, 2006). Ayrıca bebeklik dönemine ait Fowler'ın (2000) ahlak anlayışında yer alan ilksel inanç evresi, Erikson'un psiko-sosyal gelişim kuramında yer alan güven ve güvensizlik evresi ile Bowlby'in bebeklik döneminde vurguladığı güven duygusu birbirleriyle ilintilidir. Bu güven ve bağlanma arzusu, bireyin ileride yaratıcısı ile kuracağı güven duygusu ile yakından ilişkilidir. Erikson'un "kimlik krizi" olarak adlandırdığı ergenlik dönemi, dini düşünce ve dini duygunun çalkantılı olduğu yoğun bir dönemdir (İmamoğlu - Ferşadoğlu, 2013). Bu dönemde dini şüphe ve sorgulamalar, dini uyanış ve gelişim için önem arz etmektedir (Solmaz - Şahin, 2012). Bireylerin hayatlarının anlam arayışlarını sorguladıkları bu dönemden sonraki yetişkin dönemlerinde bu çalkantılar yerini istikrara bırakarak dini yaşantı yoğunlaşır. Bu yaşantı yaşlılık döneminde bireyin dini yaşantısının derinlik kazanması ile istikrar kazanır (Peker, 2019:177).

Psikolojideki gelişim süreçleri ile tasavvuftaki seyru sülûk süreci yolculuk metaforu açısından bir süreç dahilinde değerlendirilerek benzerlik gösterebilir. İnsan yaşamı bir yolculuktur. Birey yaşamı boyunca hayatının çeşitli dönemlerinde birtakım zorluklarla karşılaşarak varlığını anlamlanlandırmaya çalışarak varoluşunu sürdürür. Tasavvuf ise insanın hayat yolculuğunda kendi gerçekleştirerek, ruhsal gelişimini kâmil bir noktaya taşıması ve erdemli bir insan modeli inşa etmeyi amaçladığı söylenebilir.

Tasavvufta sufinin manevi makamları tamamlayıncaya kadar geçirmesi gereken süre *seyr u sülûk* olarak tarif edilmektedir (Çakmaklıoğlu, 2006). Mantıku't-Tayr'da da ruhun yolculuğunu tamamlaması yedi vadiyi geçebilmesiyle gerçekleşmektedir. Din psikolojisi açısından insan yaşamında görülen dini düşünce, dini duygu ve davranışlardaki değişim süreç dahilinde gelişim göstermektedir. Piaget'nin Bilşsel Gelişim Teorisini dinî gelişim olarak ele alan David Elkind'e (1970) göre inanç gelişiminde dört aşama bulunmaktadır (Elkind,1970; Yapıcı, 2016):

1. Korunma/himaye arayışı
2. Temsil arayışı
3. İlişki arayışı
4. İdrak arayışı

Elkind'in inanç gelişiminin temelinde *arayış* ihtiyacı bulunmaktadır. *Korunma/himaye arayışı* 0-2 yaş arasında bebeklerde, *temsil arayışı* 2-6 yaş arasında çocuğun Tanrı kavramını nasıl temsil edeceğini araması, *ilişki arayışı* 7-12 yaş arasındaki çocuğun Tanrı'yla nasıl bir ilişki içerisinde olacağını düşünmesi, *idrak arayışında* ise Tanrı-insan ilişki arayışına dini inançlar rehberlik etmektedir. Din, bu evrede pek çok soruna çözüm sağlayarak bireyin hayatını ve varoluşunu anlamlandırmasına olanak sağlamaktadır (Elkind, 1970). Elkind'in bu arayış teorisi Mantıku't-Tayr'da yer alan arayış yolculuğuyla benzerlik gösterdiği söylenebilir. Kuşların ilk evrede kendilerine bir padişah arama ihtiyacında olmaları korunma/himaye arayışı, Simurg'a giden yolda onunla nasıl iletişim kuracaklarını bilmemeleri üzerine hüthütü rehber edinmeleri temsil arayışı, hüthüt eşliğinde vadiler boyunca Simurg ile nasıl bir iletişim ve ilişki içerisinde bulunacaklarını öğrenmesi ilişki arayışı, Simurg'a ulaşarak anlam arayışlarının son bulunduğu evre ise idrak arayışı aşaması ile ilintilenebilir. Bu aşamaların her biri dini inanç, dini duygu ve dini davranışlar bakımından değişiklik göstererek her bir aşamada gelişim göstermektedir.

Attar eserin başından sonuna kadar insan hayatı ve salikin seyr u sülûk yaşantısını, yola çıkardığı kuşların yolculuğu üzerinden anlatmıştır. Her iki yaşantıda ortaya çıkan zorlu süreç yolculuğun temel ilkesidir. Eserde yolculuğun seyrini merak eden kuşların sorusu ve hüthütün cevabı şöyle anlatılmıştır:

Ey yol bilen, gözlerimiz bu vadede karardı gitti! Bu yol tehlikelerle, ölüm muhataralarıyla dolu görünüyor. Yoldaş, bu yol kaç fersah?" diye soran kuşa

hüthüt “*Yolda aşacağımız yedi vadi var. Bu yedi vadiyi geçtik mi, Tanrı tapısına varılır. Fakat alemde bu yolun kaç fersah olduğunu bilen yok. Bu uzak yoldan geri dönen olmayınca, artık bu yolu kim anlatabilir ki?*” (Attar, 2020, b. 3514-3518)

Yolculuğun devamı kuşların azim ve istikrarına bağlı iken, yolculuğun nihayeti kuşların gönül aynalarını kirleten maddelerden kurtularak, Allah’tan başka her türlü şeyi terk etmekle mümkündür.

4.2.3. Kafdağı

Mistik bir sembol olarak kullanılan Kafdağı motifi, Ferîdüddîn Attâr’ın Mantıku’t-Tayr adlı eserinde Kafdağı’na ve Sîmurg’a varmak isteyen kuşların yolculuğunu “hikmetin bulunduğu uzak ülke” sembolizmi çerçevesinde işleyerek kullanmıştır (Demirci, 2001).

Attar’ın Mantıku’t-Tayr adlı eserinde Sîmurg’a ulaşmanın yolu Kafdağı metaforu ile anlatılmıştır. Bir yol hikayesi üzerine kurulu olan Simurg söylemi, yaşamın da bir yolculuk olduğu fikrini akla getirir. Söylemde dünyanın tüm kuşlarının Kafdağı’na yapmış oldukları yolculuk onları yine kendilerine ulaştırır (Karakuş - Ötgün, 2020). Hüthütün ağzından Kafdağı şöyle anlatılmıştır: “...bir dağ var ki, ona Kafdağı derler; onun ardında bizim bir padişahımız var. Adı ‘Simurg’dur... kuşların padişahı odur. O, bize yakındır da biz ondan uzağız!” (Attar, 2020, b. 715-716). Attar, eserinde vadileri aşmaya güç yetirebilenler için Hakk’ın zuhur ve taayyününü, Kafdağı’nın ötesini hedef olarak göstermiştir. Beyitlerde görüleceği üzere Kafdağı çok uzak iken, Kafdağı’na yönelik amacın aslında Simurg olduğu ve aslında onun da çok yakın olduğu belirtilir. Kafdağı metaforu, kuşların manevi eğitim süreçlerinde kendilerine gösterileceği bir amaç ve anlam kaynağı olarak ele alınabilir. Nitekim Kafdağı sembolü, eserde uğruna nice kuşun öldüğü, kaybolduğu, türlü zorluklarla ibtila olduğu yüce bir gaye olarak nitelenebilir.

Tasavvufi mesnevilerde de adı geçen Kafdağı sembolü, yol erinin meşakkatlerle karşılaştığı ve bunların üstesinden geldiği bir sembolik anlatımdır. Kendini tanıma/bilme yolculuğuna çıkan ve bu yolculukta bitap düşerek nihayetinde kendinden geçen, vahdete ulaşan yol erinin metaforik anlatımıdır (Darıcı, 2014:47). Hiçliğin sembolü olarak tasvir edilen Kafdağı, kuşların seyr-ü sülûklerini tamamladıkları son mekândır. Bu makamda yolculuğun anlamını ve temel gayesini idrak eden kuşlar,

kendilerini tanıma ve keşfetme serüvenlerini aynada gördükleri hakikate şahitlik ederek ulaşmışlardır.

Kafdağı metaforu, Frankl'ın (2018) anlam temelli ekolünün temelini oluşturan ve insani varoluşun en temel ihtiyacı olan “anlam arzusu” arayışını taşıyan bir sembol olarak ele alınabilir. Kafdağı metaforu ve Frankl'ın anlam temelli düşüncesi, insanın yaşamı boyunca aradığı anlam arayışı yolculuğunun hayata dair belli hedefler ve amaçlar (sevgi, yüce bir dava, bir eser üretme vb.) çerçevesinde elde etmeye çalıştığı yaşamın temel gaye arayışıyla benzerlik gösterdiği söylenebilir.

Değerler ve ahlak anlayışı, insan yaşamını düzenleyen temel kavramlardan biridir. Bu perspektiften bakıldığında dinî inanç ve uygulamalar etrafında şekillenen değerler yelpazesi; kimlik sahibi olmak, bireysel olarak sorumluluk duygusu kazanmak, belli hedeflere sahip olmak, zor durumlarla başa çıkabilme ve uyum sağlayabime stratejisi geliştirmek, karar verebilme yeteneği kazandırmak gibi birçok davranışın gelişmesine katkı sağlamaktadır (Hökelekli, v.dğr., 2014). Bu bağlamda Kafdağı metaforu ve değerler arasındaki ilişkiye bakıldığında, kuşlara yolculuğun başından itibaren bir insan-ı kâmil kimliği kazandırmayı amaçlamak; sorumluluk duygusu kazandırarak kendilerini geliştirmek; zorlu vadilerden geçmelerini sağlayacak başa çıkma stratejileri geliştirmek; yolculuğa uyum sağlama ve iradelerini geliştirerek karar verebilme yeteneklerini kazanmaları gibi birçok davranışın gelişimini sağladığı söylenebilir. Bu yönüyle Kafdağı metaforu, bireye değerler ve ahlak anlayışı etrafında, insan yaşamını düzenleyerek ruh sağlığını koruyan bir kaynak olarak yorumlanabilir.

Din, hayata bir amaç ve anlam kazandırarak yaşam bağlılığını sağlamada önemli bir rol oynamaktadır. Dinî tecrübeye inanç ve pratikler vasıtasıyla kişiye mutluluk ve iç huzur sağlayarak psikolojik iyilik hâlini arttırmaktadır (Yapıcı - Kayıklık, 2005). Kafdağı, kuşların yolculuk boyunca yaşamlarında anlam yoluyla Simurg'a ulaşma arzusu ile hayat memnuniyetlerini arttıran bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirilebilir. Tehlikeler ve zorluklarla dolu bu mücadele, nihayetinde Simurg'u arayanların Kafdağında bulacakları iyilik ve mutluluk hâli ile sona ermektedir. Frankl'a göre psikolojik iyilik hâli/iyimserlik, “acıyı bir insan başarısına dönüştürmeye, suçluluk hisseden kişinin, kendisini daha iyiye yönelik olarak değiştirme fırsatını kazanmasına ve yaşamın geçiciliğinden, sorumlu bir tavır almaya yönelik girişim gücü kazanılmasına olanak vermek” olarak ifade edilmektedir (Frankl, 2018:150). Bu bağlamda Kafdağı metaforu kuşlar için kendilerini buldukları

durumdan daha iyi bir konuma erişebilecekleri ve kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir fırsat olarak değerlendirmektedir.

Maslow'un insan yaşamında gereksinim duyduğu ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidi, bir yönüyle kuşlar topluluğunun Kafdağına ulaşabilmesi için bir basamak hüviyeti taşıdığı denebilir. Kafdağı metaforu kuşların temel ihtiyaçlarına ulaşmayı hedeflediği bir metafor olarak ele alınabilir. Elbette Kafdağının ardında asıl ulaşılmak istenen Simurg imgesidir. Simurg'a varmak için ise kuşların temel ihtiyaçlarına ulaşmaları ve elde etmeleri gerekmektedir. Hiyerarşide yer alan ihtiyaçlar, bireyin yaşamın her safhasında gereksinim duyduğu ve ihtiyaçları doğrultusunda yaşamında hedefler koyması hiyerarşinin teorik düzenini oluşturmaktadır (Çoban, 2021). Bu ihtiyaçlar, fizyolojik gereksinimlerin yanı sıra insanın sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını da barındırmaktadır. Maslow'un (2020) ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidini; fizyolojik, güvenlik, sevgi/ait olma, saygınlık ve kendini gerçekleştirme gibi basamakları oluşturmaktadır. Hiyerarşide yer alan basamaklar bir yönüyle yolculuktaki zorlu vadileri anımsatmaktadır. Bir sonraki aşamaya geçiş ancak bireyin fizyolojik, sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması ile mümkündür. Bu bağlamda Mantıku't-tayr adlı eser Kafdağına varmayı amaç edinmiş kuşlar için kendini gerçekleştirme sürecini ele aldığı söylenebilir. Bu süreç beraberinde bireyin kendini keşfetmeye başlaması, içindeki potansiyeli ortaya çıkarması, kimlik kazanması gibi insan yaşamındaki gelişim ve değişimi ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç olarak Kafdağı metaforu insan yaşamında idealize edildiği amaç, anlam, değerler, ahlak, yaşama bağlılık, hayat memnuniyeti, psikolojik iyilik hâli ve Maslow'un insan yaşamında ihtiyaç duyduğu fizyolojik, sosyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının yer aldığı hiyerarşi basamaklarını taşıyan bir metaforik anlatım içerdiği söylenebilir. Bireyin psikolojik ihtiyaçları, hayattaki arzu ve hedefleri sınırsız olup, hepsine ulaşması ve elde etmesi imkansızdır. Ancak edebi ve sufi eserlerde insanın bu ihtiyacı çeşitli semboller yahut imgelerle giderilmeye çalışılmaktadır. Bunlardan biri de Kafdağı metaforudur.

4.3. Mantıku't-Tayr'da Adı Geçen Kuşlar

Eserde yer alan kuşlar “yaratılış, tabiat, insan karakterleri yahut can ruhları” olarak tasvir edilmektedir. Attâr, Mantıku't-Tayr'da insanı, özünde ruhi vatanına gitmek isteyen esir bir kuş olarak sembolize etmiştir (Günbal, 2014). Mantıku't-tayr da adı

geçen kuşlar şu şekildedir: Hüthüt, bülbül, dudu, tavus, keklik, hüma, doğan, kaz, alaüveyik kuşu, puhu, kuyruk salan ve Sîmurg. Eserde yer alan mitolojik kuşlar ve kavramlar adlarının ve şekillerinin ötesinde çok derin anlamlar taşımaktadır.

Eserdeki kuşlar öyle rastgele seçilmiş kuşlar değildir, aksine onlar ruh-kuşları veya kuş-ruhlarıdır. “Canlar canı” için koşturan kuşlar, yani bizzat insanlar olduğu söylenebilir. Terbiye edilmesi gereken insanoğlunun dünyayı önceleyen, ahireti öteleyen nefislerdir. Farklı farklı insan karakterleridir (Attâr, 2018). Attâr’ın insanın anlam ve gerçek benliğini bulma yolculuğunu anlattığı eserindeki metaforik unsurları, Afifi (2015) şöyle yorumlamaktadır:

“Kuşlar, beşerî nefislerdir. Simurg, Haktır. Vadiler ise tasavvufî yolun makamlarıdır. Kuşlar, bu manevi yolculuklarında nefsin karanlığını ve aydınlığını, bu dünyaya ve Allah sevgisine taalluk eden durumlarını müşahede etmişlerdir. Son vadiye ulaştıklarında ise saflaşır, temizlendikleri için perdeler aradan kalkmıştır. Bu aşamadan sonra karşılarında, Hakk’ın yansıması olan bir ayna ortaya çıkmıştır. Aynaya baktıklarında ise aslında kendi zatlarından başka bir şey olmayan Simurg’u görmüşlerdir”.

Eserde kuşların kendilerine padişah arama hikayesi ise şöyle başlamaktadır:

Dünyada ne kadar kuş varsa bir araya toplandı. Hepsi de “Şimdi hiçbir ülke padişahsız değil. Nasıl olur da bizim ülkemiz, padişahsız kalamayız biz. Birbirimize yardım edelim de, bari kendimize bir padişah arayıp aktaralım. Çünkü ülke padişahsız oldu mu askerî düzeni kalmaz.” dediler... Hepsi bir yere gelip kendilerine bir padişah aramaya koyuldular (Attar, 2020, b. 684-689).

Mantıku’t-Tayr’ın başlangıcında kuşlar kendilerini idare edecek, varoluşlarını anlamlandıracak ve bu anlamlandırma yolculuğunda da kendilerine rehber olacak bir padişah aramaya başlarlar. Eserde kuşların, fitrî bir ihtiyaçtan ötürü kaynaklanan arayış ve sorgulama sürecine yönelmeleri, bir rehber aramaya ihtiyaç duymaları insanın “inanma ihtiyacı”ndan kaynaklanması olarak yorumlanabilir. Zira bu kuşlar yeryüzünde yaşayan insanların farklı suretlerini taşımaktadır. Eserde yer alan kuşlarda şakilesine/fitratlarına uygun olarak bir arayış içerisinde yolculuklarını sürdürmektedirler.

İnsan bünyesinde biyolojik, psiko-sosyolojik ve kültürel özelliklere sahip olan bir varlıktır. Kişinin inanma ihtiyacı ise fitri bir durumdur. Kuşların inanma ve arayış yolculuğuna teşvik eden etmenler arasında ilk olarak “güçsüzlük ve çaresizlik” duygularının yer alması denebilir. Zira bu duygular sonucu insan, kendini güvende hissetme, kendisine yol gösterecek ve ondan daha güçlü bir varlığın himayesi altında bulunma ihtiyacı yatmaktadır. Bir diğer etmenler arasında sayılacak durum da “bir varlığa inanma ve bağlanma ihtiyacı”dır. İnsanın yöneleceği ve bağlanacağı bir varlığın olması kişinin istek ve arzularının, hayallerinin tatmini yönünde bir güven sağlayarak endişe ve kaygıların azalmasına yol açar (Peker, 2019:79–80). Sufinin duygu, düşünce ve davranış boyutunu inceleyen tasavvufta, Allaha ulaşmayı arzulayan kişi (salik) bir şeyhe (mürşide) bağlanır. Şeyh, tasavvuf yoluna giren kişinin bu yolda emin ve rahat bir şekilde ilerleyebilemesi için kılavuz durumundadır (Peker, 2019:184). Bu bağlılık Allah’a ulaşmak için bir nev’i ruhsal hazırlıktır.

Kuşların yola çıkmadan önceki özür/bahaneleri şöyle dile getirilmiştir: *“Yola girdiler...hüthütün huzuruna geldiler. Ona âşık oldular, kendilerine düşman kesildiler! Fakat yol pek uzundu, menzil pek uzaktı; herkes gitgide yoruldu, hastalandı. Hepsi de gitmek istiyordu, ama gene de her biri başka türlü özür getirmeye başladı”* (Attar, 2020, b.750-752).

Kuşların yola koyulmadan önceki bu bahaneleri, salikin seyr ü sulûkünün başında gösterdiği korku, endişe ve bu duygulara bağlı olarak öne sürdüğü bahaneleri olarak ifade edilebilir. Ayrıca dünya hayatı olarak sembolize edilen yedi vadi metaforu, kuşların bu vadilerde aşması gereken türlü zorluk, sıkıntı ve imtihanlar insanın dünyada karşılaştığı ve baş etmesi gereken olaylar olarak algılanabilir. İnsan yaşamında ortaya çıkan zorluklar kişinin potansiyellerini en üst seviyede kullanması için zorlu bir vadinin engelleri olarak değerlendirildiğinde, kişi için yaşama anlam ve gaye veren bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Bülbül, dudu, tavus, keklik, hüma, doğan, kaz, alaüveyik, puhu, kuyruk salan kuşlarının mazeretlerini öne sürmelerinin ardından kuşlar topluluğunun geri kalanını hüthüte soruları şöyledir:

Hepimiz de güçsüz, kuvvetsiz bir avuç arık kuşlarız. Ne kolumuz var, ne kanadımız... ne tenimiz var, ne kuvvetimiz! Kadri yüce Sîmurg’a ne vakit ulaşabileceğiz... söyle, aç bize... onunla ne münasebetimiz var bizim? Eğer

aramızda bir münasebet olsaydı, hepimiz ona rağbet eder, iştihak çekerdik (Attar, 2020, b.1077-1080).

Kuşlar sorularına tatmin edici bir cevap aldıktan sonra hüthüte inanırlar ve bu sefer Sîmurg'u tanımak isterler. Bu tanıma isteği bilinçli bir eylemdir. Kişi talip olduğu, yoluna revan olduğu hakikati tanıyarak daha çok sever. Marifet arttıkça aşkta artar. Bu sebeple hüthütün onlara Sîmurg'u anlatımı şöyledir: "*Simurg âleme gölgesini saldı da o yüzden her an bunca kuşlar meydana gelmede. Âlemdeki kuşların suretleri, hep onun gölgesidir. Simurg apaçık meydanda olmasaydı, hiç gölgesi olur muydu? Sonra Simurg gizli olsaydı, hiç aleme gölgesi vurur muydu?*" (Attar, 2020, b.1089-1098)

Hüthütün bu açıklamaları tasavvuftaki *gizli hazine* yani *kenz-i mahfi* tabiri ile rivayet edilen, "*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım*"(el-Aclûnî,1351) ifadesiyle açıklanabilir. Simurg kainattaki zuhur ve tecellileri ile aşikardır. Ancak bunu keşf ile anlamları gerekmektedir. Bu sebeple Sîmurg aslında kuşların gönül aynaları yani ta kendisidir.

Kuşların türlü zorluklarla ulaşmaya çalıştıkları Sîmurg yolculuklarının nihayetinde kendilerini buldukları yer şöyledir: "*Siz buraya otuz kuş geldiniz. Bu aynada otuz suret peydahlandı. Kırk yahut elli kuş gelse, kendilerinden varlık perdesi kalktı mı, kırk yahut elli kuş görürler! Daha çok kuş gelse, yine kendilerini görür, kendilerini seyrederler!*" (Attar, 2020, b.4566-4568). Kuşların Sîmurg'u buldukları yer aslında kuşların kendilerini de buldukları yerdir. Gönül aynasını temizledikten sonra kendilerini görebilen kuşlar artık hem hakikat yolcusu hem de hakikatin ta kendisi olmuşlardır.

4.3.1. Hüthüt

İbibik, çavuşkuşu, ipekkuşu, murg-ı Süleymân, taraklı vs. gibi isimlerle anılan, Hz. Süleyman'ın haberci kuşu olarak bilinen hüthüt, kuşların hakikat yolculuğuna kılavuzluk etmektedir. Hz. Süleyman'a olan yakınlığıyla bilinen hüthüt kuşu, orduya rehberlik ederek yerin altındaki suyu görmesiyle de bilinir (Darıcı, 2014:86). Arapça 'da herkesin göremediği şeyleri görebilen kimseler için 'absar min hüdhüd' tabiri kullanılır. Tepesindeki sorguçtan dolayı da "sahib-i külah" diye nitelendirilir. Ayrıca kuşun 'hüd hüd' diye ötmesi gizli şeyleri göstermek için 'orada orada' demesi olarak yorumlanır (Harman - Kurnaz, 1988:18/462).

Mantıku't-Tayr'da hüthüt metaforu, kuşların yolculukları sırasında çeşitli bahaneler ileri sürerek özürlerini dile getirenlere karşı inandırıcı cevaplar, nasihatler ve çeşitli hikayeler anlatarak onları manevi yolculukta sabit tutmaya çalışır. Hüthütün, kılavuzluğu temsil eden peygamberin yaptığı gibi, arayış yolculuğuna başlamadan bütün kuşları birer birer ziyaret ederek onlara nasihat vermesi rehberlik vasfının göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira her kuşun menzile varıncaya kadar fitratları ve nefislerinin yapısı gereği sergiledikleri davranışlar, mürşidın söz ve davranışlarıyla şekle girer (Erbay, 2020). Hüthütün kuşlar topluluğunu sevk ve idaresini üstlenmesi onun bir rehberde bulunması gereken iyileştirme, destekleme, yönlendirme gibi fonksiyonlarını icra ettiğini gösterir. Nitekim hüthüt metaforu eserde kuşların karşılaştıkları zorluklar karşısında kimi zaman rahatlatma ve teskin etme yoluna giderken, yolculuğa uyum sağlayabilmeleri noktasında destekleyici, neyi nasıl yapmaları ve yola nasıl çıkılması gerektiğiyle ilgili yönlendirici, manevi yolculuktaki tehlikeler karşısında uyarıcı, sorular karşısındaki tatmin edici nitelikteki cevapları, çeşitli zorluklar karşısında telkin ettiği dini başa çıkma yöntemlerini sūfi bir dile sahip rehber ve mürşid-i kâmil sıfatıyla yerine getirdiği söylenebilir.

Hüthüt, kuşları yolculuğun başından sonuna kadar istek, ihlas, azim, tevbe, verâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza, şükür, dua, ibadet, mücahede, irade kontrolü gibi dinî ve manevi referanslarla desteklemektedir. Bu kavramlar aynı zamanda bireyin yaşantısını anlamlandırma, sıkıntılar karşısında iç dünyasını kontrol etmede ve hayatın devamını sağlamada yardımcı olabilecek unsurlardır.

Tasavvufta mürşid-i kâmil sembolize eden hüthüt yolun inceliklerini, zorluklarını bilir. İslam mistisizminde, ruhî yolculuk tecrübesine dahil olanlar yalnızca mürşidi-kâmil aracılığıyla isteklerine ulaşabilirler (Kara, 2019). Ayrıca tasavvufta da önemli bir prensip olan rehberin ahlakıyla ahlaklanmanın, yegâne hakikate ulaşmada, yolculuktaki esas unsur olduğu görülür. Hüthüt diğer kuşları hakikat yoluna davet ettikten sonra da bu arayış serüveninde onları yalnız bırakmaz ve bu manevi yolculukta daimî olarak onlara rehberlik eder. Eserde hüthütün ortaya çıkışı şu şekilde anlatılmaktadır: *“Gönlü perişan hüthüt de o toplulukta vardı. Durdu durdu, duramaz oldu. Sirtında bir tarikat elbisesi vardı... başına hakikat tacını giymişti. ..Dedi ki: “Ey kuşlar, Tanrı kapısının çavuşu da benim, gayb habercisi de ben!”* (Attar, 2020, b. 690-693)

Tasavvufta şeyh, “kendisine gönülden bağlanan sâliklere istidat ve kabiliyetlerine göre manevi olgunluğa eriştirmek üzere rehberlik ve önderlik eder, faydalı ve zararlı olanı gösterir, onların kalplerine şeriat bilgisini ve Allah sevgisini yerleştirmeye çalışan kişi” olarak tanımlanmaktadır (Özköse, 2006:330). Tasavvufi eğitimin bireyde bilişsel, duygusal, davranışsal değişimi esas alan yapısı, aslında bütünüyle bir kişilik inşası olarak nitelendirilebilir (Sambur, v.dğr., 2015:235). Zira şeyh kendisine intisap eden salıkların bütün özelliklerini ve kabiliyetlerini göz önünde bulundurarak, herkesi ayrı bir manevi olgunluk sürecine hazırlar.

“İrade eden, irade sahibi” anlamlarına gelen mürid kelimesi ise tasavvuf terminolojisinde “iradesini Hakk’ın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş kimse” demektir. Ayrıca mürşidine (şeyhine) intisap eden kimseye mürid dendiği gibi, bu yolda mesafe kat ederek ilerleyen müride de “sâlik” denir (Yılmaz, 2017:185).

Bu tanımlamalar ışığında eserde manevi arınma yolculuğunda yer alan kuşların birer salık/mürid, bu yolculuğa rehberlik eden hüthüt ise şeyh/mürşid konumundadır. Şeyh, müridin geçmekte olduğu yolları bilen, tehlikeleri fark eden kişidir. Aynı zamanda bu rehber, “müridi tanıyan, onun isteklerinin, ihtiyaçlarının, yeteneklerinin ve potansiyelinin farkında olan” bir kılavuzdur (Ayten - Düzgüner, 2017:86). Bu noktada tasavvuf ve psikolojinin insana yönelik ortak amacının, bireylerin hayatlarında bir anlam bularak yaşamlarına devam etmeleri, kendisinde açık ve gizli olarak buldukları potansiyellerini en üst düzeyde gerçekleştirmeleri olarak değerlendirilebilir.

Mantıku’t-Tayr’da yer alan “kuşlar topluluğu ve hüthüt” ilişkisinin bir yansıması olan tasavvuftaki “şeyh-mürit” ilişkisinin psikolojik temellerini bağlanma ve duygusal destek ihtiyacı ve varoluşsal gerilimler, yetersizlik ve günahkârlık duyguları olmak üzere iki başlık halinde inceleyebiliriz (Hökelekli, 2017):

Bağlanma ve duygusal destek ihtiyacı, insanın hayatında bağlanma ve duygusal destek tatmini sağlayacak bir unsurun bulunması büyük önem taşır. Günlük yaşantıda aile, eş, dost, çevre tarafından giderilmeye çalışılan bu duyguların, mistik yaşayıştaki konumu şeyh-mürit ilişkisi bağlamında ele alınır. Bağlanma ve yönetilme ihtiyacı, yöneten birinin varlığına ihtiyaç duyar. Tasavvufi yaşantıdaki bu ihtiyacın ilk tatmin basamağı da şeyh olmaktadır (Hökelekli, 2017:181).

Eserde kuşların arayış serüveninde kendilerine bir padişah bulma çabası, dini inancın motivasyonunu oluşturmakta olan bir varlığa inanma-bağlanma ihtiyacı, güçsüzlük ve çaresizlik, ölümsüzlük arzusu, korku, suçluluk ve günahkarlık duygusu gibi kavramlar eşliğinde ele alındığı söylenebilir (Peker, 2019). Kuşlar topluluğunun ilk toplantısında yer alan anlam arayışının da kaynağı olan bir varlığa inanma ve bağlanma ihtiyacı şöyle geçmektedir “...dünyada ne kadar kuş varsa bir araya toplandı. Hepsi de ‘Şimdi hiçbir ülke padişahsız değil. Nasıl olur da bizim ülkemiz, padişahsız kalır? ... Birbirimize yardım edelim de, bari kendimize bir padişah arayıp aktaralım. Çünkü ülke padişahsız oldu mu, askerin düzeni kalmaz.’ dediler...” (Attar, 2020, b. 684-688). Eserde yer alan kuşların bir rehber eşliğinde kendilerine bir padişah bulma çabası ilk olarak bağlanma ve duygusal destek ihtiyaçlarının tatmini olarak nitelendirilebilir.

İnsanın gerilimler, yetersizlik ve günahkârlık duyguları içerisinde bulunması, en temelde bireyin varoluşsal kaynaklı bir acizlik içerisinde olduğunun göstergesi olarak ele alınabilir. Bu duyguya bağlı olarak insan yaşamında kimi zaman acizlik, zayıflık, eksiklik, yetersizlik ve suçluluk duygularıyla karşılaşabilir. Bu duyguların zıddı ise kemal erme ve olgunluk hissidir. En üstün, en iyi, en olgun ve erdemlerle donatılmış bir yaşam biçimine ulaşmaya çalışan birey, bu özellikleri kendisinde barındıran bir insana (şeyhe) intisap etme gereksinimi duyar (Hökelekli, 2017: 182). Şeyh, salikin nefisini kınamasını, geçmiş günahlarından ötürü pişmanlık duymasını telkin ederken, bir yandan da insanın yaratılmışların en şerefli ile şekillenmiş bir eşref-i mahlukat olduğunu anlatır. Eserde hüthütün kuşlarla olan toplantısında “Süleyman’la yoldaş olmuş, bu alemi bir hayli dönüp dolaşmışım. Bu suretle padişahımı tanımış, bilmişim, ama huzuruna yapayalnız nasıl gideyim? Kudretim yok ki. Fakat siz bana yoldaş olursanız o padişahın ve tapısının mahremi olursunuz; Kendinizi görme aybından kurtulursunuz” (Attar, 2020, b.710-712) diyerek kuşların çağrısına kulak vermiş ve Simurg’a varış yolculuğundaki yetersizlik, acizlik, zayıflık gibi duyguların kuşlar topluluğuyla beraber yolculuğa çıkılarak bu duyguların giderilmesi hedeflenmektedir.

Şeyh, kişinin eksiklik, güvensizlik ve suçluluk duygularıyla ilgilenerek güvenli bir sığınak olma yoluna gider. Eserde Attar’ın bir mürşid-i kâmil metaforu olarak işlediği Hüthütün dilinden müritlere her şeyden evvel niyeti halis tutup ne olursa olsun yola düşülmesi gerektiği öğütlenir. Bu yola koyulma aşaması ilk olarak saliklerin kalplerini tasfiye, nefislerini tezkiye etmeleri ve gönüllerini bir ayna gibi pak hale getirdikten sonra yola düşmeyi tavsiye etmektedir (Darıcı, 2014:89).

Eserde hüthütün metaforik anlamda sembolize ettiği mürşitlik makamı, tarikat elbisesi ve hakikat tacı birlikte tasvir edilmektedir. “*Sırtında bir tarikat elbisesi vardı... başına hakikat tacını giymişti*” (Attar, 2020, b. 691). Hüthütün ortaya çıktığı sahne, bir rehberde olması gereken unsurları da barındırmaktadır. Tasavvuf edebiyatında “dört kapı ve kırk makam” kavramı içerisinde bulunan “şeriat, tarikat, marifet ve hakikat” dörtlüsü büyük bir önem arzeder ve daha çok İslam’ın irfanî boyutunu ifade eder. Salik manevi eğitim esnasında şeriat gemisine binerek, tarikat denizine açılmalı ve marifeti arayarak hakikat incisini bulmalıdır (Özköse, 2006:248).

Metinde yer alan tarikat elbisesi, sözlük anlamı olarak “gidilecek yol, izlenecek usûl, hâl ve durum” gibi anlamlara gelmektedir. Tarikat, insanların manevi yeteneklerini geliştirmek için izlenen manevi bir yol olarak tanımlanır (Yılmaz, 2017, 229–230). Tarikat, şeriatın zâhirinden, özüne (hakikat) doğru giden yoldur. Bu yolculuğun amacı da bireyin içsel yolculuğunun kemale erişmesini sağlamayı, davranış bozukluklarını gidermeyi ve insanın üst düzeyde kendini gerçekleştirmesini sağlamaktır (Özköse, 2006:221). Burada hüthütün hakikat elbisesine bürünmesi, nefsin arzularına, maddi alemin geçici güzelliklerine bağlanmayan, akl-ı ve kalb-i selim bir eda ile Allah’a ulaşmayı tasvir etmesi olarak yorumlanabilir. Ayrıca tarikat elbisesi metaforu, kuşların yol alması üzerinden tasvir edilen tasavvuf ehlinin tarikattaki ilerleyişinin de pek kolay olmadığı anlatılmaktadır.

Tasavvufta hakikat terimi “zâhirin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması” gibi anlamlar ifade etmektedir (Demirci, 1997, 15/178–179). Tasavvuf terimi olarak hakikat ise “zahirin ardındaki örtülü ve gizli mana, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması” demektir (Ellek, 2013). Metinde yer alan hüthütün hakikat tacı ise, bir kılavuzda temsil ettiği yolun nişanesi olarak taşıdığı cevher/öz/içkinliği temsil ettiği söylenebilir.

Kuşların (salıklar) bu içsel yolculukları, mistik tecrübeleri zor ve çalkantılı bir süreçtir. Bu yolda her düşünme ve arınma eyleminde yanılısamaya düşme tehlikesi vardır (Sayar, 2018: 48). Nitekim eserde yer alan ifade de “*Öndeki yolu kısa bir yol sanma... nice denizler var, nice karalar! Bu yola varmak için aslan gibi bir er gerek... çünkü yol uzak.... deniz de derin mi derin!*” (Attar, 2020, b. 730-731) Simurg’a varış yolculuğun zorluklarından bahsedilmektedir. Ayrıca salıklar bu yolun zorluklarını bilen ve yeri geldiğinde elinden tutup kaldıracak, onlara hata ve kusurlarını gösterecek

bir danışana ihtiyaç duyarlar. Bu kılavuz, sūfinin yolunu kolaylaştırırken bir yandan da uyanışına şahitlik eder. Bu yüzden de sūfinin içsel yolculuğuna eşlik eden kılavuz (hüthüt), salikin zihinsel, duygusal ve davranışsal gelişimlerini kişiye göstererek, kişinin kendisini aşmasına yardımcı olur. Bu yolculuğun tasavvuftaki karşılığı “seyr u sülûk”tur. Seyr sözlükte gezmek, sülûk ise yürümek ve gitmek demektir. Tasavvufta seyr, cehaletten ilme, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlaka, kendi vücudundan Hakk’ın vücuduna doğru hareket etmek demektir. Sülûk ise, tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk’a vuslata hazırlayan ahlaki eğitimidir. En genel tabir ile seyr ü sülûk, tasavvuf ve tarikata giren kimsenin manevi makamlarını tamamlayıncaya kadar geçirdiği safahata verilen isimdir. Seyrin başlangıcı sülûk, sonu ise vusûldür” (Yılmaz, 2017:183).

Tasavvufta arınma süreci olarak nitelendirilen seyr ü sülûk, salikin seyri sırasında aşamalı olarak ilerler. Bu yolculukta da bir rehber şarttır. Eserde hüthütün kuşlara kılavuzluk etmesinin gerekliliği ve padişahsız bir topluluğun olamayacağı şöyle ifade edilmektedir “*Bu yol bir hayale kapılarak aşılabılır mi... ordusuz padişahlık olur mu?*” (Attar, 2020, b.728). Zira kılavuzsuz gidilen yolun seyri bir hayli meşakkatlidir. Bu yüzden de tasavvufta da “mürşidi-i kamile bağlılık” esastır. Eserde bu mürşid-i kâmil, başında hakikat tacı taşıyan, tarikat elbisesi giyen, Hz. Süleyman’ın postacısı olarak geçen “hüthüt” karşımıza çıkar. Bu rehber, kuşların Simurg’u bulmak için rehber edindikleri mürşid-i kamili sembolize ettiği söylenebilir.

Eserde hüthütün rehberliği yalnızca kuşlara yönelik değil, aynı zamanda kendi içsel yolculuğunu da destekleyici bir yönünün olduğu görülmektedir: “*...padişahımı tanımuş, bilmişim, ama huzuruna yapayalnız nasıl gideyim? Kudretim yok ki. Fakat siz bana yoldaş olursanız, o padişahın ve kapısının mahremi olursunuz...*” der (Attar, 2020, b. 710-711). Hüthütün Simurg’a varış yolculuğunu tek başına gidememesi İslam tasavvufunda en büyük sūfilerin bile kendilerine bir rehber, bir teselli edici aramaları ile açıklanabilir (Hökelekli, 2017:182). Buna örnek olarak Mevlana’nın manevi hayatının şekillenmesinde önemli bir yer tutan Şems-i Tibrîzi ile olan ilişkisi misal verilebilir.

Sonuç olarak, eserde Hüthütün kuşlara olan liderliği bir danışman, örnek/rol model ve manevi danışmanlığı temsil ettiği söylenebilir. Aynı zamanda hüthüt içsel bir rehber konumundadır. Bu bağlamda hüthüt bir manevi danışman gibi kuşların varoluşlarını anlamlandırmalarını sağlama ve manevi anlamdaki olgunlaşmalarını hedeflemektedir.

Bu danışmanlık beraberinde bir değişim ve gelişim süreci meydana getirmektedir. Manevi danışmanlık ve rehberlik “zor durumda kalan ve anlam arayışına giren bireylerin kaybettikleri anlamı ve kontrolü kazanma süreçlerinin dini ve manevi referanslarla desteklenme” süreci olarak tanımlanmaktadır (Ayten, v.dğr., 2018, 2/8). Bu danışmanlık bireyin manevi ihtiyaçlarına tatmin edici cevaplar ve yönlendirmelerle, anlam arayışına yol göstererek yaşamın farklı dönemlerinde meydana gelen zorluklarında destekleyici ve eşlik etme süreci olarak değerlendirilebilir. Hüthütte bir manevi danışman gibi kuşlara zorlu vadilerde onlara öncülük ederek, manevi tekâmül süreçlerini tamamlamaları için eşlik etmektedir.

Bu eşlik etme süreci, din psikolojisinde yer alan Pargament, Koenig ve Perez’in (Pargament, v.dğr., 2000) bireylerin zorlu ve problemlili durumlarla karşılaştıklarında dini başa çıkma etkinliklerinin temel hedefinin, acı veren yaşam sorunlarıyla karşılaştığında anlam bulma; kontrolü elde etmek için bir çıkar yol bulma; kaygı ve korkuları azaltarak rahatlama sunma; sosyal dayanışma ve kimlik desteği; bireylerin geçmiş değerlerden vazgeçerek yeni anlam kaynakları bulmaları noktasında insanları destekleme gibi unsurların olduğu söylenebilir (Pargament, v.dğr., 2000; akt.Ayten, 2010:29).

Eserde yer alan hüthüt metaforunun dinî/manevi danışmanlık ve rehberlik yönü ile ön plana çıkması, kuşların Simurg’a varmada olan isteksizlikleri ve mazeretleri konusunda hüthütün kuşların bahanelerini giderme ve çözüm yolu bulmadaki yanıtlarıyla ilgilidir. Tavuskuşunun “*Ben padişaha ulaşacak adam değilim... kapıcısına erişeyim, bu yeter!*” (Attar, 2020, b.830) mazeretinin ardından hüthütün “*Deryaya yol bulmaya kudretin varken, neden bir çiğ tanesine koşmaktasın?*” (Attar, 2020, b. 838) diyerek cevap vermesi tavuskuşunun sınırlarını zorlayarak ve içsel potansiyellerini keşfetmesi, irade ve kontrolünü kazanması noktasında bir cevap niteliği taşıdığı söylenebilir.

Simurg’a varmada mücevher sevdasıyla yanıp tutuşarak bunu kendisi için bir mazeret olarak dile getiren kekliğe hüthütün “*Mücevherin aslı nedir? Renklerle bezenmiş, boyanmış bir taş... sen de bir taşta sevdalanmış, sımsıkı bu sevdaya sarılmışsın! Mücevherin rengi kalmadı mı, taştan ibarettir... artık renge kapılan adamın da ne akli vardır ne temkini!*” (Attar, 2020, b. 901-902) diyerek kekliğin öne sürdüğü mazereti tekrar sorgulaması için telkinlerde bulunur ve rehberlik sıfatıyla mücevherlerin artık geçmişte kalması gerektiğini öğütleyerek, yeni bir anlam kaynağı bulmasını tavsiye

etmektedir. Hüthüt “*Kimin hakikatten nasibi varsa, kim işin aslından bir koku almışsa, rengine kapılmaz, aldanmaz*” (Attar, 2020, b.903) diyerek keklığın hakikatin anlamını keşfetmesini öğütlemektedir.

Başka bir kuşun “*Pek günahkarım... adam günahıyla oraya nasıl yol bulur? Adamakıllı günahlara batmış, bulanmış sinek, nasıl olur da Kafdağı’nda Simurg’a ulaşır?*” (Attar, 2020, b.1835-1836) diyerek günahlarını mazeret olarak sunarken, hüthüt “*Ondan ümit kesme. Daima onun lütfunu dile, ondan kerem ve ihsan iste. Günah ettiysen tövbe kapısı açık...tövbe et; bu kapı kapanmaz!*” (Attar, 2020, b.1838-1841) diyerek kuşların kaygı, korku ve ümitsizlikleri karşısında onları rahatlatarak bir teselli imkanı sunmaktadır.

Eserde yer alan olay örgüsü ve karakterlerde bireysel olarak hedeflenen manevi gelişimin ön planda olduğu ifade edilebilir. Kuşlar topluluğunun her aşamada beraber hareket etmesi ise kolektif yaşamın karşılaşılan zorluklar karşısında sosyal dayanışmanın önemini göstermektedir. Eserde kuşlar topluluğunun kendilerine padişah arama serüveni toplu bir şekilde başlamaktadır. Yolculuk sonunda otuz kuş Simurg’a ulaştıkları yerde kendisini bulmaktadır. “*Siz buraya otuz kuş olarak geldiniz. Bu aynada da otuz suret peydahlandı*” (Attar, 2020, b.4566). Bu kolektif hareket, dinin sosyal bağları güçlendirmesi, sosyal desteğe ulaşmayı kolaylaştırması ve başatme kaynaklarına ilişkin tutarlı bir çerçeve sağlaması olarak yorumlanabilir (Cirhinlioğlu, 2014).

Özetle, hüthütün manevi danışmanlıkla ilişkilendirilebilecek unsurları, problemler karşısında diğer kuşların bir anlam bulmalarını sağlama; iradelerini ve kontrollerini kazanmada yol gösterme; kaygılandıkları ve korkuya kapıldıkları zamanlarda bir teselli ve rahatlama sağlama; aşılması gereken zorlukların sosyal dayanışma çerçevesinde yapılması; kimlik kazandırma ve kendilerini gerçekleştirmelerini sağlama; kaybettikleri benliklerini, varoluşlarına yeni bir anlam kaynağı sağlayarak dini başa çıkma etkinliklerini bünyesinde bulunduran manevi danışmanlık ve rehberlik profilini ortaya koyması şeklinde ifade edilebilir.

4.3.2. Bülbül

Kuşlardan mazeret öne sürenlerin ilki bülbül olmuştur: “*Ben gülün aşkına öyle bir daldım ki, kendimi bile tamamıyla kaybettim, varlığımdan haberim yok. Bende gülün*

sevdası var... bu sevda bana kâfi. Çünkü istediğim ancak güzelim gül. Bir bülbülün Sîmurg'a takati olmaz ki... bülbüle bir gül sevdası yeter” (Attar, 2020, b.767-769).

Hüthütün Simurg'u anlattıktan sonra kuşların mazeretlerinin bildirme sırasında ilk olarak bülbülün olması dikkat çekicidir. Bülbülün aşkla olan ilişkisi, tıpkı Sîmurg'a giden yolun da aşksız gidilemeyeceğini hatırlatır niteliktedir. Zira hakikate giden yolda aşksız, vecdsiz yürüyen kişi, yolun her zorluğunu kendisine yük olarak görür. Oysa her yolda olduğu gibi bu yolunda dikenleri, taşları, vadileri ve çeşitli sıkıntıları vardır.

Bülbülün yürek yakan nağmeler ile feryat etmesi, gülün ise güzelliğini kullanarak umursamaz bir tavır içinde olması edebiyattaki sevgiliyi temsil etmektedir. Nitekim bülbülün, çiçeklere ve özelden ise güle olan düşkünlüğü şiirlerdeki karşılıksız ve riyasız aşkın sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır (Ceylan, 2015:64). Ancak bu güzellik unsuru eserde bülbülün, Simurg'a ulaşmada kendisine engel olan en önemli unsurdur. Zira burada bülbülün zaafi aşk, güzellik, dış görünüş ve tutkudur. Bülbül, aşırı arzularla boğulan kimseyi temsil eder. Eserde bülbülün temsil ettiği karakter, Hakk'a ulaşma yolculuğunda surete takılıp kalan, hakkı aramayı unutmuş kimseyi temsil ettiği söylenebilir.

Mutasavvıflar ve sūfî şairler, bülbülü daha anlamlı bir kapsamda alegorik bir şekilde de kullanmışlardır. “Onlara göre bülbül ilahi aşkla yanan can ve ruhun timsalidir. O bu dünyada veya ten kafesinin içinde uzak kaldığı ezeli gül bahçesinin hasretiyle feryat eden bir Hak aşığıdır” (Kurnaz, 1992, 6/486). Tasavvufta gül ve bülbül metaforu mutasavvıfların ilgisini çeken bir konu olmuştur. Bülbül aşık, gül maşuktur. Güldeki diken aşktaki ıstırabı, bülbülün yanık nağmeleri aşığın feryat ve figanıdır (Çakmaklıoğlu, 2006:172). Tasavvufi düşüncede öğretinin özünü aşk oluşturur. Bu öz, tasavvufta mecazi ve hakiki olarak ikiye ayrılır.

“Tasavvufta mecazi aşka sembol olarak gösterilen bülbül için gül, Hak aşkı yolunda ilerlerken yalnızca bir vesile olmalıdır” (Darıcı, 2014:63). Öyle ki dünyadaki geçici sevgiler bizleri hakiki aşka götürmek için birer araçtır. Bu sebeple bülbül, feryad ü figan eden yanık sesi ile “ilahi aşkla yanıp kavru lan can”ı temsil ederken, dünyevi bir sevgiyi hakiki sevgiden yüce görmesi ile “maddi aşta takılı kalmışlığı” temsil eder.

İbn Hazm'a göre aşk, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesidir. İbn Hazm'ın sevgi hiyerarşisinde yer verdiği sevgi türleri arasında

tabii, ruhani ve ilahi sevgi yer alır. Ona göre ilahi sevgi, Allah'ın kullarına ve kulların da Allah'a olan sevgisidir. Gerçek aşk ve sevgi işte budur. Hakikate ise ancak aşkla kavuşulabilir (Sambur v.dğr., 2015:92–93). Gazali'ye göre Hakk'ı tanıyan O'nu sever. Tanıma (marifet) arttıkça sevgi de gelişerek büyür ve güçlenir. İşte bu sevgiye “aşk” denir (Çakmaklıoğlu, 2006:169).

Tasavvufa göre aşk, sevgi, estetik, güzellik gibi kavramların kaynağı ‘mutlak bir güzel’den âleme düşen yansımalarıdır. Burada unutulmaması gereken husus, her mecazi aşkın, gerçek aşka saklı olduğu düşüncesidir. Mecazi aşk, ilahi aşka ulaşmada bir vesiledir. İlahi aşkın ortaya çıkmadığı durumlarda ise dünyevi aşklar, güzellikler gönlü kaplar. Ancak kişi bununla tatmin olmaz ve gerçek aşkı aramaya başlar.

Bülbülün bu yakarışının ardından hüthütün cevabı ise şu şekildedir: *“Ey surete kapılıp kalmış olan, bundan ileri gitme... artık bir güzel aşkıyla öyle nazlanıp durma! Gülün aşkı seni nice dikenlere uğrattı... neler etti, neler. Nihayet de seni işinden gücünden alıkoydu. Kâmiller geçici bir şeye sevdalanmaktan usanır, bıkarlar”* (Attar, 2020, b.774-776).

Hüthütün bülbülün mazeretine karşı verdiği cevap, görüntüyü putlaştırmamak, zahire takılmamak ve öze bakmakla ilgilidir. Fani olan sevginin kişiyi yoran, usandıran ve hezeyana uğrattığını dile getiren Hüthüt, gelip geçici olan sevginin sonuçlarını anlatırken, bâki olan ve sevginin hudutsuzca verilebileceği bâki olan Simurg'a karşı sevgiyi aramayı tavsiye eder.

Din psikolojisi açısından sevme ve sevilme duyguları kişinin kendini gerçekleştirmesinde önemli bir fırsat olarak değerlendirilir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidinde, bireyin kendini gerçekleştirmesinde basamak hüviyeti taşıyan ihtiyaçlardan biri de sevgidir. Sevme ihtiyacı, kişinin ailesi, arkadaşları yahut diğer yakın çevresi tarafından sevilmeye dayalı bir ihtiyacdır. Bu ihtiyacın tatmini, bireye aile, arkadaş yahut diğer yakın çevresine olan aidiyetini arttırır (Forstyh, 2017:296–297). Kişi, bu tatmin duygusu ile piramidin bir üst basamağına çıkarak ‘kendini gerçekleştirme’ basamağına yaklaşır.

Viktor Frankl (2018:126) insanın anlam arayışına unsur olacak kavramlardan biri olarak sevgiyi görür. Ona göre sevgi, yaşamda anlam bulmanın yollarından biridir. Seven ve sevilen taraf, karşılıklı olarak birbirlerinin kendini gerçekleştirme

potansiyellerinin fark etmelerini sağlar. Bu yönüyle sevgi, kişilerde gizli ve açık olan potansiyelin bir dışavurumudur.

Erich Fromm'a göre (1998:12) sosyal bir varlık olan insanın davranışlarına yön veren en güçlü motiv sevgidir. Hayatta insanın en önemli ihtiyacı yalnızlık girdabından kurtulmasıdır. Sevgi ile kişi bir başkası ile kaynaşarak, tek bir güç ve mutlu olarak en büyük tutkusunu gerçekleştirmiş olur. Sevgi çok boyutlu bir eylem olup, birini sevdiği zaman onun zatında kendini, tüm insanlığı, dünyayı, yaşamı ve Tanrı'yı da sevmiş olur (Fromm, 1998:115).

Aşkı besleyen en temel duygu sevilme ve önemsenme duygusudur. Bu manada aşk, bir başkasının dünyasında var olabilme çabasıdır. Kendi varoluşunun bir başka varoluş tarafından onaylanma gereksinimidir. Böylelikle kişi bir başka varoluştaki yansımasını görerek varoluş kazanma ihtiyacını gidermek istemektedir (Ulusoy, 2021:167). Bülbülün aşka olan meftunluğu ayna metaforu ile bir anlam kazanmaktadır. Bülbül, aşkın kendisine bir varoluş ve anlam kaynağı olduğu inancını taşımaktadır.

Kısacası insan yaşamını anlamlandıran, bireylerin kendilerini gerçekleştirmesinde yardımcı bir kavram olarak karşımıza çıkan sevgi, bülbül tarafından benliğini ele geçirerek, ebedi bir güven ve sevgi sembolü olan Sîmurg'tan kendisini alıkoyacak bir mazeret olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.3.3. Dudu (Papağan)

Eserde Attar tarafından “*Şeker gibi tatlı dilli dudu, fıstıklı elbiseler giyinmiş, boynuna altın gerdanlığını takmış*”(Attar, 2020, b.804) olarak anlatılan papağanın mazereti şöyledir:

Her taş yürekli, her adam olmayan kişi, benim gibi güzel bir kuşu tutup demir kafeslere hapsediyor. Bende o demir zindan içinde Hızır'ın abıhayatının sevdasından yanıp eriyorum. Ben kuşların Hızır'ıyım; ondan dolayı yeşiller giyinmişim. Olur ya, belki Hızır'ın içtiği abıhayatı bende içerim. Benim Sîmurg'a varmaya kudretim yok... bana abıhayattan bir içim su kâfi! Abıhayattan bir nişane elde ettim mi, kul olduğum halde padişahlığa erişir, sultanlığı elde ederim (Attar, 2020, b.807-812).

Papağan, beden kafesine hapsolmuş ve buradan çıkmak için çırpınan, kurtuluşu da ölümsüzlükte uman kişiyi temsil etmektedir. Papağan aslında ölümden korkan ve

dünyaya fazlaca meyleden kişidir. Teselliye ise ölümden kaçmakta yani sonsuzlukta, ebedi bir yaşam biçiminde bulmaktadır.

Tasavvufta beden kavramı kimi zaman kafes metaforu ile anlatılır. Örneğin bülbülün güle duyduğu aşk, kişinin ulaşmak istediği kemâle erme arzusundan kaynaklanır. "...Kafes kavramı, insanda sıkılma, daralma, mahkûmiyet ve mecburiyet gibi algıları çağrıştırır. Sufiler madde âlemi ile mana âlemini gül bahçesi ve kafes zıtlığı ile görmektedirler. İnsan beden kalıbında olabilir ancak manevi yükselişle ruhen maddeden kendisini soyutlayabilir" (Sinecen, 2017:125). Papağan nasıl ki içinde bulunduğu kafesi istemez ve ondan kurtulmaya çalışırsa, insan da ten kafesine hapsolmuş ruhunu beden kafesinden kurtarmaya çalışarak ebedi özgürleşmenin yollarını arar.

Beden ve kafes ilişkisine bir diğer bakış açısı tasavvuf ıstılahında yer alan beden-ruh ilişkisi ile benzetilebilir. "Ruh bedendeki haliyle, kafesteki kuşa benzer; tasavvufi sulûk (seçmeli ölüm) veya tabîî ölümle (zorunlu ölüm) ruh, bedenî kayıtlardan, bağlardan kurtulur ve yüze âlemlere doğru kanat açıp, uçar gider" (Cebecioğlu, 2011:446).

İnsanoğlunun var olduğu gündün beri kaçınılmaz olarak karşısına çıkan olgulardan biri de "ölüm" olmuştur. Öyle ki bu kavram dünyadaki bütün din, mezhep, etnik grup, mistik tecrübelerin ilgi odağı olmuştur. İslam geleneğinde ölüm konusunu ilk ele alanların İslam filozofları olduğu bilinmektedir. El-Kindî, İbn Miskeveyh, İbn Sina ve Gazzâli gibi İslam düşünürleri ölüm kaygısı/korkusu ve bundan kurtulmanın yolları konusunu kimi zaman eserlerinde yer verirken kimi zaman bizzat eserin konusu haline getirmişlerdir. Örneğin Râzî'ye göre, kişi ölümden korktuğu müddetçe akıldan ayrılarak hevaya tâbi olur. İlk olarak eğer meydana gelmesi zorunlu olan bir şeyden dolayı üzölmek gereksizdir. Ancak ölüm olması gereken mecburi bir olgu olduğu için ölümden korkmak ve bunun için üzölmek gereksizdir. Ölüm üzerinde düşünme, bize beklenenden daha fazla elem verir. Ölümü tasavvur eden ve ondan korkan kimse, her tasavvur etmede yeniden ölü. Bu yüzden nefsin huzuru için en uygun olan tutum ölüm korkusuna neden olan üzüntüyü nefsten çıkarıp atmanın yolunu bulmaktır (er-Razi, 2021:137–140).

Kindî'ye göre ise gerçekte ölümün kendisi değil, ölüm korkusu kötüdür. Ölüm kavramını insan tabiatının tamamlayıcısı olarak ele alan Kindî'ye göre, bu korkunun

en basit çözümlemesi insan varlığının bizatihi kendisidir. Zira insan “akıllı ve ölümlü canlı” olarak tanımlanır. Buna göre ölümün olmayışı insanın da tamamlanamamasıdır (el-Kindî, 2017: 95). Kindî ölüm korkusunu bir eksiklik olarak değil, insanı anlamlandıran ve tamamlayan bir olgu olarak değerlendirmiştir.

İslam filozoflarından sonraki dönemlerde ölüm olgusunu ele alan bir diğer isim ise Freud’dur. Freud (2000) ölüme ilişkin kaygıyı değerlendirirken, bu durumun bireyin çocukluk döneminde yaşanan çatışmalarla irtibatlı olabileceğini ve yaşamın temel gayesinin ölüm olduğunu dile getirmektedir.

Varoluşçu psikiyatrist Viktor Frankl’ın ölüm konusunu insanın anlam arayışı sürecine dahil edilmesi gereken bir konu olarak görür. Ona göre, ölüm insan için acının olduğu gibi ölümünde bir anlamı vardır. Ölüm, insanın hayatına anlam bir unsurdur. Kişi bu sayede kendisi için trajedi gibi gözükten bir durumu başarıya dönüştürerek ve sadece insana özgü olan potansiyelini en yüksek seviyede gerçekleştirerek acıda ve ölümden bir anlam bulabilir (Frankl, 2018:127). Frankl’a göre (2016:62) ölüm gerçeği, kişiyi bir son olduğu bilincine vardırır. Bu sonlu gerçek fikrini yandıran ölüm sayesinde kişi, eline geçen fırsatları değerlendirerek, hayatını anlamlı ve maksatlı bir şekilde geçirmek zorunda kalır. Varoluşçu felsefenin etkisi altında kalan Viktor E. Frankl (2018), ölüm konusuna ilişkin görüşlerini daha olumlu bir başa çıkma perspektifi çizmiş ve ölümü birey için hayatına anlam katan bir unsur olarak değerlendirmiştir.

Bir diğer varoluşçu psikiyatrist olan Irvin Yalom ölüm kavramıyla bir hayli ilgilenenler arasındadır. Ona göre, ölüm kaygısı, insan yaşamının her aşamasında çocuklukta ve yaşlılıkta olan bir olgudur. Kişi bu kaygı ile hayatı boyunca yüzleşir. Yalom’a göre ölüm kaygısı tam olarak yenilemez ve kişi bu kaygısını kontrol etmeye çalışır (Yalom, 2018:70).

Ölüm korkusu, değişen zaman kaygısı, acı içinde ölme korkusu, ölüm düşüncesi ve ölüm hakkında konuşurken rahatsızlık, savaş korkusu veya kanser olasılığı, bir ceset görme korkusu ve gelecek kaygısı gibi durumlar ölüm kaygısının bir işareti olarak kabul edilir (Ayten, 2009:88). Bu noktada ölüm korkusu ve ölüm kaygısının birbirinden ayrıldığı bilinmektedir. Ölüm kaygısı, “ölüm olgusu karşısında bireyin hayatının bütün dönemlerine yayılan bir endişe durumu” olarak tanımlanmaktadır (Ayten, 2018:33).

Dindarlık ile ölüm kaygısı ilişkisini ele alan araştırmaların genelinde dindarlığın ölüm kaygısını azaltıcı bir rolünün olduğu tespit edilmiştir. Bireyin dini ölüm karşısındaki dışlayıcı ve reddedici tutumundan ziyade ölümü hayatı anlamlandıran, hayatın bir parçası ve tamamlayıcısı olarak görmesi, ölümü kabullenmede ve ölüm kaygısını azaltmada olumlu bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır

Dindarlık çeşitleri ile ölüm kaygısı arasındaki ilişkiye bakıldığında ise, içsel dindarlık düzeyi yüksek olanlarda ölüm kaygısının daha düşük düzeyde olduğu, sorgulama ve dışsal dindarlık düzeyi yüksek olanlarda ise ölüm kaygısının daha yüksek düzeylerde olduğu görölmüştür (Cirhinlioğlu, 2014:139).

Sonuç olarak din, ölümü kabullenmede ve ölüm kaygısını azaltmada olumlu bir role sahiptir. Din insana ebedi bir hayat, ahiret hayatı ve cennet vadetmesi ile bireyi Allah'a yönelterek, ölüme karşı bir anlam boyutu kazandırmıştır. Bu yönüyle ölüm kavramı insan hayatını anlamlandıran ve tamamlayan bir unsurdur.

Papağanın abı hayata olan özlemi karşısında Hüthütün verdiği yanıt şöyledir:

A devletten bir ize bile erişmemiş olan, canını vermeyen kişi er değildir. Can, sevgiliye verişmek içindir... ancak bunun için içine yarar. Can verirsin de, bir an olsun sevgiliye kavuşursun. Abıhayatı istiyorsun, fakat canını da seviyorsun... yürü be... senin, için yok, bir deriden ibaretsin sen! Canı ne yapacaksın? Ver sevgiliye! Sevgilinin yolunda erler gibi can feda et (Attar, 2020, b.813-816)

Hüthüt bu cevabı ile papağanın kafese hapsolmüş bir bedene verdiği önemi eleştirmiş, hakikat yoluna adanmış bir canın feda etmenin ehemmiyetinden bahsetmiştir. Burada canı feda etme tasavvufun da öğretisi hale gelen "ölmeden önce ölüünüz" tavsiyesine telmihte bulunulmuştur. Kişi nefsinin tezkiye edip, kötölüklerden, arzu ve dünyevi hırsların esaretinden kurtulup, mâsivâdan arındırınca o zaman özgürlüğüne kavuşur ve beden hapisanesinden kurtulur. Hüthütün bu verdiği cevapta ebediliği arzulayan birinin, ölüm gibi kaçınılmaz bir durumdan kurtulma arayışının nafi olduğu dile getirilir. Bu çabanın en anlamlı hali ise, ölümden kaçmayıp ebedi bir mutluluğun feda edileceği makama can feda etmektir.

4.3.4. Tavus

Eserde tavuskuşunun mazereti kısaca şöyledir:

Ben kuşların Cebrail'iyim, ama nasıla başımdan kötü bir kazadır geçti. Bir yerde benimle çirkin yılan dost oldu da bu yüzden horlukla cennetten sürüldüm. Cennete karşılık bana halvet bucağını verdiler... ayağım, ayağıma şiddetli bir bağ kesildi. Şunu kurmaktayım: Bir kılavuz olsun da, beni bu karanlık yerden kurtarsın, tekrar bana cennet yolunu göstereyim! Ben padişaha ulaşacak adam değilim... kapıcısına erişeyim, bu yeter! Simurg'la ne alışverişim var? Yüce cennet yerim yurdum olsun... kâfi! Benim dünyada başka bir işim, isteğim yok... yalnız tekrar cennetin yolunu bulayım (Attar, 2020, b. 826-832)

Tavus kuşu rengarenk kanadındaki tüyleri ve desenleri, başındaki sorgucu ve kuyruğu ile kuşlar aleminin en göz alıcı çeşitlerindedir. Güzelliği ile şiirlere konu olan tavus kuşu; iffet, renk, gösteriş, güzellik, itibar, kendini beğenme (ucb) ve böbürlenmenin sembolüdür (Ceylan, 2015:228). Tavus kuşunun başından kötü bir kaza geçmesiyle alakalı halk arasındaki bir rivayete göre tavus, “şeytanın cennete girmesine ve Hz. Âdem’in yasak meyveden yemesine sebep olduğu için cennetten çıkarılmış ve onca güzelliğine rağmen Tanrı tarafından ayakları ve sesi çirkin kılınmıştır. Tavus ne kadar kendini beğense de ayaklarını görünce cennetten kovulduğunu hatırlar ve ah edermiş” (Ceylan, 2011, 40/184).

Tavus kuşu “cennet kuşu” olarak da isimlendirilmiştir. Tavus kuşuyla ilgili bir diğer rivayette, Hz. İbrahim’in mutmain olması için Tanrı tarafından kesilmesi emredilen dört kuş arasında yer aldığı ve bu yüzden etinin haram sayılmasıdır (Ceylan, 2015:227).

Tavus kuşu, Attar’ın eserinde cennet arzusunu taşıyan bir yandan da cehenneme girme kaygısını taşıyan, bu arzu ve temennileri ile de Allah’ın rızasını gözden kaçıran kimseyi temsil eder. Tavus kuşunun hakikate giden yolda yalnızca cenneti arzulaması bir engel olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca tavus kuşunun Simurg’tan ziyade cennetin sahibi Zat’a talib olmak yerine yalnızca sıfatlarla yetinerek “sıfat cenneti”ni istediğini söylemekte mümkündür. Bir diğer hususta tavusun geçmişte sahip olduğu makam ve cennete olan özlemidir (Sertuç, 2019:121). Tavus cennette sahip olduğu refah yaşamı hatırlayarak acı çeker. Ancak cennetin ve makamın da asıl sahibini kim olduğunun idrakinden gafil davranarak, yalnızca eski imtiyazlarını düşünür ve ah eder.

Maddi güzelliğe takılan ve güzelliği ile ün salan tavus kuşunun mazereti görüntüsüne verdiği ihtimamdan kaynaklanmaktadır. Güzellik psikolojisi, insanın varoluşunu

gerçekleştirirken, hayatta bir iz bırakma, beğenilir ve değerli olma, diğerlerinden farklı ve biricik olma kaygısı taşımaktadır (Deniz, 2018). Bu durum anlam arayışına giren bireyler için beden sınırlarına hapsedilmiş bir kısır döngüdür. Zira beden gelip geçici, baki olmayan bir görüntüden ibarettir.

Klasik dönem İslam düşüncesinde yer alan İbn Hazm'a göre (2014) güzellik nesnel bir anlayışın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Maddi güzelliğin haz odaklı ve nesnel bir şekilde ele alınması yetersizdir. Zira güzellik kavramı beraberinde uyum, birlik, düzen, bütünlük, oran, estetik değer gibi zahiri kavramların dışında, insanın tecrübe etmesi ve insan üzerindeki etkisiyle ortaya çıkar (Yıldız, 2012). Suretinin güzelliği ile övünerek ön plana çıkan tavus kuşunun durumu zahiri güzellik anlayışından öteye geçememektedir. Bu anlayışın ötesine varmak ise gerçek güzelliğin farkına varmakla mümkün olmaktadır.

Tasavvufta salikin yaşamında yalnızca cennet arzusunda bulunmak ve cehennem korkusu yaşamaması temel hedef değildir. İnsan-ı kâmil olmanın yolu, Hakk'ın rızasını gözetilen bir yaşam biçiminde bulunmaktır. Nitekim tasavvufta kişinin söz, hâl ve davranışlarında yalnızca Allah'ın rızasını gözetmesi; gösterişten ve iki yüzlülüğten uzak durması, sözüyle ve özüyle bir olması demektir (Konur, 2006:389). İslam'a uygun bir yaşam biçiminde bireyin duygu, düşünce ve davranışları kişisel haz veya çıkarlar üzerine kurulu bir din anlayışı olmayıp, Hakk'ın rızasına uygun olarak yaşamak esastır.

Hüthütün tavusa verdiği manidar cevap ise şu şekildedir:

Ey kendi yaptığı iş yüzünden yolunu yitiren, padişahın bir yurt, bir ev isteyen azgındır. Sanki onun yanı ondan iyiymiş... sanki ev padişahın yeğmiş! Heveslerle dolu olan cennet, nefis yurdudur. Gönül eviyse doğruluk yoludur ancak. Deryaya yol bulmaya kudretin varken, neden bir çığ tanesine koşmaktasın? (Attar, 2020, b. 833-838)

Hüthütün tavus kuşuna serzenişinin temelinde 'cemâli görmek var iken, tek emelin cennet olmamalı' dersi niteliğindedir. Hüthütün cevabı iki noktada önem arz etmektedir. İlk olarak Hüthüt, tavusun kendini beğenmesi (ucb) ile yalnızca cenneti kendi arzuları için talep etmesinin, elde edeceği cennetin gerçek değil, arzu ve ihtiraslarla dolu bir nefis yurdu olacağını dile getirir. Tasavvufta da kendini beğenme (kibir) hoş karşılanmayıp tevazu sahibi olmak tavsiye edilmiştir.

İkinci husus ise tavus kuşunun ‘yalnızca cennete talip olması ve asıl deryadan kendinin mahrum etmesi’ yerine, sınırlarını zorlayarak ulaşabileceğinin en iyi ve en ideal olanına ulaşmasını tavsiye etmesidir. Bu durum din psikolojisinde bireyin kişiliğini en üst seviyede gerçekleştirmesi ile açıklanabilir. Kişi potansiyellerinin farkına vararak bunları geliştirmeye çalışırsa en ideal olana ulaşmış olur. Rogers’a göre potansiyellerimizi gerçekleştirmek için içsel kılavuzları takip etmemiz gerekir (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:302). Maslow, bireyin kendini gerçekleştirme ihtiyacını fizyolojik, güvenlik, ait olma ve sevgi, saygı ihtiyacının giderilmesi sonucu ortaya çıktığını dile getirir. Ona göre kişi doğasına uygun olarak yaşamalıdır (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:319–320). Öyle ise kişi ilk olarak kendisinde bulunan potansiyellerini keşfederek, kendini tanıma yolculuğuna başlamış olur. Daha sonra insan doğasının zorunlu bir parçası olan fitri inanma ihtiyacına uygun olarak hareket eder ve kendisinde bulunan iyi melekeleri kullanmaya devam ederek kâmil/olgun insan olma yolunda ilerler. Böylece kendini gerçekleştirmiş ideal insan prototipine uygun hareket eder. Deryaya talip olan bir salık haline gelmiş olur.

Hüthütün tavusa verdiği cevaba yönelik bir diğer yaklaşım, tavusun Simurg’a ulaşmaya gücünün var olduğunu telkin etmesiyle ilgilidir. Burada gücü yetmekten kasıt onun kendi özünde varlığını, dolayısıyla Hakk’ı idrak etme potansiyeline sahip olmasıdır (Sertuç, 2019:64). Kişi kendisinde fitri olarak bulunan inanma ihtiyacını gidermeye yönelik bir arayışa girdiği takdirde kendisinde bulunan potansiyelleri fark ederek bir yanıt bulmaya çalışır.

4.3.5. Kaz

Hırslı bir kuş olarak karşımıza çıkan kazın mazereti şu şekildedir:

Hiç kimse iki âlemde de benden temiz yüzlü, benden temiz özlü birisi bulunduğunu haber vermemiştir. Her an güzelce gusletmekteyim... seccademi suya sermişim ben. Benim gibi kim su üstünde durabilir? Kerametlerimde şüphe yok. Kuşların zahidiyim ben...reyim aydın ve temizdir. Daima hem elbisem temiz, hem yerim, yurdum. Susuz âlemde duramam ben... çünkü azığım da sudur, varlığında sudan! Burada su yok... ben karada nasıl olur da muradıma erişebilirim? Bu vadiyi nasıl aşarım? Simurg’a ulaşamam ki ben! (Attar, 2020, b. 854-863)

Kaz, hayata hırsıyla yaklaşan, dış güzelliğe önem vererek, içini unutan kişiyi insanı temsil eder. Bir diğer özelliği ise ibadetleri ile övünen müridi temsil etmesidir. Allah'a ibadeti ile övünen kaz, ibadetleri amaç olarak görmüş, ancak kerametleriyle övünerek ibadetlerin özünü, aslını unutmuş ve aldanmıştır. Bu durum din psikolojisinde Allport tarafından ele alınan dindarlık tipolojilerinin bireyin dini yaşam biçimi ve bu konudaki samimiyeti bağlamında ele alınması ile ilişkili olduğu söylenebilir. Allport'a göre dış kaynaklı (extrinsic) dindarlık, dine ve dini pratiklerin beraberinde başka getirilerinin olduğu için ilgi duyulmasıdır (Köse - Ayten, 2019:56). Dış güdümlü dindarlık tipolojisine sahip olan kişi yahut gruplar dini; toplumda makam-mevki elde etme, başkalarının gözünde değerli ve saygın olma, dert ve sıkıntılar için rahatlama, yoksunluklar için teselli sağlama, korkuları yatıştırıp güven ve rahatlık sağlama gibi istek ve ihtiyaçlarını karşılamada elverişli bir araç durumu haline getirerek kullanır (Hökelekli, v.dğr., 2014:35).

Allport'un dış güdümlü dindarlık açıklamaları, eserde sürekli abdestli gezip ibadet eden, ama ibadeti ancak bir iddiadan öteye geçmeyen riyakâr kimselerin dindarlık algısı ile benzerlik göstermesi olarak yorumlanabilir. Dış güdümlü dindarlıkta kişinin istek ve ihtiyaçlarına yardım eden bir fonksiyonel din inancı vardır. Dini içsel olarak kabul eden ve bir çıkar gözetmeyen kişilerin dindarlık sürecindeki din kaynaklı duyguların daha pozitif olduğu söylenebilir. Bu durumda eserde geçen kazın ibadetleri ve kerametleri ile övünmesi dinin içselleştirilmediği, kişisel çıkarlar ve zor zamanlarda bir dayanak sağlayan din duygusundan beslenerek dış güdümlü dindarlığı temsil eden bir metafor unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer hususta kazın kendisiyle ilgili övünmesinin arkasındaki kibir duygusudur. Kibir tevazuun zıddıdır. "Kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması" olarak tanımlanır (Çağrı, 2002, 25/562). Kaz da ibadetlerinden ötürü kibirlenerek Simurg'a ulaşamayacağını, suyun onu kurtaracağını ve ibadetlerinin kendisine yeteceğine düşünmektedir. Tasavvufta bencillik iddiası taşıyan her türlü davranış yerilmiş ve bunun yerine tevazu, itidal ve alçakgönüllülük tavsiye edilmiştir.

Tasavvuf kaynaklarında alçak gönüllülük (tevazu) hem yaratıcı-kul ilişkisi hem de insanların birbirlerine karşı tutum ve davranışları bağlamında ele alınmıştır (Çağrı, 2011, 40/585). Manevi yolculukta "benliğin eritilmesi" düşüncesi ile insanın sivri yönlerinin törpülenmesi, alçakgönüllü olması manevi eğitim sırasında dikkate alınan

temel prensiplerdir. Alçakgönüllülük konusuyla ilgilenen önemli düşünürlerden biri Haris el- Muhâsibi'dir. O *er-Riaye* adlı eserinde alçakgönüllülüğün zıddı olarak yer alan kibir ve böbürlenmeden de bahsetmiştir. Ona göre böbürlenme amelle, ilimle, doğru görüşle ve yanlış görüşle olmak üzere dört kısımdır. Kişi bu sınıflandırmada yer alan unsurlar ile yaptığı iyi şeylerden ötürü kendini iyi ve üstün görür. Ancak buradan gözden kaçırdığı en temel şey ona iyilikleri yapabilme istidadını vereni unutmasıdır (el- Muhasibi, 1988:433–437). Kişi bu duygu sebebiyle ulaştığı makamda yalnızca kendi çabasını görerek, diğer insanları ve yaratıcısını unutmuş olur.

Psikologlar yaptıkları araştırmalarda, alçakgönüllü olmanın kişinin hem kendisi hem de sosyal ilişkilerinin güçlenmesinin sağlık açısından da olumlu sonuçlar doğuracağını dile getirmişlerdir. Söz konusu araştırmalarda, kibir, kendinin beğenme ve üstünlük duygularının sosyal ilişkilerde bozulma ve ruh sağlığına olumsuz etkilerinin olabileceği gösterilmiştir (Ayten - Düzgüner, 2017:183). Kısacası sūfi psikolojisinde insanın kendi nefsine gereğinden fazla güç ve kuvvet atfetmesi, böbürlenmesi ve daha ileriye giderek kibirlenmesi manevi olgunlaşma sürecini bozan bir durum olarak değerlendirilmiştir. İnsanın anlam arayışına cevap veren unsurlardan biri olan dinin birey tarafından içselleştirilmediği, samimiyet duygusundan yoksun olması ise kişide manevi boşlukların derinleşmesine neden olabilmektedir.

Hüthütün kerametleri ile övünen kaza karşı cevabı şu şekildedir: “*Ey sudan hoşlanan! Su, canını ateş haline getirmiş! Suda ne güzel uykuya dalmışsın... bir katrecik su gelmiş de senin yüzünün suyunu alıp görmüş! Su, yüzü yıkanmamışlara lazımdır. Sen de yüzü kirli bir pissen yürü... su ara!*” (Attar, 2020, b. 866-868)

Hüthüt cevabında kazın itidalli davranmasını ve suya tapınmamasını tavsiye etmektedir. Asıl temizliğin nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi ile olduğunu dile getirir. Burada su sadece abdest ile temizlenmek manasında değil, kalbin gözyaşıyla benlik şuurundan arındırılması olarak da değerlendirilebilir. Hüthüt, kazın dışını bu kadar temizlemeye özen gösterirken, içinin de temizlenmesi gerektiğini öğütlemektedir. Kişi dışını temizlediği gibi içini de pişmanlık duygusu ile temizleyerek kibir, böbürlenme, üstünlük gibi kötü hasletlerden kendisini arındırmış olur.

4.3.6. Keklik

Kekliğin özü şu şekildedir:

Ben mücevher elde etmek için dağlarda, bellerdeyim. Daima madenlerin etrafında dönüp dolaşmakta, mücevher elde etmek için bir hayli tozmaktayım. Mücevher sevgisi yüreğime öyle ateş saldı ki, bana elde ettiğim bu hoş ateş yeter! Bir taş üstünde uyuyup taş parçaları yiyen kişinin savaflara girişmesine ne lüzum var? Mücevherden başka bir şey sevenin elde ettiği şey gelip geçer; geçicidir. Mücevherlerin saltanatı daimidir; mücevherler daima dağlarda bulunur. Simurg 'un yolu müşkil bir yol. Benimse ayağım mücevher sevdasıyla dağda balçığa kakılmış kalmış! Bana aşikâr bir mücevher gerek; mücevheri olmayan adam ne işe yarar? (Attar, 2020, b. 880-898)

Keklik, dünyada çok şatafatlı olan şeylerin, ahirette değersiz olduğunu unutan, maddiyata ve biriktirme hırsına hevesli kişiyi sembolize eder. Aynı zamanda keklik nefesine tutsak ve dünyaya bağımlı biri olarak tasvir edilmiştir. Oysa kekliğin kıymet verdiği taşlar hakikate giden yolda kendisini tökezleten taşlar olmuştur. Attar kekliğin değer verdiği mücevher görünümlü taşların aslında kendisinin ruhen gelişmesini engelleyen bir unsur olarak değerlendirmiştir.

Kuran'ı Kerim'de yer alan Hümeze süresi (104/1-3) mal biriktirmek ve servet toplamakla meşgul olanları yeren bir suredir. Ayette "para pul biriktirip, saydıkça sayan ve bütün bu servetlerin kendisini ebediliğe kavuşturacağını ümit eden" bir insan karakterinden söz edilmiştir. Bu kişiler sanki, hayatta ebedi kalacaklarmış gibi biriktirmekle meşgul olurlar (Es-Sâbûnî, 2019:354–357). Yine varlığının kendisini ebedi bir yaşam vereceğini ve cimrilik ile kıymet verdikleri şeyleri biriktirirler. Aşırı cehalet ve gafletleri yüzünden, malın dünyada kendilerinin ebedileştirecekleri zannına kapılırlar. Keklikte mücevherlerin saltanatına kapılmış, biriktirme telaşına kapılmış bir karakteri temsil ettiği söylenebilir.

Erich Fromm'un karakter tipleri arasında yer alan *istifçi / biriktirici yönelişteki karakter tipi*, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını savunan ve mücevher sevdasından dolayı biriktirme müptelası olmuş kekliğin karakter tipini yansıması olarak yorumlanabilir. Fromm'un (1993:86) istifçi tipinde, biriktirme yönelimindeki karaktere sahip olan kişi, harcama yapmadıkları, tutumlu oldukları ve biriktirdikleri için kendilerini mutlu ve güvende hisseder. Bu kişiler için harcama yapmak ise güven azaltıcı bir durumdur.

Fromm'a göre (1998:30) bu davranıştaki kişilerin yapamadıkları yahut yapmakta zorlandıkları şey olan verme davranışı, maddi evrende zengin olmak anlamına gelir.

Bu anlamda elindekilerini yitirmekten korkan biriktirme yönelimine sahip olan kişi, ne kadar çok şeyi olursa olsun aslında yoksuldur. Oysa kendinden bir şeyler verebilen, verdiği kadar mutluluğu paylaşmakta tadan kişi aslında yoksullaşmaz, kendinden bir şeyler vermekle asıl zenginlik olan mutluluğu hisseder.

Erich Fromm'a (2019) göre insan varoluş itibarıyla iki temel yönelime sahiptir. Bunlar *sahip olmak* ve *olmak* şeklindeki yönelimlerdir. Sahip olma iç güdüsü bireyde, dünya ile ilişkili olan mal, mülk, insan, şöhret ve bilgiye sahip olma; yaşamda daha fazla şeye sahip olma arzusu ve hırsına kapılarak kazanç geçirme tutkusunu olarak ortaya çıkmaktadır (Türker, 2018). Oysa sahip olma arzusunun bir sonu yoktur. Özetle sahip olmak duygusuna sahip olan bireyler mutluluktan uzak, hırs ve ihtiraslarla dünyayı elde etme ve kontrol etmeyi amaçlamaktadır. Fromm çözümü *sahip olmak* ilkesinden *olmak* ilkesine geçmek olarak sunmuştur. Olmak yönelimli bireyler ise, elde etme arzusunda olmayan, sevmeye, paylaşmaya ve vermeye önceliktir (Köse - Ayten, 2019:43). Keklik gibi sahip olma arzusu ile yaşayan bireyler, elindekilerin dışında sahip olamadıkları şeyler için telaşa kapılarak kıskançlık, hırs, cimrilik gibi tutumlar sergileyecekleri öngörülebilir.

Kişiliğinde cimriliği işlevsel hale getiren bu tip kişiler, kendilerine güven kaynağı olarak inançlarına ve Allah'a yönelen insanlar açısından maddi kazanımlarını korumaya yönelik tutumları, bireyin kendisi, çevresi ve inancı açısından da sorun teşkil eder. Cimrilik sadece para biriktirme davranışı olmayıp, haset, kendini beğenmişlik, bencillik gibi duygularla da iç içedir. Bu durum kişinin çevresindeki insanlarla arasındaki mesafeyi arttırarak kişiyi yalnızlığa iter ve paylaşma, yardımlaşma ve ortaklık gibi davranışlardan da mahrum bırakır.

Kur'an'daki cimrilik ve mala düşkünlükle bir diğer ayete bakıldığında, insan varoluşunun olumsuz yönlerinden biri olan cimrilikten alıkonulmaya çalışılarak, samimi bir dini inanç düzleminde böyle bir yönelimin etkili olamayacağı görülmektedir. Ayette buyrulduğu üzere: “*De ki, Rabb'imın sonsuz lütuf ve rahmet hazineleri sizin elinizde olsaydı, harcanıp tükenir endişesiyle onları sınırsız elinizde tutar ve hiç kimseye bir şey vermezsiniz. İnsanoğlu, gerçekten de çok açgözlü ve çok cimridir!*” (el- İsrâ 17/100). Psikolojik olarak açgözlülük seviyesinde takılı kalmış bir ruhsal yapı, sosyal ilişkilerde ciddi problemler ortaya çıkartarak kişinin toplumsal huzurunu bozar, bireysel mutluluğunu engeller. Hedeflediği nesnelere ulaşamayan dürtüler ise kişiye büyük bir sıkıntı verir (Özakkaş, 2008:444). Kekliğin mücevher

arayışını açgözlülük ve hırsla sürdürmesi, kendi ifadesi ile “*yüreğine ateşler salması*” bu arayışın kendisine mutluluk vermediğinin açık bir ispatı olarak değerlendirilebilir.

Hüthütün biriktirme hırsına müptela olmuş keklige cevabı şöyledir:

Ey mücevher gibi renklere boyanmış keklük, bu topallık niceye bir? Ne vakte dek bana sakat, topal özürler getireceksin? Mücevherin aslı nedir? Renklere bezenmiş, boyanmış bir taş... sen de bir taşta sevdalanmış, sınıksız bu sevdaya sarılmışsın! Mücevherin rengi kalmadı mı, taştan ibarettir... artık renge kapılan adamında ne aklı vardır, ne temkini! (Attar, 2020, b. 899-902)

Hüthüt bu yanıtında kişinin ruh olgunluğu ve gönül yüceliğine erişmesinin, maddiyata bağlı zenginlik ve iktidardan daha üstün olduğuna değinmektedir. Gösterişli taşların aslında kuru bir iddiadan öteye geçemediğini dile getiren Hüthüt, asıl mücevherin kişinin kendi özünde saklı olduğunu, özünde cevher olmayana da hiçbir cevherin değer katmayacağını dile getirir. Kişi özündeki cevherini keşfeder ise hiçbir hazinenin kendisi kadar değerli olmadığını anlayacaktır.

4.3.7. Hüma

Hümâ kelimesi Farsça olup devlet kuşu, saadet ve kutluluk anlamlarına gelmektedir (Batıslam, 2002:187). Kuşların en asili sayılan hüma, devlet kuşu olarak kabul edilirken devlet-i hümâyun ‘un da hüma kuşundan geldiği bilinmektedir. Hüma kuşu ile ilgili rivayetlerden birinde kuşun daima gökyüzünde yaşadığı, bazen yere yaklaştığı zaman da gölgesi kimin üzerine düşerse yahut başına konar veya pislerse o kişinin ya hükümdar ya da çok zengin olacağı inancı vardır (Kurnaz, 1998, 18/478).

Yükseklerde uçan bu kuşun Sîmurg’a olan yolculuğunda Hüthüt’e karşı öne sürdüğü mazeret şöyledir:

Gölgeler salan, padişahlara gölgesiyle padişahlık bağışlayan hüma topluluğun önüne geçti. O kuş Hümalıktan kutluluğa erişmiş, himmet bakımından her kuştan üstün olmuştu. Dedi ki: ‘Ey deniz ve kara kuşları, ben öbür kuşlara benzemem. Yüce himmete uğramışım ben... yaratılıştaki yüceliğe ulaşmışım. Köpek nefsimi daima horlar dururum... Padişahlar, benim gölgemde yetişirler. Kanadımın gölgesi kimin üstüne düşerse onu padişah yapan bir kuşun şevketinden, kudretinden nasıl olur da baş çekilirmiş? Âsi Simurg, nereden benim dostum, eşim olacak? Padişahlık benim işim, padişahları padişah eden benim; bu, bana yeter!’ (Attar, 2020, b. 919-929)

Devlet, izzet, şeref, makam ve mevkiyi temsil eden hüma kuşu, bir yandan da kibirli, kendini beğenmiş ve gururludur. Hüma kuşu kendini dahi Sîmurg'tan üstün görür. Ona ihtiyacı olmadığını dile getirir. Ancak aslında O'na ortak koşar. Sufilere göre nefis kavramı, kula ait olan sıfatlardan illetli olanları, insanın kötü ahlakı ve filleridir. Nefsin hükümlerinden en zoru ise nefsin bu kötü hasletlerin güzel olduğu vehmine kapılmasıdır. Kişi yaptığı kötü fiilleri beğenerek, kendisinin ulaşılmaz bir değerde olduğunu sanır. Oysa bu durum tasavvufta gizli şirk olarak sayılmıştır (Yılmaz, 2017:306). Nefsin bu durumdan arındırılması için, bu kötü hasletlerden akli ve kalbi bir terkin yapılması gerekmektedir.

Bununla beraber sūfi, yaşantısında sürekli kendini kontrol etmeli, niyet ve duygularının sırat-ı müstakim üzere olmasına gayret etmelidir (Kaya, v.dğr., 2014:197). Zira kendini beğenme, başkalarını küçümseme, kibir gibi duygular bir boşluk anında gün yüzüne çıkar. Böylelikle kişi kendini diğer insanlardan daha üstün görerek kendisinden daha aşağıdakileri ezmeye çalışır.

Hüma kuşunun kendini üstün görerek beğenmesi, kibir duygusu ile hiçbirşeye tamah etmeyen tavrı narsistlik özellikleri taşıdığını söyleyebiliriz. İslami literatürde bu üstünlük tavrı farklı isimlerle ele alınmıştır. Kendini ve yaptığı fiilleri beğenerek böbürlenmesi manasına gelen *ucb*; kişinin kendisini insanların en iyisi ve en üstünü görmesi, bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması anlamına gelen *kibir*; başkalarına ihtiyaç duymama, muhtaç olmama ve kendini yeterli görme manasına gelen *istiğna*; gösteriş yapmayı içeren *riya* kavramları bir bütün olarak ele alındığında narsistliğin alt boyutlarını ele aldığı söylenebilir (Özel, 2013). Ancak Kur'an-ı Kerim'de ve İslami öğretilerde kibir gibi benmerkezci tutumlar yerilerek, insanın benliğinde tevazu tohumlarının yeşertilmesi talep edilmiştir (eş-Şuarâ 26/215; el-Fetih 48/29; el-Mâide 5/54; el-Lokman 31/18-19). Tasavvufi öğretilerde ise benliğin (nefs, id, ego, kişilik, kendilik) üstünlük tavrı ile öne çıkarılması yerine benlikten arınılarak, manevi gelişim amaçlanmaktadır (Aksöz, 2015).

Hüma, Alfred Adler'in öne sürdüğü üstünlük kompleksine sahip profili ile benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu kişiler kendini beğenmişliğe, kibirliliğe, benmerkezciliğe ve alaycılığa eğilimli kişilerdir (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:53). Bu kişi aslında olduğundan daha güçlü ve üstün görünmeye çalışarak kolay yoldan isteğini elde etmeye çalışır. Böylece gurur ve üstünlük duygusu sağlamış olur. Bireyi toplumla beraber anlamlandıran Adler, "insanları karşılaştıkları zorluklara göre,

iyimser-kötümser, saldırgan (boş gurur, harislik, kıskançlık, haset, cimrilik, kin) ve kendini savununlar (insanlardan kaçma, endişe yüreksizlik, uyumsuzluk belirtisi olarak baskı altına alınamayan içgüdüler)” olarak ayırmaktadır (Hazar, 2006:131).

Hüthütün kibir simgesi haline gelmiş olan hüma kuşuna cevabı şu şekildedir: “*Ey gurura bağlanmış olan... gölgeni çek... âlemi kendin daha fazla güldürme! Keşke padişahları padişah etmeseydin de kendini kemikten kurtarsaydın! Padişah olan senin gölgeni görmeseydi hesap günü belâya mı uğrardı?*” (Attar, 2020, b.930-935)

Hüthüt, kibir ve gururu kendine yonga edinmiş hüma kuşuna ‘bu saltanatın elbet bir gün biteceğini’ hatırlatır. Kuşun nefsinin dışladığını, hakir gördüğünü zannetmesi, aslında kendisinin nefsinin hevasına kapılmış ve kendinden bihaber olan olduğunu göstermektedir. Hüthüt, hüma kuşuna kendi benliğini hatırlamasını tavsiye eder. Zira Sîmurg’a giden yolda kibir, ucb, riya gibi manevi yakınlığı ve kalbi gölgeleyen fiillere yer yoktur.

4.3.8. Doğan

Sîmurg’a giden yolda bahaneler sunmaya devam eden kuşlardan biri de doğandır. İhtişamı, kudreti, muzafferiyeti, yırtıcılığı, acımasızlığı ve her zaman yükseklerde uçuşması ile bilinen doğan en görkemli kuşlardan biridir (Ceylan, 2015:86–93). Doğan, makam-mevki sevgisi ile benliğini dolduran insanı temsil eder. Bu kişi gerçek makamı ve makam sahibini unutarak, kendi özelliklerini de makam elde yolunda yitirmiştir. Attar’ın eserinde doğan, dünyalık peşinden koşan ve başkasına tapınan kimseyi temsil ettiği söylenebilir.

Hükümdarlara mahsus olarak görülen kuşlardan biri olan doğanın sultana olan bağlılığı, Cemal Aydın’ın (2018:101) Mantıkut-Tayr’ın çevirisini yaptığı kitapta şu şekilde anlatır :

Daima sultanın bileğine konar ve gözleri sultanın yüzünden gayrısını görmesin diye başına bir başlık geçirilir. Fakat sultana olan bu bağlılık; yüksek bir erdem ve doğanın övüneceği bir hal olmasına rağmen; dünya sultanına bağlılık, gerçek Sultan’a bağlanmaktan kişiyi alıkoyduğunda hem boş hem de tehlikeli bir bağlılık olup çıkar. Çünkü kimse kendini hakiki sultanın yerine koyamaz!

Padişah kuşu doğanın sunduğu mazeret şöyledir:

Ben padişahın eline müştakım... Kendimi edep, erkan yolunda yetiştirmiş, zahitler gibi riyazatlar çekmişim. Ben, Simurg'u rüyada bile görmeye tenezzül etmem; neden beyhude yere onun yanına koşayım? Padişahın elinden savrulup gelen bir toz bile bana yeter... âlemde bana bu rütbe kâfidir! Yola girmeye mademki kudretim yok... bari padişahın elinde yüceleyim...başım yükselsin!”(Attar, 2020, b. 950-956)

Sahip bulunduğu makam ile övünen doğan, kendisini riyâzat ehli zahitlerden görerek, Sîmurg'a ihtiyacını olmadığını ifade eder. Riyâzatın esası, “nefsin yeme içme ve cinsel arzularını, mal-mülk, makam mevki, şan şöhret gibi dünyevî talep ve tutkularını denetim altında tutmak için yemeyi içmeyi, uyumayı, konuşmayı azaltarak zaruret ve ihtiyaç haliyle sınırlamak, diğer taraftan nefsi zor işlere koşmak, nefsin hileleri karşısında uyanık olmak” gibi prensipler oluşturur (Uludağ, 2008, 35/143–144). Riyâzatın bu denli zor bir nefis kontrolü gerektirmesi, seyr u sülûk yolcusu olan müridin bir kılavuza intisap etme ihtiyacını doğurmaktadır. Ancak kuşlardan doğan, kendisini çoktan riyâzat ehli bir zahit olarak görmektedir. Bu durumun doğanın sahip olduğu makam ve mevkiinin vermiş olduğu rehavet ve üstünlük duygularından kaynaklandığı söylenebilir. İhtirasla yükseklerden uçan doğanın kendisini “dünyanın ziynet ve süsüne kapılmayan kişi” manasına gelen zahit olarak tanıtmaması ise bir hayli ironiktir. Bu durum doğanın dahi fark edemeyeceği bir gaflette olduğu inancı ile açıklanabilir.

Tasavvufta gerçek makam, salikin istek, arayış ve sıkıntılara göğüs gererek elde ettiği âdâb ve ahlak olarak tanımlanır (Yılmaz, 2017:154). Makamlar ahlâkî olgunluğa ulaşmadaki mertebeler sayıldığı gibi “Hakk'a giden yoldaki menziller” olarak da görülmüştür. Bu basamaklar kazanılarak elde edilir. Ayrıca Ferîdüddîn Attâr'ın, Mantıku't-Tayr'da yedi makamdan (talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fakr / fenâ) bahsetmiş ve bunları geçilmesi güç yedi vadi olarak tasvir etmiştir (Uludağ, 2003, 27/409–410).

Râzî, et-Tıbbu'r-Ruhânî (2021:128–134) eserinin *Dünyevi Rütbe ve Makamları İsteme Hakkında* adlı bölümünde insanın bulunduğu yerden her zaman bir üst mertebeyi istemesi neticesinde doyumsuz davranacağı, bunun sonucunun da ise elem verici bir sonuç elde edeceğini ifade etmiştir. Razi makam, şöhret ve diğer dünyevi isteklerin geçici olduğundan bahsederek; akıllı bir kimsenin yeterlilik hali dışında hevasını kontrol altına alması gerektiği, hiç olmazsa sahip olduğu-alışmış olduğu halleri ile

kendisini sınırlaması ve daha üst bir duruma çıkmak için kendilerini zorlamamaları gerektiğini tavsiye etmiştir.

Makam ve mevkiin sembolü olan doğanın, megaloman tavırları Adler'in *üstünlük kompleksi* kavramı ile ilintilenebilir. Üstünlük kompleksine sahip olan kişiler kendini beğenmişliğe, kibirliliğe ve ben-merkezciliğe eğilimlidirler. Adler'e göre (2019), insanın yaşam üslubu/anlamı ve hedefi noktasında belirlediği üç unsur bulunmaktadır. Bunlar, saldırgan olma, güçlü olma ve üstün (yetkin) olma durumlarıdır (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:46–53). Bu bağlamda üstünlük amacı, her bireyde yaşamın anlamına yönelik bir anlamla ilişkilidir. Üstünlük kompleksine sahip olan doğan da yukarıda yer alan özellikleri ile kendi makamını anlamlandırmış, ancak bu anlamın sadece dünya için geçici bir üstünlük olduğunu fark edememiştir.

Üstünlük kompleksi, makam-mevki düşkünlüğü, kibir gibi tutumlar sergileyen doğan narsistlik tavırlar sergilediği söylenebilir. Narsisizm kavramı, Yunan mitolojisinde sudaki aksini görerek kendisine âşık olan ve ömrünü hiç ulaşamayacağı bu sevgiliyi izleyerek tüketen Narkissos'dan gelmektedir (Budak, 2005:523). Merter (2017) narsisizmi, bir "ilişki krizi" olarak değerlendirmiştir. Ona göre kendi kendini sürekli cilalayan *ego/ben*, bir yandan suyun içerisindeki yansımasına (kendine) ulaşamadığı için nefret eder. Atay'ın (2010) aktarımına göre narsisizmin boyutlarına ilişkin kişilik özellikleri şunlardır;

1. Otorite (Kontrol, liderlik)
2. Teşhircilik (Dışa dönüklük)
3. Sömürücülük (Uyumsuzluk)
4. Hak iddia etme (Açgözlülük, Güç hırsı)
5. Öz Yeterlilik (İddialı tavır, Özgüven)
6. Üstünlük Kompleksi (Narsizm)
7. Kendini Beğenme

Din psikolojisi açısından dindarlık ve narsisizm arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalara bakıldığında, Kocagöz'ün (2019) üniversite öğrencilerinin narsisizm ve dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelediği bir araştırmasında; dindarlık ve narsisizm arasında bir ilişki olup dindarlığın narsisizmi azaltan bir etkisi olduğu tespit edilmiştir. Özel'in (2013) *Kur'an Ekseninde Narsisizm ve Din* adlı çalışmasında

insanın narsizm duygusunun psikolojik yönü ile dinî açıdan baş edebilme yolları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Dindarlık ve narsisizm arasındaki ilişki İslami öğretilerde tevazu, alçakgönüllülük gibi kavramların öğütlenmesi, narsisizmin dindarlık üzerindeki etkisini azaltmıştır. Eserde yer alan hüma ve doğan kuşlarının üstünlük kompleksi, kibir, riya, benmerkezcilik ve megolaman tavırlarla Simurg'a giden yolda bahaneler üretmesi benliklerini aşmada bir engel olarak değerlendirilebilir. Oysa vadileri aşabilmenin tek yolu benliklerini şişiren üstünlük tavırlarından arınmaları ile mümkündür.

Padişah kuşu doğana hüthütün cevabı şu şekildedir: *“Ey geçici sevdaya tutulmuş âşık, sıfattan uzaksın... surete kapılıp kalmışsın. Padişah olarak dünyada Simurg'tan başka kimse yoktur... çünkü eşiti olmayan O'dur, padişah ancak O! Dünya padişahı ateşe benzer. Ondan uzak ol... ondan uzak olmak daha iyi”* (Attar, 2020, b. 961-969).

Hüthüt, doğanın sahip olduğu dünya makamının geçici, asıl makamın ise baki olduğunu ve buna ulaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Dünyadaki makam ve mevkilerin kimi zaman yerlerinin değiştiği ve yok olduğunu hatırlatarak, ortağı olmayan ve değişmeyen yüce makam sahibine talip olmasını ifade etmektedir.

4.3.9. Alaüveyik kuşu

Yalnızca kendini dert edinmiş üveyik kuşu, bülbül gibi denizin sevdası ile yanıp tutuşmaktadır. Rivayete göre de bu kuş, daima su kenarında yaşamasına rağmen suyun tükeneceği korkusuyla çok az su içer ya da hiç içmez ve bu korku ile kendisini heba ettiği bilinmektedir (Ceylan, 2015:49-50). Suya karşı olan tutkusu öyle bir hale gelmiştir ki kendisinden bile bir damla suyu sakınacak hale gelmiştir. Üveyik kuşunun bu tavrı hayatta ihtiraslar uğruna yapılan bilinçsiz fiilleri sembolize eder. Üveyiğin denize olan tutkusunda kendisinden dahi suyu sakınacak halde olması onun cimrilik ve kıskançlık duygularını da taşıdığını gösterdiği söylenebilir. Üveyik kuşunun özrü şöyledir:

Ey kuşlar! Ben kendi kendimle meşgulüm; kendi yaramı onarmaya uğraşıyorum. Deniz kıyısında ne güzel yerim yurdum var. Kimseyi incitmem ben... bir an olsun âlemde benden incinmiş adam yoktur. Dertli dertli, daima tasalı, daima ihtiyaç içinde deniz kıyısında oturur dururum. Su isteğiyle gönlümü kanlara bularım. Suyu kendimden bile esirger, kıskanırım... Suda yüzemem, öyle olduğu halde dudakları kupkuru olarak deniz kıyısında

otururum. Fakat ben ondan bir katrecik su bile içemem. Denizden bir katre suyun eksileceğini düşünürüm. Şimdi ben, denizin derdinden başka bir dert istemiyorum, Simurg'a tahammülüm yok, aman aman (Attar, 2020, b.983-993).

Kur'an-ı Kerimde “*Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır*” (el-Âl-i İmrân 2/14) ayeti, insanda fitri olarak bulunan aile, mal, dünya hayatını sevme duygularının olduğu belirtilmiştir. Ancak dünyada sevgisi ile rızıklandırıldığıımız ve sahip olduğumuz nimetler geçici bir suretle bizimledir. Kontrol altına alınması gereken maddiyat sevgisi ise, mecazi/dünyevi hırstan hakiki/uhrevi hırsa çevrilebilir. Bu ise ancak dünyevi olan imkânların Allah'ın rızası ve ahireti kazanmak için kullanılmasıyla hırsın yönünün olumlu yönde değişmiş olması ile mümkündür (Dölek, 2003:55). Üveyik kuşu da bataklığa olan ihtirasının yerini hakikat arayışına, Sîmurg'a gitmek için kullanırsa bu hırsı olumlu yönde bir değişim ile gerçekleşmiş olur.

Bir müminin Allah'a olan sevgisi, hayattaki bütün sevgilerin üzerinde olup, yücelik, saflık ve ruhsal açıdan sevgilerin en büyüğüdür. İnsan, Allah'a olan sevgisinde samimi olduğu vakit bu sevgi, onun yaşamında kendisini harekete geçiren etkin bir güç olur (Necati, 2017: 77). Kalbini Allah sevgisi ile dolduran bir kişide ise kıskançlık, cimrilik, fani olanı tutkuyla sevme gibi duygulara yer kalmaz ve bunların varlığı artık anlamsız hale gelir.

Din psikolojisi açısından alaüveyik kuşunun mazeretlerinde suya olan tutkusundan ötürü cimrilikte bulunarak suyu kendisinden bile kıskanması, Maslow'un (1996) ihtiyaçlar hiyerarşisinin en alt basamağını oluşturan fizyolojik gereksinimler aşamasındaki maddi ihtiyaçlardan öteye gidememesi ile ilişkilendirilebilir. Adler'e göre (2022) cimrilik yöneliminde bulunan kişi aslında kendini beğenmişlik, aç gözlülük ve bencillik duygularıyla yakından ilişkilidir. Zira cimrilik yalnızca maddi bir biriktirme davranışı olmayıp, bireyi toplumla iletişim kurmasını engelleyerek bireyi yalnız ve paylaşma duygularından yoksun olumsuz bir tutum olarak tarif edilebilir. Alaüveyik kuşunun Simurg'a gitmeme nedeni de paylaşmaktan yoksun olduğu suyu güvence altına almak istemesi olarak yorumlanabilir.

Hüthütün su sevgisi ile benliğini dolduran üveyik kuşuna karşı verdiği bilge cevabı şöyledir:

Ey denizden haberi bile olmayan, deniz timsahlarla, canavarlarla doludur. Deniz bir kararda durmaz. Halden hale girer. Kâh geri çekilir, kâh kıyıya çarpar, coşar, ilerler. Sen de denizden vazgeçmezsen, nihayet seni de boğar! Denizin kendisi bile, gönül huzurunu bulamamış, isteğine erememiştir... sen de ondan gönül huzurunu ele edemezsin! Sen neden ona daldın kaldın da sevgilisine aldırış bile etmedin? (Attar, 2020, b.994-1004)

Hüthüt, üveyik kuşunu suya olan bağlılığı sebebiyle denizdeki tehlikelere karşı uyarılmaktadır. Öyle ki bu denizde timsahlar, canavarlar, gelgitler vardır. Denizin huzursuzluğu dalgalarına yansımıştır. Hüthüt, bu bilinmezlik ve hoyratlık karşısında üveyik kuşunun zarar görmemesi için ona tembihlerde bulunmuştur. Ancak yalnızca surete takılıp kalan üveyik tüm bunlardan bihaberdir. Hüthüt, tıpkı deniz gibi batını bilinmeyen şeylere bağlılık konusunda üveyiği uyararak, onu varlığı aşikâr olan Sîmurg'a davet etmektedir.

4.3.10. Puhu (Baykuş)

Sîmurg'a giden yolda defineleri kendisine sözde ilah edinmiş baykuşun mazereti şöyledir:

Ben öyle bir köşk seçtim ki kendime. Harabelerde doğmuş bir âcizim. Şarapsız harap olup gitmedeyim! Bir toplulukta oturmak, gönlünü, hatırını huzura kavuşturmak isteyen, sarhoş gibi yıkık yerlere gitmeli! Defineye olan aşkım, beni böyle yıkık yerlerde yüz gösterdi... defineye ulaşmak için yıkık yerlere gitmekten başka yol yok! Sîmurg'a olan aşk, masalda başka bir şey değil... çünkü Simurg sevgisi, her delinin harcı olamaz! Ben ercesine ona aşık değilim... şu halde defineye, yıkık yerlere aşık olmam gerek! (Attar, 2020, b.1012-1021)

Baykuş para kazanma hırsı ile yanan, parayı putlaştıran ve para dışında bir şeyi önemsemeyen insanı temsil ettiği söylenebilir. Batı da bilgiçlik ve şansın, Doğu da ise uğursuzluğun sembolü olan baykuşun meskeni viranelerdir. Definelerin de harabelerde gizli olduğu düşüncesi ile baykuşta viranelerde hazineler arar. Baykuşlar genellikle viranelerde yaşadıkları için pek sevilmezler. Şehirlerin dışında, çöllerde yaşadıkları, yuvalarını harabelerde yaptıkları ve geceleri dışarı çıktıkları için kimi

zaman dervişlere benzetirler. Tasavvufta ise bu özellik daha çok nefsi öldürüp, harabeye çevirip orada ruhun hazinesini bulmak olarak da yorumlanmıştır (Attâr, 2018:106).

Dünyevi zenginliğin ve hazinelerin peşinde olan baykuş, Allport'un sosyal karakter tiplerinden istifçi yönelimdeki karakterle örtüştüğü söylenebilir. İstifçi yönelime sahip olan insanlar, dış dünyayı sahip oldukları ve olabilecekleri şeyler olarak görüp, sahip olduklarını koruyarak ve kontrol ederek kendilerini güvende hissederler (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:126). Bu durum bahsi geçen baykuşun kendisini viranelerde define arayarak, güvence altına alması ve dünyevi eşyalara olan sahip olma duygusunu ortaya koymaktadır. Oysa dünyaya sahip olma ve kontrol etme duygusu insanın acziyeti ile örtüşmemektedir. Maslow'un (1943) insan yaşamında temel ihtiyaçlarını sıraladığı ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidi, insanın ne kadar aciz bir varlık olduğunu gözler önüne sermektedir. Zira insan temel ihtiyaçlarını giderme noktasında dahi kimi zaman yetersiz kalabilmektedir. İnsanı güvende hissettiren, dünya kaygısından arındıran manevi destek ise tevekkül kavramıdır. Tevekkül kavramı “kuvvetli varkalma aşkı, şiddetli var olma arzusu, hayatta kalma iştihakı, zahmetsiz bir âlemden ebedi yaşam vaadi ve bu fitri arzunun tatmin edileceği bilgisi, insanın psikolojik olarak rahatlamasını sağlamaktadır” (Baloğlu - Karataş, 2019).

İnsan, hayatının farklı dönemlerinde maddi ve geçici olan eşyalarda tatminsizlik duygusunun ardından sorguladığı anlam arayışı, kişinin tevekkül bilincine sahip olmasıyla kendisi ve çevresindekilerin varoluşlarının bir anlamı olduğunu farketmesi, bu arayışı anlamlı hale getirerek, bireye güven ve rahatlama hissi uyandırmaktadır.

Hüthütün baykuşu uyaran cevabı şöyledir: “*Ey define sevgisiyle sarhoş olan... Defineye, altına âşık olmak, kafirliktir. Altına tapmak küfürdür... Hangi gönül, altın aşkıyla bulanır, bozulursa; o adamın surati kıyamette tebdil edilir*” (Attar, 2020, b.1022-1026).

Hüthüt baykuşu uyararak definenin de altının da bu dünyadaki putlardan biri olduğunu söylemektedir. Hüthüt altın, para, mücevher, mal gibi dünyada kalacak olan ‘fani şeyleri putlaştırma, kalbini onlarla doldurma’ diyerek tembihte bulunur. Kalbin asıl sahibi ile doldurulması gerektiğini söyleyen hüthüt altın, define gibi putlaştırılmış maddelerin kalbe konulmasına şiddetle karşı çıkarak, baykuşu uyarır.

4.3.11. Kuyruk salan

Zaafin sembolü olan kuyruk salan kuşunun bahanesi şöyledir:

*Ben bir şaşkın, bir bunağım. Ne gönüm var, ne kuvvetim, ne diyeceğim bir şey!
Ne kolum var, ne kanadım. Hiçbir şeyim yok. Yüce Sîmurg'a nasıl ulaşabilirim
ki? Bu aciz kuş onun kapısına nasıl erişir, huzuruna çıkabilir? Mademki onun
vuslatına erişemeyeceğim, olmayacak bir ümitle yol alamam. Hatta kapısına
yüz sürsem bile, ya yanarım, ya da yolunda ölürüm, gene vuslatına erişemem.
Ben onun adamı değilim; bari kuyu içinde kendi Yusuf'umu arayayım ben
(Attar, 2020, b. 1035-1042).*

Kuyruk salan kuşunun öne sürdüğü mazerette; bir arayışta bulunmasa bile dışarıya karşı aciz, yorgun ve zayıf olduğunu söyleyerek, inandığı yolda bütün varlığını harcayan ve bu yüzden aciz duruma düşen biri olarak kendisini tanıtmak istemektedir. Ancak Attar, kuyruk salan kuşunu nefsinin olduğundan farklı göstererek rahatlık peşinde koşmanın arkasına saklanan bir riyakâr olarak niteler. Attar'ın kuyruk salan kuşunu, kendisini güçten ve iradeden yoksun olarak tanıtmaması onun zayıf iradeli, özgüven eksikliği yaşayan ve aşağılık kompleksine kapılan bir karakter profili olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Genelde irade, özelde ise dini irade zayıflığından yakınan kuyruk salan kuşunun güçsüzlüğü hem fiziksel hem de manevi açıdan ele alınabilir. Dilemek anlamına gelen *irade* kavramı, harekete geçme gücü ve yeteneği olup fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyici bir unsurdur (Çağrıcı - Hökelekli, 2000, 22/380). Kuyruk salan kendisinde var olan kudretini, eyleme döküp gerçekleştirmediği için iradesinin kesin olmadığı görülmektedir. Ancak zıddı bir hüviyet taşıyan *ihlaslı irade* ise arzulanan ve istenen bir şeyde onu elde etmek için samimi olmaktır (Said, 2017:15–28). Kuyruk salan kuşu burada henüz harekete geçmediği halde zayıflığını bahane ederek Sîmurg'a giden yola ulaşmaktan mahrum kaldığını ifade eder.

Dini irade, kişinin dini istekler ve yasaklar doğrultusunda davranışları düzenleme gücüdür. Dini iradenin gücü, inancın kuvvetliliği ve dini davranışların sıklığı arasında anlamlı bir ilişki vardır. Güçlü bir dini inanca sahip kişilerin iradeleri, onları dini kurallara uygun davranışlarda bulunmaya sevk eder (Peker, 2019:140–141). Din psikolojisinin öncülerinden biri olan William James'in *İnanma İradesi* (1979) adlı eserinde insanın psikolojik bütünlüğü içerisinde imanın kaynağını iradeye bağlamakta

ve insanın, imanı gerçekleştiren bir “irade eden tabiat”a sahip olduğunu ifade eder (Hökelekli, v.dğr., 2014). İradesi zayıf olan bireylerde kontrol yetisine sahip olmak en önemli işlevdir (Özakkaş, 2008:66–67). Tercih edebilme ve yönelebilmeye yetisi olan iradeyi azim ve kararlılık duyguları ile güçlendirdiğimiz zaman ise kişiliğin çok güçlü bir irade yapısı ile bütünleştiğini söylemek mümkündür. Kuyruk salan kuşunun da manevi yolculukta iradesini, niyetini ve ihlasını tam olarak ortaya koyamadığı görülmektedir.

Bandura (1991) tarafından *öz düzenleme* olarak ele alınan irade kavramı, “bireyin kendi davranışlarını gözlemleyip, kendi için oluşturduğu ölçütlerle karşılaştırarak bir yargıda bulunmasını ve gerektiğinde davranışlarını ölçütlerine uygun hale getirmek üzere değiştirmesi” olarak ele alır (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:212). Kısacası öz düzenleme davranışların ve hareketlerin gözden geçirilerek değerlendirilmesi, yönlendirilmesi ve kontrol edilmesi olarak irade kavramıyla örtüştüğü söylenebilir.

Din, insanlara *öz denetim* kazandıran ve günlük yaşantılarını kolaylaştıran yegâne unsurlardan biridir. Geyer ve Baumeister (2013) tarafından ele alınan irade kavramı, öz denetim ve öz düzenleme başlıklarını kapsayarak, insanın dini yaşayışını şekillendiren, aynı zamanda ahlaki kurallara ve toplumsal normlara uyum sağlamasını doğrudan etkileyen bir unsur olarak değerlendirmektedir. Dindar kişiliği inşa ederken kazanılan alışkanlıklar aynı zamanda iradenin kullanımında da bir kolaylık sağlamaktadır. Öyle ki din müntesiplerine ve toplumsal düzene özdenetim kazandırarak yaşantıyı kolaylaştırır (Kılıçoğlu, 2021). Bu bağlamda din bireylere duygu, düşünce, davranış ve dürtü kontrolü sağlayarak irade kazanımı sağlamaktadır. Öz düzenleme/öz denetim gibi farklı şekillerde isimlendirilen irade kavramı, temelde bireyi yaşama bağlı kılarak, bireylerin amaçlarından beslenir ve bu sayede kendini gerçekleştiren birey, psikolojik iyi oluşu ve motivasyonu artarak iradesini güçlendirir.

Kuyruk salan kuşunun bir diğer özelliği ise hüthütün onu *riyakâr* olarak nitelemesiyle bu özelliğinin Allport’un (2005) dış güdümlü dindarlar kategorisinde değerlendirilebilir. Bu dindarlık tarzı “riyakâr bir dindarlık formu” olarak ele alınabilir. Zira burada kuyruk salan kuşunun iradesinin samimiyet ile davranışa dönüşmesi gereken noktada bir eksiklik söz konusudur.

Kuyruk salan kuşunun zayıf iradeli, özgüven eksikliği ve aşağılık kompleksi gibi vasıflarla kendini tanıtmaması Adler’in aşağılık kompleksi kavramı ile açıklanabilir.

Alfred Adler'e (2019) göre aşağılık kompleksi, "insanın yeterince uyum sağlayamadığı ya da üstesinden gelecek donanımına sahip olamadığı bir zorluk karşısında kendini gösterir ve karşılaşılan güçlüğü üstesinden gelinemeyeceği inancıyla kendini aşikâr eden bir durum" olarak tanımlanmaktadır. Adler'in öncüsü olduğu bireysel psikoloji açısından "başarı, kazanma isteği, yaşamın görevlerini yerine getirme, nihai üstünlük hedeflerine ulaşma gibi eğilimler ile öfke, suçluluk, çaresizlik, yetersizlik ve güvensizlik gibi duygular, aşağılık hissinin açığa çıktığı çeşitli psikolojik yansımalar" olarak nitelendirilir (Uygur, 2015:52-53). Buna göre zayıflığının, acizyetinin farkında olan birey, güçsüz ve yardıma muhtaç halde hissederken kendisini sorgulamaya ve iradesini güçlendirmeye çalışarak, zorlukların üstesinden gelebilmek için Allah'a yönelir, tövbe eder ve anlam, güven duygusu sağladığı inancından güç ister.

Sîmurg'a gitmeyi zayıflığı dolayısıyla reddeden kuyruk salan kuşuna hüthütün cevabı şöyledir: *"Ey şuhlukla kendini düşkün gösteren... Sen baştan ayağa riyadan ibaretsin... Yola ayak bas, ağzını açma... devlete ulaşmaya bak. Hatta seni bu yolda yaksalar bile tahammül et, yan!"* (Attar, 2020, b.1045-1047).

İnsanın Allah'ı aramayı reddedişini simgeleyen kuyruk salan kuşunu riyakâr olarak nitelendiren hüthüt, mazeretlerini bahane etmemesini söyleyerek onun hakikat yoluna koyulmasını tembih eder.

Attar'ın hüthütün dilinden anlattığı ders niteliğindeki cevapları, aslında her bir kuşun belki farkında olmadan kendilerine gizli putlar edinmiş birer insan profilini taşıdığı kanaatini uyandırmaktadır. Bu konuda hüthüt metaforu, kuşlara yönlendirici/yol gösterici, manevi rehberlik edici, uyarıcı ve sorular karşısında tatmin ediciliği ile aktif bir şekilde danışmanlık fonksiyonunu yerine getirdiği söylenebilir.

4.3.12. Sîmurg

Edebi metinlerde *Ankâ*, *Sîmurg* ya da *Zümürdüankâ* olarak bilinen bu kuş, tasavvufta ve tasavvufi Türk edebiyatında Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr gibi diğer eserlerde olarak vahdeti vücûd düşüncesi içerisinde adem-i mutlak'ın bir sembolüdür (Ceylan, 2015:33). Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinde Sîmurg sembolü kendisine ulaşmak uğruna yola revan olanların kendilerine seçmek istedikleri bir padişahdır. Ancak Simurg burada yalnızca bir padişah değil, Hakk'ın da sembolüdür.

“Sî” Farsça ’da *otuz*, “murg” ise *kuş* demektir. Sîmurg “otuz kuş” anlamına gelen bir tamlamadır (Attâr, 2014). Attar’a göre Sîmurg’u oluşturan kelimelerin ve kuşların, çokluğu ya da azlığı mesele değildir. Burada kuşların bizzat kendi mahiyetlerini, aslında kendilerine şah damarından daha yakın olan Sîmurg’u uzaklarda ararlar. Ancak Sîmurg’u buldukları yer, kendi benliklerinden sıyrıldıkları ve Sîmurg’un ışığına kendilerini feda ettikleri yerdir. Mantuku’t-Tayr’da Sîmurg’a olan yolculuk aslında kuşların içsel yolculuğunu yansıtmaktadır. Attar, Sîmurg’un ilk ortaya çıkışını şöyle dile getirmektedir:

Sîmurg’un şaşılacak ilk işi şudur: Bir gece yarısı Çin ülkelerinde göründü. O ülkeye kanadından bir tüy düştü; bütün şehirler birbirine değdi... Herkes o bir tüyden başka çeşit bir nakış, bir resim elde etti. O nakışlardan birini gören, bir çeşit iş tuttu, bir çeşit işe girişti. ... Bütün bu eserler, onun parlaklığından meydana geldi... bütün bu ışıklar kanadının bir tek tüyündeki nakıştan zuhur etti (Attar, 2020, b.740-746).

Attar’ın alemdeki ışıkları Simurg’un bir kanadının tezahürü ile açıklaması vahdet-i vücud anlayışını yansıtmaktadır. Alemdeki her varlık, O’nun varlığının bir tecellisidir. Bu çoklukta bir’e varma düşüncesi ile eşleşmektedir. Alemdeki her şey bir aynanın yansımasıdır. Âlem yani vücûd, Hakk’ın birer tecellisi ve tezahürüdür. Küçük âlem olan insan (âlem-i sağır) ise, büyük âlemin (âlem-i kebir) bir numunesidir (Darıcı, 2014:55). Eserde Simurg söylemi, vahdet-i vücûd düşüncesini temsil eden bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca *Allah’ın zuhur ve taayyününü* temsil eden Sîmurg kavramı, bu yönüyle hem kesreti hem de vahdeti temsil eden bir anlam taşımaktadır.

Attar, türlü imtihanlar ve zorluklarla vadileri geçmeyi başaran otuz kuşun yol sonunda gördükleri Sîmurg’u ise şöyle anlatmıştır:

...Sîmurg’a bakınca gördüler ki, Sîmurg o otuz kuştan ibaret. Bunda şüphe yok! Başları döndü şaşırıp kaldılar; ne olduklarını bir türlü anlayamadılar. Kendilerini Sîmurg olarak gördüler. Esasen sen Sîmurg’sun, Sîmurg senden ibarettir. Kuşlar Sîmurg’a bakınca orada ancak kendilerini gördüler. Kendilerine bakınca da Sîmurg’u gördüler! Bir anda Sîmurg’a da baktılar, kendilerine de. Bu sefer her iki bakışta da gördükleri, eksiksiz artıksız bir Sîmurg’dan ibaretti! (Attar, 2020, b.4551-4557)

Eser, vahdeti vücut anlayışını alegorik bir biçimde işleyerek, vasfının başı ve sonu belli olmayan tek hakiki varlığın Allah'a ait oluşu da yine Simurg metaforuyla verilir (Darıcı, 2014). Attar'ın eserde yer alan vahdet-i vücûd anlayışı şu şekilde değerlendirilmiştir: “Var olan sadece vücud-u mutlaktır. İnsanın kâinatta varlık halinde gördükleri vücûd-ı mutlakın bir ayna hükmünde olan âdem-i mutlakla karşılaşmasından doğan çeşitli görünüşlerden ibarettir. Allah çeşitli şekillerde tecelli ettiği için bütün eşya ve yaratıklar bir varlığa sahip gibi görünür. Aslında bu görünen şeylerin gerçek varlığı yoktur” (Gül, 2020).

Vahdeti Vücut kısaca “bir/tek bilmek, Allah'tan başka varlık olmadığını idrak ve şuuru ermek” demek olan, “*Sadece Allah vardır; O'nun dışında bir varlık yoktur*” ilkesine dayanan bir tevhid anlayışıdır. Bu anlayışa sahip olan kişi; yegâne varlığın bir tane olduğunu, bunun da yalnızca Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığının olmadığını bilir. Ancak o, bu bilgiye nazar/istidlâl/akıl yürütme/felsefe yoluyla değil de manevi tecrübe müşahade yoluyla/yaşayarak ulaşır (Ögke, 2016). İbn Arabî'nin varlık anlayışında varlık bir tek hakikatten ibarettir. O da Allah'ın vücûdudur. Varlıkta görülen çokluk ve çeşitlilik, dış duyuların meydana getirdiği zahiri bir olgudur (Yılmaz, 2017:289). Eserde de vahdet-i vücûd düşüncesi, insanın ruhun kaynağına doğru yol alışı çeşitli sembolik biçimlerle anlatılmıştır.

Dini kavramların, olayların ve nesnelerin zihinde canlandırılması olarak tanımlanan *dini tasavvur* kavramı içerisinde *Tanrı tasavvuru* yer almaktadır (Peker, 2019). Buna bağlı olarak din psikolojisi açısından eserde yer alan Simurg metaforu insan-Tanrı ilişkisi bağlamında ele alınabilir. Tanrı tasavvuru, bireyin Tanrı'yı duygusal anlamda tecrübe etmesidir. Gelişimsel olarak bakıldığında her bireyin Tanrı tasavvuru algısı içerisinde bulunduğu dinin sunduğu Tanrı düşüncesi etrafında şekillenerek yaşamın ilk evresi bebeklikten yaşlılığa kadar devam eden kişiye özgü bir tasavvur biçimidir. Olumlu bir Tanrı tasavvuru birey için bir baş etme stratejisi ve psikolojik anlamda iyi oluş haline olumlu katkı sağlamaktadır (Seyhan, 2014). Mantıku't-Tayr'da yer alan Simurg metaforu kuşların yolculuk boyu ulaşmak istedikleri yegâne amaç olarak ele alınmaktadır. Simurg bir padişah olarak yer alsa da ikincil olarak Hakk'ın tecellisini simgeleyen bir unsurdur. Kuşların Simurg'a olan dini inanç ve dini duyguları yolculuk boyunca şekillenerek bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduğunu söylemek mümkündür.

Jung (2002) insan-Tanrı ilişkisini daha tecrübi bir boyutta ele alarak bireyin kaçınılmaz olarak bilinçdışından gelen tecrübi bir Tanrı imgesi olarak ele almıştır. Eserde yer alan kuşlar Simurg'u arayışlarını tecrübi ve hissi olarak her vadiye farklı boyutlarda deneyimlemişlerdir. Kuşların Simurg ile karşılaşmaları dini tecrübe ve dini duyguların en yoğun yaşandığı yerdir. *“Güneşe benzeyen bu yer, bir aynadır. Kim gelir, bakarsa, orada kendisini görür. Kendisi candan, tenden ibarettir; orada canını, tenini seyrederek!”* (Attar, 2020, b.4564-4565). Kuşların yolculuk sonunda Simurg yerine kendilerini bulmaları artık fena makamında kendini gerçekleştirerek bir insan-ı kâmil profili çizmektedir. Maslow'a göre (1996) kendini gerçekleştirmiş bireyler “Tanrı yolunda yürüyen insanlar”dır. Çünkü kendini gerçekleştirmiş bireyler erdemli insanlardır.

Frankl'a göre (1985) insanın tabiatı gereği bilinçdışı yoluyla bağlandığı ve içselleştirdiği Tanrı imgesi Bilinçdışı Tanrı'dır. Buna göre insan, nihai anlam arayışı sonucunda nihai varoluş denen Tanrı'ya ulaşmış olarak, yaşamın nihai anlamını bulmaktadır. Mantıku't-Tayr'da da kuşların Simurg'a olan yolculukları yaşamlarındaki nihai anlama ulaşmış olmak istemelerinden ötürü olduğunu söyleyebiliriz. İnsan- Tanrı ilişkisi bağlamında Frankl gibi anlam merkezli yaklaşan May'e göre ise dini ve mistik unsurlar insanın anlam arayışına öncülük ederek varoluşunu anlamlandırmasına yardımcı olur (Sağlam Demirkan, 2020). Hakk'ı arayış yolculuğunda türlü imtihanlara, sıkıntılarla karşılaşan kuşlar için Simurg, varoluşlarına anlamlandırarak yegâne amaçtır. Vahdet-i vücud düşüncesini sembolize eden Simurg imgesi, varlıkta görülen sayının çokluktan ziyade birlik düşüncesini taşıması ile insanın anlam arayışında ortaya çıkan ikiemlere ışık tutan bir nitelikte olduğu söylenebilir.

4.4. Mantıku't-Tayr'da Yedi Vadi

Kâinat, kişinin farkındalığını arttıran ve nihai benliğe ulaşma yolundaki insanın elinden tutan bir yardımcıdır (Sayar, 2018:22). Attar'ın eserinde yer verdiği yedi vadi metaforu aynı zamanda tasavvufi yolun makamlarıdır. Âlemin birer numunesi olan bu vadilerde hakikat arayıcısının beraber yol alacağı ve bütünleşeceği bir şeydir. Attar, eserde yer alan bu makamları tasavvufta müridin seyr ü sülük sürecinde aşması gereken “istek, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenâ” vadilerinin bireyin, nefsi emmâre olarak başladığı yolculuğunu, sonunda içindeki öze ulaşmış, “kâmil insan” sembolü ile karşımıza çıkarmaktadır.

Attar, kendi mistik yolculuğundaki merhaleleri birtakım semboller ile dile getirerek vadi üzerinden açıklamıştır. Tasavvuf öğretilerinde de bu merhaleler birer birer aşıldıktan sonra, “hakikat”i arayan, peygamberin rehberliğinde bütün şevklerin bittiği yere, kendi “ben”in kaynağına giden yolu bulur. Ancak “ben”in kaynağı ile yaşadığı vuslat bir son değildir. “Ben” Allah’a olan yolculuğunu tamamlayınca bu kez O’nda yolculuk başlayacaktır. İşte bu hâl mutasavvıfların bekâ dediği hâldir (akt. Kara, 2019). Eserde de kuşlar bu vadileri sırasıyla aştıktan sonra en son bekâ/fenâ vadisine gidebilmiştir.

Eserde kuşların yolculuğu üzerinden tasavvuf ehlinin de tarikattaki yolunun pek kolay olmadığı, çeşitli aşamalardan geçmesi gerektiği ve sabırlı olması gerektiği vurgulanmıştır. Yine eserde sufileri sembolize eden kuşlar, bu vadilerde insanın iç alemine doğru çıktığı yolculukta benlikten hiçliğe ve hiçlikten Mutlak’a giderken izlediği yolu anlatmaktadır (Darıcı, 2014). Bu yol beraberinde nice imtihanları, sıkıntıları barındırır. Attar’ın yol sembolizmi esasen *kendinden geçme* ile aşılır. Eserinde ise yolun sembolize edilme şekli şu şekildedir: “Öndeki yolu kısa sanma... nice denizler var, nice karalar! Bu yola varmak için aslan gibi bir er gerek çünkü yol uzak. Deniz de derin mi derin!” (Attar, 2020, b. 730-731).

Eserin birçok adının bulunduğu bilinmektedir. Bunlardan biri *Mantikû’t-Tayr* bir diğeri ise *Makâmâtî’t-Tuyur*’dur. Eser her ne kadar birinci adı ile bilinse de ikinci adı daha manidardır. Zira Allah’a doğru manevi yolculukta elde edilen manevi makam ve mertebelere işaret etmektedir. Eserin ana konusu da insanın ruhen ve manen kendisini basamak basamak geliştirerek manevi kemâle tam anlamıyla ermesi ve sonunda Allah’ın varlığı içinde kendi varlığını eriterek yok etmesi meselesidir (Attâr, 2020). Attar’ın eserinde yer verdiği nefis mertebeleri ve makamlar olarak değerlendirilebilir.

Mutasavvıfların çoğuna göre de bir bedende sadece bir tek nefis bulunur. Bu nefsin birbirinden farklı sıfatları bulunur: kötülüğü emretme (*emmâre*), kötülüğü kınama (*levvâme*), itminana erme (*mutmainne*), razı olma (*râziye*), razı olunma (*marziyye*) gibi. Nefsin birçok sıfat, özellik, fiil, hal, tezahür ve tavırları mevcuttur. Bu sebeple bir nefis pek çok renge girebilir, farklı görüntüler verebilir. İnsanların nefislerindeki farklılık bedenlerindeki farklılıktan, nefisteki yetenekler de bedensel ve zihinsel yeteneklerden çok daha fazladır (Uludağ, 2006). Ferîdüddîn Attâr’ın *Mantikû’t-Tayr* adlı eserinde farklı insan karakterlerini, farklı özelliklere sahip kuş türlerinde, nefis

mertebelerini ise nefsin farklı tezahürlerini tasvir eden vadiler metaforu üzerinden anlatmaktadır.

Eserde yer alan yolculuk, vadi, Kafdağı, hüthüt, Sîmurg, ayna, dönüşüm gibi metaforların bulunması anlam bakımından bireyin kendini gerçekleştirebilmesi ve manevi anlamda içsel yolculuğunu tamamlayabilmesi için birer basamak hüviyeti taşıdığı söylenebilir.

Feridüddin Attar vadi metaforunu esere konu olan yolculuk süreciyle beraber değerlendirmektedir. Zira eserde yedi vadi metaforu yolculuğun seyri, mahiyeti ve zorlukları açısından birbiririyle iç içe geçmiş durumdadır. Bireyin gelişimini dönemler halinde inceleyen Erikson'a göre (1963) insan yaşamının her döneminde aşılması gereken bazı psikososyal sorunlar ve gelişimsel kriz durumları bulunmaktadır. Bu krizlerin aşılması bireyi bir sonraki basamağa uyum sağlaması açısından önemli görülmektedir. Eserde yer alan yedi vadinin her aşaması kuşların gelişimlerini engelleyen unsurları çözümlyerek bir sonraki aşamaya hazır hale getirme görevini üstlenmektedir.

Rogers'a göre (1961) kendini gerçekleştirme eğilimi, bireyin kendi kapasitesi yönünde gelişmesi ve bunu sürdürmesi gerektiren aktif bir süreç olarak tanımlanır. Ayrıca bireyin içsel potansiyelini gerçekleştirme eğilimi hem gerilim azaltan hem de arttıran davranışları içermektedir. Bu durum Attar'ın tıpkı vadi metaforunda ye verdiği çeşitli engellenmelere ve sıkıntılara göğüs germeye çalışan salikin durumunu anlatır. Birey bir taraftan açlık, susuzluk, haz gibi ihtiyaçlarını gidermek için dürtüleri nedeniyle oluşan gerilimi azaltmaya çalışırken, bir taraftan merak, yaratıcılık, keşfetme, kendini bulma gibi öğrenme deneyimlerine maruz kalma isteği gibi gerilim arttıran davranışlarda sergiler (Ewen, 2003).

Hümanist psikoloji tarafından kendini gerçekleştirmek için kişilik bütünleşmesi esas olarak kabul edilmişse de, din psikolojisi açısından kişilik bütünleşmesi iman ibadet ve ahlaki yaşamın içinde hedeflenen bir noktadır (Göcen - Konar, 2014). Frankl (2018) bireyin kendini gerçekleştirme potansiyelini anlam merkezli bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre "anlam istemi" sadece kişi tarafından keşfedilebilir ve böyle oluşmasıyla da eşsiz, biricik, özel bir anlam taşır (Frankl, 2018). Bu şekilde kazanılan anlam istemi, bireyi doyuran bir nitelik kazandırmaktadır.

Frankl (2018) insanın acılar karşısında kaçmaktan ziyade bir tavır geliştirerek acılar karşısında bir anlam bulmayı önermektedir. Ona göre umutsuz yahut trajik bir durum insanın kendi zor durumunu başarıya dönüştürerek eşsiz potansiyelini ortaya koyması açısından önemli bir fırsat olarak değerlendirmektedir. Bu durum tıpkı vadi metaforunda yaşanan çeşitli zorluklar, engellemeler ve sıkıntılar karşısında bireyin içsel potansiyelini keşfetmesi, kendini aşması ve bir anlam kaynağı bulma noktasında bir imkân olarak değerlendirilebilir.

Tasavvufi açıdan bakılacak olursa, kadim öğretilerde olduğu gibi tasavvufta da yaşam bir yolculuk sembolü olarak tasvir edilir. Yolculuğun temel gayesi bireyin içsel çatışmalarından arınarak hakiki benliğini keşfetme sürecine dahil olmasıdır. “Gerçek benlik, üzerine Allah’ın ışığının düştüğü; hırs, tamahkarlık ve dünyevi tutkuların arınmış bir benlik” bilincidir (Sayar, 2018, 16). Nihai anlama ulaşmaya çalışan birey, zorlu vadileri aşarak kendini gerçekleştirmeye ve benlik bilincine ulaşmaya çalışır.

4.4.1. Talep (İstek) Vadisi

Talep vadisi, dünyadan uzaklaşarak zühde erişme ve onun gerektirdiği mücadelelerin verildiği ilk merhaledir. Attar’ın eserinde talep vadisinin özellikleri şöyle anlatılmaktadır (Attar, 2020, b. 3525-3529):

İstek vadisine girdin mi, her an önüne yüzlerce zahmet gelir. Her solukta bu vadide yüzlerce belaya uğrarsın. Göklerin dudusu bile burada sinekleşir. Burada yıllarca çalıp çabalaman gerek. Çünkü haller, burada halden hale döner. İnsan burada halden hale girer! Burada malı atman, mülkten arınman gerek! Bu yolda kanlara bulanman, her şeyden sıyrılıp çıkman lazım! (Attar, 2020, b. 3525-3529)

Talep vadisi salikin varoluşsal yolculuğunun ilk kademesidir. Burada birçok zorluk, sıkıntı, keder, üzüntü insanı takip eder. Burada insanı hedeflerinden caydırmaya çalışacak birçok durumla karşılaşır. Çünkü bu vadide her can kuşunun isteyebileceği şeyler mevcuttur. Kişi, her şeye sahip olmanın verdiği rehavete kapılır ise bu vadiyi geçemez ve burada kaybolur. Attar salikin kendisini sahip olduğu her şeyden arındırması gerektiğini şöyle aktarmıştır: “Elinde hiçbir şey kalmayınca, gönlünü de bütün varlıktan arıtmak gerek” (Attar, 2020, b. 3530). Bu arındırma süreci hem maddi hem manevi bir süreçtir. Kişi mal ve mülk sevgisinden arındırdığı gibi, gönlünü de bunların sevgisinden ve kibir, riya, cimrilik, kötü ahlak gibi kötü hasletlerden de

arındırmalıdır. Bu sebeple bu vadiide çok sıkı bir nefis iradesi gerekmektedir. Kişi burada varlık alemine geliş amacını idrak ederek, sahip olduğu her şeyden vazgeçip kendini asıl maksuda doğru yöneltir. Hakikati arayış serüveninin ilk aşaması olan bu devrede, insan beden ve dünya zindanından kurtulmak için çabalar. Bu çabalama da ilk olarak talep etmek ile başlar.

“Mantıku’t Tayr’da vadilerin ilki ‘talep vadisi’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu başlangıç, keşf ve ilhamdan önce, akletmeye, düşünmeye, sorgulamaya ve talep etmeye verdiği önemi göstermektedir. Çünkü aşka vasıl olmak için evvela bilmeye yönelik arzunun önde olması gerekir. Esasında bu vadiye talip olmak hem Hakikat yolculuğuna ait sezginin başlangıcı hem de yolculukta sebat haline şüphe ile bakılması gereken bir evredir” (Erbay, 2020). Nitekim talip olunmayan bir hakikatin kıymeti ancak ona giden yolları aşmakla bilinebilir. Bu bağlamda eser, kuşların ilk talebinin de kendi varoluşlarını anlamlandıracak ve onlara yol gösterecek bir kılavuzu talep etmeleri ile başlamaktadır.

Talep vadisi yolculuğunda ilerleyebilmek için kişinin ilk olarak çok sabırlı olması gerekir. Zira burası zühde ulaşmak için dünyadan uzaklaşma ve onun gerektirdiği zorlu mücadelelerle baş edebilmenin ilk vadisidir. Kişi sabretmesi karşılığında yolundan şaşmaz. Ancak dünyevi şeylere takılı kalması sonucu yolundan meylederse özden uzaklaşır. Bu uzaklaşma onu nefsi emarenin kölesi yapar. Nefsi emmâre kişiyi hakikatten, özden alıkoyar ve kötülükleri işlemeye tahrikte bulunan en aşağı durumdaki nefis mertebesidir. Bu mertebedeki kişi henüz kendini gerçekleştirememiş, geçici zevklerin, anlık mutlulukların peşinden koşan ve kendi üzerindeki hakimiyetini kaybeden kimsedir (Şirin, 2005:193–194). Bu makamda nefsi emmâre, sultan ve hâkim konumundadır. Nefs-i emmâre mertebesinde bulunan salık, iyilik işlemez, kötü hasletlerden kaçınmaz, ancak kötülüğün meydana gelmesinden ötürü pişmanlık duyar. Fakat bu nedâmet duygusu, davranışlarını etkilemez. Bu sıfatla kendini özdeşleştiren nefis hevâsına fazla düşkündür (Yılmaz, 2017:235). Modern Batı psikolojisinin insan tasavvuru, nefis-i emmâre üzerine inşa edilmiş bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu anlayış insanın şehvi yönünün tatmin edilmesi ve özgür bir şekilde yaşaması sonucu daha mutlu olacağı inancı eksik ve yanlış bir yanılgıdan ibarettir (Merter, 2017:73). İnsanın anlam arayışı yolculuğunda şehvani arzular, özgürlük ve hazzın yeri geçici olup, kişinin sonraki süreçte tatminsizlik duyguları ile baş etmesine neden olmaktadır.

Nefsi emmâre Kur'an'da bulunan “*Rabbimin esirgediği dışında muhakkak ki nefis kötülüğü emreder*” (el- Yusuf 12/53) ayeti de nefsin bu makamına işaret eder. Nefs, tıpkı talep vadisinde olduğu gibi birçok dünyevi ve duyuşal yaşantı, zevk, istek (şehvet), öfke (gazab) yetilerinin tatmin arayışının olduğu bir yerdir (Ayten - Düzgüner, 2017:59). Bu makam aynı zamanda bir arayış (taleb) makamıdır. Tasavvufta bu makamda salikin seyri, *seyr-i ilallah*'tır. Seyr-i illallah, salikin Allah'a doğru yolculuk yapmaya başladığı ilk mertebedir. Bu mertebeyi bazı sûfiler, “birlik yüzünden çokluk perdesini kaldırmak” olarak tarif ederler. Bu mertebede salik çeşitler şüpheler, gelgitler içinde olmasına rağmen Hakk'a yönelir (Bâlî Efendi, 2017, 119).

Nefs-i emmâre, kendiliğın gerçekleştirilmesi yolculuğunda “bireyi yolundan döndürmeye çalışan, vicdanın sesini bastırmaya gayret eden iç ses” olarak ifade edilir (Tokur, 2014, 156). Bu sebeple dini ve ahlaki değer ve kurallara uyma, yasaklara bağlı kalma konusunda ciddi bir niyet ve irade gücü bu aşamada devreye girer. Mutasavvıflara göre nefsi emmâre de bu zorlu süreci aşabilmenin ilk basamağı tövbedir. Tasavvufta tövbe, kişinin kötü işleri terk ederek Allah'a dönmesini ifade eder (Çakmaklıoğlu, 2006:325). Kişi tövbe ile nefsanî çıkarlardan Allah'ın rızasına döner. Sâlik “la” diyerek sahip olduklarını rıza yoluna feda eder.

Attar, talep vadisinde salikin ruhi yaşantısındaki değişiklikleri Şu şekilde aktarmaktadır (Attar, 2020, b.3527): “*Burada yıllarca çalıp çabalaman gerek. Çünkü haller, burada halden hale döner. İnsan burada halden hale girer!*” Din psikolojisi açıdan talep vadisinde salikin yaşadığı ruhi değişimler, dinin etki boyutuna ve dini yaşantının unsurları arasında yer alan dini duyguya tekabül ettiği söylenebilir. Yukarıda geçen “...haller, burada halden hale döner” cümlesinde kullanılan hâl kavramı, salikin ilahi bir gücün varlığından kaynaklanan düşünce, tasavvur ve davranışların kendisinde uyandırdığı duygusuna eşlik eder. Bu duygu, saliki ilahi varlıkla temasa getirir ve ona yöneltir. Tasavvufta haller Allah tarafından verilen bir kasıt, gayeret ve amel olmaksızın kalbe gelen mana olarak tanımlanmaktadır. Gelen kalbi hal, sevinç, hüzün, bast (kalp huzuru), kabz (kalp tutukluğu ve daralması), Şevk, manevi çekim, heybet (ilahi ürperti) yahut heyecan gibi durumlar olabilir (Kuşeyrî, 2009:113).

Hal kavramı, kişiden kişiye farklılık gösterir. Salik, Hakk'a doğru giden yolda mertebe ve makamları bilgisi ile değil hâli ile geçmektedir. Bununla beraber salikin başlangıçtaki durumu, derecesinin de farklı olması dini duygunun kategorilendirilmesi

noktasında farklılık arz eder. Burada inancın kuvvetliliği ve yaşanması, dini uygulama ve tecrübe farklılıkları, bireyin düşüncelerinde, çeşitli hal ve hareketlerinde Allah’la ilişkide olduğunu hissetme durumları vs. bu çeşitliliği doğurmaktadır. Öyle ki mistik, vecd haliyle, Allah’la bir olma duygusunu yaşayarak kendinden geçerken, dine inanan başka bir şahıs, korku ve ürperme duygusunu aşamaz (Peker, 2019:112).

Talep vadisi, kuşların varoluşlarını aramaya ve anlamlandırmaya başladıkları ilk merhaledir. Viktor Frankl’a göre (2018) bu arayış yolculuğu kişinin hayatında bir anlam bulmasıyla değer kazanır. Çünkü insan yaşam boyu devam eden bir anlam arayışı yolculuğu içerisinde. Birey hayatını anlamlandırma sürecinde, varoluşsal bir boşluğun olduğunu fark ederek bir anlam bulmayı talep eder. Fakat anlam yalnızca bireyin içinde yaşadığı dünya ile alakalı değildir. İnsan anlamların ötesi bir “*nihai anlam*”a ihtiyaç duyar. Bu arayış sonunda da “nihai varoluş”u (Allah’ı) bulur (Köse - Ayten, 2019:70).

Attâr, talep vadisinde insanların ihtiyaçlarını vadilerin ilk basamağında ele almaktadır. Talep vadisindeki kişinin istekleri, ihtiyaçları doğrultusundadır. Eğer kişi mal, makam, şöhret arzusunda ise bu sıfatları talep eder. Ancak hakikat ve aşk arzusunda ise Allah’a ulaşmayı diler. Bu nedenle neye ihtiyacı varsa ona odaklanır ve onu arar (Summermatter, 2016). Bu sebeple talep vadisi, salikin ihtiyaçlarını ve amaçlarını belirlediği ilk basamaktır.

Nefs, insanın zevk alma, hazlara tabi olma ve tatmin olma arzularının kaynağıdır. İnsan, “gerçekleştirilmesini isteyip de süperegö (toplum norm ve kuralları) baskısı nedeniyle gerçekleştiremediği isteklerini şuur altına iter. Ancak kendisini gerçekleştirebilmek için şuur daima zorladığı istek ve arzular, tasavvufta nefis-i emmârenin özelliklerini yansıtmaktadır” (Peker, 2019, 187). Freud’un kişiliği oluşturan unsurlar arasında yer verdiği üç unsur; id zevk prensibine, süperegö toplum değerlerine, ego ise id ve süperegö arasında uzlaştırıcı bir tavır takınmaktadır (Köse, 2019:33–35). İd nefsi, ego akli, süperegö ise kalp-vicdan ve ahlakı sembolize etmektedir. Buna göre Freud’un arzu ve istekler odağı olan id kavramının, nefis-i emmâre ile benzerlik gösterdiği söylenebilir. Zira ikisinde de insanın gerçekleştirmek istediği iç güdüleri, arzu ve istekleri ön plandadır.

Kuşat’ın (2002) Abraham Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi teorisi ve İslam tasavvufundaki nefis mertebeleri arasındaki ilişkiyi incelediği bir çalışmada,

bireyin en alt basamaktaki fizyolojik ihtiyaçlarının nefs-i emmâre mertebesi ile arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamıştır: Bu basamakta bireyi güdüleyen en temel gereksinim fizyolojik ve fiziksel ihtiyaçlardır. Böyle bir gereksinim içerisinde olan birey başka bir şeyi düşünemez. Sevgi, aşk, sorumluluk gibi ruhi gereksinimler onun ilgi alanının dışındadır. Bu özelliklere sahip bireylerin oluşturduğu toplumda din bu gibi ihtiyaçların giderileceği bir fonksiyonda algılanır. Bu ihtiyaçların etkisinde oluşan din ise anca ilkel topluluklardaki gibi günlük ihtiyaçların giderilmesi için kullanılan bir enstrüman şeklinde kalır. Fizyolojik ihtiyaçların öne çıktığı bu mertebede maneviyata olan yönelim oldukça zordur. Ancak maddi eğilimlere yönelik isteklerin ötelenerek ulvi duyguların öne çıkarılması kişiyi en aşağı bulunan mertebeden bir üst mertebeye çıkararak nefs-i levvâme mertebesine ulaştırır.

4.4.2. Aşk Vadisi

Talep vadisinden sonra geçilmesi gereken geçitlerden biri de aşk vadisidir. Bu vadi özünde farkında olmak, tövbe etmek ve aşk ile yanmanın vadisidir. Kalb-i selim olmayı talep eden kişi, aşk vadisinde muhabbetin tohumlarını gönlüne nedamet duygusu ile ekerek aşkla yanmaya talip olur. Aşk vadisi Attar'ın diliyle şöyle aktarılır:

Bundan sonra aşk vadisi görünür. Oraya varan ateşlere gark olur. Âşık, daima yanar, yakılır, erir. Yine ansızın kendi makamına varmayı diler. Burada aşk ateştir, akılsa dumana benzer aşk geldi mi, akıl derhal kaçıp gider. Aşka iş eri gerek. Her şeyden hür adam gerek! Bu yolda yüz binlerce defa diri bir gönül gerek ki, bir solukta yüzlerce can feda etsin! (Attar, 2020, b. 3626-3645)

İmam Gazzâli'ye göre (2014:194) nefis riyazeti için; kalbin *marifetullah* denilen Allah bilgisi, *muhabbetullah* denilen Allah sevgisi ile meşgul olunması ve O'na sığınılması ile mümkündür. Aşk vadisindeki salikin de kalbinden dünyevi arzularını çıkararak, Allah'tan başka bir şeyle kalbin doldurulmaması gerekir.

Bu makamda salik, gönlünde arzuladığı dünyevi maddeleri kalbinden söküp atar ve gerçek aşk ile gönlünü doldurarak yanmaya başlar. Böylece kişi eşref-i mahluk olduğu gerçek makamına özlem duyar ve oraya varmak için çabalar. Bu vadide kişi ilk olarak nefs-i emmârede arzularına kulak verdiği için kendisini hesaba çeker ve nefisini kınar. Bu nefis mertebesinin ulaştığı merhalenin ismi, Kur'ân-ı Kerîm'deki: “*Ve andolsun kendini kınayıp duran nefse*” (el- Kıyâme 75/ 2) âyetinden gelmektedir. Nefs-i levvâme, yaptığı kötülüklerin ardından zaman zaman nedamet duyan ve kendisini kötü

hasletlere olan meylinden ötürü ayıplar ve tövbeye temayül gösterir (Yılmaz, 2017:235). Tasavvufta bu makamdaki salikin seyri, seyr-i lillah'tır. Bu seyr, salikin dünyevi bağlardan kurtularak ancak ahirete ve bir takım ulvi bilgilerin elde edilmesine yönelik amaçlarla Hakk'a yöneldiği seyrdir (Bâlî Efendi, 2017:120).

Nefs-i levvâmede kendini sorgulama sürecinde olan salik, kendi günah ve sevaplarından ayrılarak, yalnızca Allah'ın rızasını kazanmayı esas olarak kabul eder (Ayten - Düzgüner, 2017, 69). Kişinin bu merhalede günahlardan ve şüpheli şeylerden uzak durarak, kendisini keşfetmeye başlaması, tasavvufta vera olarak nitelendirilir (Sambur, v.dğr., 2015). Kişi bu mertebede akli ve manevi boyutunu anlamlandırma sürecini daha aktif olarak yaşar. Salik, nedamet duygusu ile kalbinde yeşeren muhabbeti beslemeye ve büyümeye başlar. Bu sebeple Attar, aşk vadisinde olan kişiyi; kibir, riya, makam sevgisi ve şehevi duygularının ihtiraslarından arınmış *hür ve er* biri olarak vasıflandırır. Bu kişi aşk vadisinde yaşadığı haller sonucu Sîmurg'a olan yolculuğunda, talebini bir arayıştan öteye taşıyarak "aşk ve muhabbet" duyguları ile yola revan olur. Sonuç olarak bu vadinin bir sonraki merhaleye ulaştırdığı basamak "aşk ve muhabbet" kavramları olmuştur.

Din psikolojisi açısından bireyin dinî yaşayıştaki deneyimlerinin ardından tecrübe ettiği dini duygular, aşk vadisinde kuşların Simurg ile olan iletişimde kilit rol oynamaktadır. Dinî inançla birlikte tecrübe edilen duygusal yoğunluk, bilginin sınırlarını aşarak, yaşamın aşkın kaynağı ile iletişime geçmeye imkân tanır (Vergote, 1999:115). James'e göre dini duygu, dini tecrübenin bir parçası olup içerisinde dini korku, aşk ve huşû kavramlarını barındırmaktadır. Ancak dinî aşk, insandaki doğal aşkın, sevginin manevî bir objeye yönelmesiyle gerçekleşmektedir (James, 2002:22).

Fromm'a (1998) göre sevgi, insanın varoluş sorununun bir yanıtıdır. Bu yanıt bireyin varoluşundan itibaren insan mefhumuyla beraber ele alınmalıdır. Aynı zamanda sevgi kavramı bir başa çıkma tarzı, "varoluşsal probleme bir yanıt" olarak değerlendirmiştir.

Maslow'un (1943) bireyin ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidinde yer verdiği sevgi ihtiyacına telmihte bulunarak, sevgiyi insan varoluşunun bir gereksinimi ve potansiyellerinden biri olarak ele alınmıştır. Dini duyguların, dinî yaşayış içerisinde yoğun olarak tecrübe edilen güven, korku, umut, sevgi ve bağlılık gibi duygularla vicdan, merhamet ve adalet gibi ahlâkî duygular, din duygusunu besleyen önemli

deneyimlerin yoğun bir şekilde yaşandığı aşk vadisinde görülmektedir (Koçak - Kayıklık, 2019).

Nefis mertebeleri içerisinde nefis-i levvameyi karşılayan aşk vadisinde ise bu kavram, bireyin kâmil olma yolculuğunda ona istek, azim, şevk, destek, motivasyon duyguları kazandırarak zorlukları aşmasına yardımcı olmaktadır. Bu duygu bireyin aşka kendini teslim etmesi ve varoluşunun yanıtını yaşamın aşkın kaynağında bulmayı amaçlamasıyla bir sonraki basamağa geçmeye hazırlanır. Nihayetinde Sîmurg'a giden yola talep olmayan, aşk ile yanmayan ve adım adım benliğini eritmeye başlamayan bu yolun talibi olamaz.

4.4.3. Marifet Vadisi

Aşk vadisinden sonra talibin geçmesi gereken bir sonraki merhale marifet vadisidir. Bilmenin ve tanımanın vadisi şöyle anlatılmaktadır:

... o vadede görünen birçok yol var ama, her bir yol, yolcusuna göre! Herkesin yürüyüşü kemâlincedir; herkesin yakınlığı halli halindedir. İşte bilgi bu yüzden ayrı ayrıdır. Bu ucu bucağı, dibi kıyısı olmayan denize dalmak, bu denizde dalgalılık etmek için, iç âlemine dalmış bir kâmil er gerek! (Attar, 2020, b. 3804-3817).

Attar, marifet vadisinde yer alan birçok yolun herkes için ayrı ayrı olduğunu dile getirir. Tabiatında küçük bir âlem taşıyan insanın her birinin birbirinden farklı olması onların gideceği yollarında seyrini belirler. Kişilerin karakterlerine, mizaçlarına, yapılarına, eğilimlerine yönelik olan bu ayrım akıllara Kur'an'daki şu ayeti kerimeyi getirir: “*De ki: Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir*” (el- İsrâ 17/84). Müfessirler bu ayette Arapça olarak geçen *şakile* kelimesini; fitrat, mizaç, karakter, niyet, âdet, din, ahlak, seciye gibi anlamlarda yorumlamışlardır (Bilgiz, 2006). “Her yaratılmışın kendi tabiatı itibariyle bir kemal zirvesi vardır. Özellikle insan kendine verilmiş bu kemal potansiyelini, şahsında ne kadar gerçekleştirebiliyorsa, kendisi için yaratılmış mümkün tabiatını ilahi rızaya o nispette uygun hale getirmiş demektir” (Deniz, 2017:79). Bu sebeple birey, varlığı itibariyle kendisinde mevcudiyeti bulunan kabiliyet ve seciyesine göre kullanmaktadır. Burada temel gaye, kişide var olanı ortaya çıkarabilme gücüdür. Zira kimse kendisinde olmayan bir özelliği gerçekleştiremez. Eserde yedi nefis mertebesini temsil eden yedi vadi de her salikte aynı değildir. Bir

salikte dördüncü makam olanın, bir diğerine nispetle beşinci yahut farklı bir makam olabilir. Allah'a giden yollar mahlukatın nefesleri adedince sözüne binaen, aslında yol birdir. Ancak her insanın biricik ve özel olmasından yolların seyri farklıdır.

Her insanın ayrı ve biricik olması, onun kabiliyetlerinin ve eğilimlerinin farklı olması inancını doğurur. İnsanın kendi potansiyeli ile kendini gerçekleştirme sürecine dahil olması, fitratına uygun bir yaşam tarzıdır. Maslow'a göre (2020:196), kişinin iç doğası engellenmesi yahut bastırılması sonucu ortaya çıkabilecek sonuçlar kimi zaman ruhî bunalımlara kapı aralamaktadır. Bu hastalıkla beraber görülen tamamlanmamış ya da engellenmiş bir kişilik ise, kişiliğin belirleyici özelliklerini yitirmesi, insanın kendi gizilgüçleri doğrultusunda gelişmemesi, değersizlik gibi bir takım yeni hastalıklara neden olabileceği düşünülmektedir (Özen, 2012:71). William James'a göre, din duygusunun diğer duygular gibi insanda doğuştan olduğunu, insan organizmasının yapısına bağlı bulunduğu belirtir (Peker, 2019: 113). Buna göre bireyde fitri olarak dini unsurlara karşı bir duygu eğiliminin olduğu söylenebilir. Kişi doğuştan getirdiği bu eğilim ile dini ve manevi unsurlara düşünce, duygusal ve davranış boyutunda kayıtsız kalamaz.

İnsanın kendine yabancılaşması ile özüne uygun hareket etmemesi, onun kendini gerçekleştirememesine neden olur. İnsan hayatını anlamlı kılan temel unsur, insanın fitratına uygun davranarak kendini gerçekleştirme sürecini en ideal şekilde gerçekleştirmesidir. Kişinin kendini gerçekleştirmesi ise kendisine var olan gizil güçlerini kullanarak kendisini gerçekleştirmesidir. Frankl, bireyin "kendisini fark etmek için önce kendini aşmak gerektiğine inanmıştır. Ona göre insanın elde edebileceği, manevi boyut öz-aşkınlıkla gelir. Bu yolda insan, yaşamlarında değerler geliştirmek ve anlam kazanmak için biyolojik ve psikolojik benliklerinin ötesin geçerler. Bireyler sadece kendi varoluşlarını aştıklarında gerçek kendileri olabilirler" (Sharf, 2017:157).

Marifet vadisi bir farkındalık aşamasıdır. Bu bağlamda bilinçli farkındalığa sahip olan bireyler, içerisinde buldukları anın gerçekliği üzerinde bilinçli bir farkındalık duygusu, dikkatli odaklanma ve gözlemlene gibi boyutlarda kendisini ortaya koyarak bilinçli bir tavır sergilemektedirler. Kişi kendisinin ve içerisinde bulunduğu zamanın farkına vararak uyum sağlar ve bir anlam duygusuna sahip olması sonucu, yaşantılarını anlama ve anlamlandırma yöneliminde olur. Nitekim psikolojik iyilik hâlinde bilinçli farkındalığın rolünü araştıran çalışmalarda, bilinçli farkındalığı yüksek olan bireylerin

yaşamdan daha yüksek doyum elde ettikleri ortaya konmuştur (Yıkılmaz - Demir Gdl, 2015). Marifet vadisinde de kuşlar kendilerini ve içerisinde buldukları durumu dikkatle gözlemleyerek, tanıyarak, anlam bularak, bilmenin ötesi olan bilinçli farkındalıĝa geçiş yapmaya çalışmaktadır. Marifetin, bilinçli farkındalık duygusu ile idrak edilmesi, onları bir sonraki vadiye taşıyacak temel güdülerden biridir.

Eserde marifet vadisini oluşturan temel kavram “ma‘rifet-i nefis” terkihi, bireyin kendi iç dünyasının ahlâkî boyutunu, karakter ve mizaç yapısını, ahlâka temel oluşturan dayanaklarını, kabiliyetlerini ve zaaflarını tanımasını ifade etmekte, bu gayret ahlâkî eĝitim ve gelişmenin, yani ferdin ruhunu kötü hasletlerden arındırıp erdemlerle bezemesinin ilk şartı olarak tanımlanabilir (Uludaĝ, 2003). Attar’ın Mantık’t-Tayr adlı eserinde kullandıĝı metaforik unsurların, farklı insan karakterlerine ve nefislerine uygun bir şekilde biçimlendirmesi, yazarın eserini bir “marifet bilinci” ile yazdıĝını göstermektedir.

Muhabbet, marifet ve idrak bilinci olmaksızın tamamlanamayan bir duygudur. Bu sebeple Attar eserinde aşk vadisinden (*muhabbetullah*) sonra, marifet vadisini (*marifetullah*) olarak belirlemiştir. Tasavvufi düşüncede insanın tanıma-bilme yolculuĝu insanın kendisi ile başlar. Sfi, kendi nefsi hakkında edindiĝi bilgidен hareket ederek Hakk’ın bilgisine ulaşır. Bu küçük âlemden, büyük âleme giden bir marifet seyridir. İnsanın Hakk’a dair bilgisi, nefisine dair bilgisi ölçüsünde olduĝundan, Hakk’ı daha iyi bilmesi için nefisini/kendini daha iyi bilmesi gerekmektedir (Uludaĝ, 2003).

Bu mertebeyi marifet ile aşabilen salık, bir sonraki merhaleye geçer. Nefs-i mülheme, ilham ve keşfe nail olan nefistir. Özelliĝi ise salikin artık neyin hayır/iyi neyin şer/kötü olduĝunu idrak edebilme melekesine sahip olan, şehvetin isteklerine karşı direnme gücü istidadında bulunmasıdır (Yılmaz, 2017:235). Bu mertebe nefsin ulaştıĝı üçüncü aşamadır. Nefs bu mertebeye ulaştıĝında sevabını ve günahını Allah’ın kendisine ilham etmesi ile bilir. Şems sresinin 5.ayeti bu nefise dikkat çekmektedir. “*Nefse ve onu yaratılış maksadına uygun olarak şekillendirip, ona fcr ve takvâsını ilham edene andolsun!*” (eş-Şems 91/7-8) ayetlerinden gelmektedir. Bu mertebede salikin seyri, seyr-i ala’llah; salikin ahirete ve birtakım marifetlere yönelik amaçlardan kesin olarak kurtularak yalnızca Allah’ı gaye edinmesidir (Bâlî Efendi, 2017:126). Salık, nefis-i levvâme mertebesinde dünyaya ait zevklerden vazgeçerek, bu mertebede de uhrevî mkâfatlardan da vazgeçer ve yalnızca Hakk’ın sevgisi ile meşgul olur (Ayiş,

2019). Bu durum salikin bir sonraki makama erisebilmesi noktasinda kendisine şiar edinmesi gereken “zühd” yaşamıdır. Bu mertebede kişi sadakat duygusu ile hareket eder. Artık dinin emirleri konusunda nefsi mücadelesinden, davranışlarında kontrol sahibi bir konuma geçmiş olur.

Din psikolojisi açısından nefsi mülheme evresi, salikin duygularının coşkulu ve değişiklik göstererek, kişinin iyi ve kötü davranışları ayırt edebilme ve kontrol muhakemesini sağlaması *vicdan* kavramı ile açıklanabilir. Peker (2019), vicdan mekanizmasının insanda ahlaki duyguların bir sonucu olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Vicdan kavramı, ahlaki duyguların sonucu olarak bireyin davranışlarını iyi veya kötü olarak ayırır. Bir işin yapılması veya yapılmaması hususunda seçim yaparak, bireyin yapacağı yahut yaptığı hareketler sonucunda meydana gelecek duyguların farkına varır. Bu durum bireyin yapılmaması gereken bir davranış sonunda duyduğu vicdan azabı olabileceği gibi yapılabilecek iyi bir hareket sonucunda duyulan iç huzuru gibi bir duygu da verebilir (Peker, 2019:109).

Salik, marifet vadisinde olduğu gibi iç dünyasında kendisini yargıladığı vicdan muhakemesinde günahkarlık ve pişmanlık duygularını derinden hissederek nefsi-i levvâmede olduğu gibi kendini ayıplar ve yaptıklarının bilincinde olarak tövbe edip, zühd yaşamını sürdürmede istikrar kazanmaya çalışır. Bu bilinç salikin içsel tecrübeleri ile Allah’ı bilme (marifetullah) seviyesine taşır.

Ancak salik bu mertebede kendisine tamamen güvenemez. Çünkü kendisini ilahi tecellilere irşad edecek bir mürşide ihtiyacı vardır. Zira bu makamda nefsin ve ruhun tecellilerini ayırt edemeyebilir (Çakmaklıoğlu, 2006:349). Talep ve aşk vadisinde olduğu gibi marifet vadisinde de kuşlar yolun zorluklarından, türlü tehlikelerinden ve bilinmezliklerinden endişe duyarak, hüthütün izini takip ederek yolculuğu sürdürmektedirler.

4.4.4. İstiğna Vadisi

Marifet vadisinden sonra istiğna vadisi gelir:

O vadide ne dava vardır, ne mana! Yedi deniz, burada bir gölcük sayılır. Yedi cehennem, burada bir kıvılcım kesilir! Burada sekiz cennetin de hükmü yoktur. Burada yedi cehennem buz gibi donmuş kalmıştır. Burada ne yeninin değeri vardır, ne eskinin. Burada istersen bir iş yap, istersen yapma! Bu denize

binlerce can düşüp gark olsa, sanki uçsuz bucaksız bir denize bir çiğ tanesi düşmüştür! (Attar, 2020, b. 3900-3914)

Arapça bir kelime olan *ğınâ* kelimesi, zengin olmak; insan için, bu dünyanın zevklerine ihtiyaç duymamak; kendi ihtiyacını kendisi karşılayıp başkalarına muhtaç olmak olmamak anlamına gelen fiilden türetilmiştir (Attâr, 2018:313). Bilmek “istiğnayı” doğurur. Bu sebeple marifet vadisinden sonra istiğrak vadisi gelir. Bu mertebede kötü ve çirkin vasıflar, yerini güzel ahlâka bırakmıştır.

Attar salikin kendisine verilen bu hakikatlerden yola çıkarak bu vadiyi bir ihtiyaçsızlık hali olarak tarif etmiştir (Darıcı, 2014:116). Bu vadide salike sonu olmayan bir hakikatin perdesi aralanınca, “*Yedi deniz burada bir gölcük, yedi cehennem kıvılcım kesilir*”. Bu vadide de salike, hiçbir şeye ihtiyaç duymamanın en güzel halinin, istiğrak ile özgürleşmenin olduğu anlatılır.

Salikin ilahi sevginin benliğini doldurmasıyla kendinden geçerek vahdet deryasına dalmasını niteleyen istiğrak kavramı, Attar tarafından şu şekilde anlatılmaktadır: “*Bu denize binlerce can düşüp gark olsa, sanki usuz bucaksız bir denize bir çiğ tanesi düşmüştür!*” Öyle ki bir damla su nasıl okyanusa karışır da gözle görülmez bir hale gelirse, sûfi de öylece ilahi sevgi içerisinde kaybolmak ister (Yılmaz, 2017:205–216).

Burada olan fenâ hâli, diğer vadileri aşan Allah’a yaklaşmanın (takarrub) en ileri derecelerindedir. Zira salik bu vadide kendisi dahil kâinattaki her şeyin bir zerre olduğu anlayışına sahip olur. Bu vadide varoluşun temeli üzerinde tefekkür etmeye koyulur.

Bu makama karşılık gelen fakr kavramıdır. İhtiyaç duyulan şeyin yokluğu anlamına gelen fakr, “kulun kendinde bir varlık görmemesi, her şeyi Hakka irca etmesi, şahsının, amelinin, halinin ve makamının Allah’ın lütfu olduğunu kabul etmesidir” (Yılmaz, 2017:177). Gazzali’ye göre (2014:314) bunların ötesinde olan istiğna, o malın ne varlığına ne de yokluğu karşısında müsavi olmasıdır. Kişi malın varlığına sevinmez yokluğuna da üzülmez.

İstiğna vadisinde kişinin geldiği merhale, nefsi mutmainnenin Kur’an-ı Kerim’den delili şu âyeti kerimedir: “*Ey itmi’nâna ermiş (itaatkâr) nefis!*” (el-Fecr 89/27). Bu makam temkin makamıdır. Bu mertebedeki salik, ancak Allah’ın sözlerine uymakla mutmain olur. Nefs-i mutmainne, doyuma ulaşmış, tatmin olmuş nefis demektir. Bu mertebede ruh, beden ülkesini engelsiz bir şekilde yönetir. Nefs kalbin nuru ile

aydınlanır ve kötü huylarının yerine güzel huylar kazanır (Bâlî Efendi, 2017:131). Nefs bu evrede, nefsinin isteklerinden tamamen kurtularak ilahi nura kavuşur ve içsel huzuru yakalar. Aşağı mertebelerdeki gerilimlerin ardından salık bu evrede daha sakin ve huzurludur. Denge ve kararlılık içinde, içsel gerilimleri yatışan insan, erdeme ulaşarak bütünleşmiş ve bireyleşmiş bir nefis yapısına kavuşur (Sambur, v.dğr., 2015:238).

Bu vadinin en önemli özelliği kabul ve şükür kavramlarıdır. Kabullenen ve şükreden birey zorlu vadilerde edindiği bilgileri kabul ederek bir sonraki aşamaya geçer. Birey bu evrede görünen ve görünmeyen olayların arkasındaki manayı anlama noktasında kendisini ilahi rızaya bırakmıştır (Summermatter, 2016). Şükran hissine ulaşmış kişi bu evrede olgun bir kimliğe bürünmektedir. Şükür, dini veya manevi inançlara sahip bir kişinin, nimetlerin farkına vararak ve ilahi kaynaklarla ilişkiler geliştirerek bir psikolojik değişim yaratmaktadır (Göcen, 2012). Emmons ve Hill (2001: 41), dini ve manevi yaşamın insanların psikolojik ve fiziksel sağlığına katkıda bulunduğunu ve bu iki fenomen arasında dini bir bileşen olarak şükür ve minnettarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu kabul etmektedir. Bu mertebede kabul ve şükür sonrası erişilen sekinet hali, nefsi mutmainne makamına ulaştığının göstergesidir.

Kâmil insan olma yolculuğunun belirgin olarak olgunluk emarelerinin ortaya çıktığı ilk mertebeye istiğna vadisidir. Din psikolojisi açısından ihtiyaçsızlığın karşılığı olan istiğna vadisi, Maslow'un (1996) sekinet içerisinde yaşanan plato deneyimlerine benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bireyin bu vadedeki iç dünyası denge ve kararlılık içerisinde, içsel gerilimleri yatışarak, erdeme ulaşan, bütünleşmiş ve bireyleşmiş mutmain bir nefis yapısına kavuşmaktadır.

Bu mertebedeki seyr, seyr-i maa'llah; Hakk ile ve O'nun huzurunda isimler ve sıfatları müşahede etmektir (Bâlî Efendi, 2017:131). Bu evrede salikin kalbinde dünya sevgisi ve arzuları çıkarılmış, yerini ilahi bir sekine kaplamıştır. Bu evre kâmil insan olma yolculuğunun belirgin olarak olgunluk emarelerinin ortaya çıktığı ilk mertebedir. Bu sebeple kişi artık doruğa çıktığını, tam olgunluğa eriştiğini zannetmemelidir. Yolculuğun geri kalanı ile kâmil insanı olma süreci devam etmektedir.

4.4.5. Tevhid Vadisi

Tevhid vadisi, Allah'ın birliği içerisinde salikin kendini tamamen yok etme ve dünyevi/maddi unsurların hepsinden tümüyle sıyrılıp uzaklaşmanın vadisidir. Bu

vadide sayıların ve çokluğun hiçbir değeri kalmaz. Her şey yalnızca bir'e çıkar. Birey tüm ayrışmalardan ve çokluktan soyutlandığı için kendisini birlik makamında bulur. Her şeyin parçalara bölündüğü ve anlamını kaybettiği bu vadi, suretlerin ötesini aşan birlik durağıdır. Attar tevhid vadisini şöyle tasvir etmiştir:

Bundan sonra önüne tevhid vadisi, tecrit ve tefrit konağı gelir. Bütün yüzler bu vadiye yönelse, herkes bir gömlekten baş çıkarır. Sayı çok da olsa, az da olsa, bu yolda birlikte birleşir, hep bir olur. Her sayı, birin bir kere daha tekrarında ibarettir zaten. Sayı çok olsa, her sayıda daima o bir vardır. Bunun ne haddi vardır, ne hesabı, şu halde ezele de akma, ebede de! Ezel de, ebed de daimi olarak mahvoldu gitti mi, arada ne kalır? Hiç! Mademki herşey hiçtir, hiçlikten ibarettir; mademki bütün bunlar hiçtir, hakikatte yokluktan başka ne vardır ki? (Attar, 2020, b. 4015-4022).

“Tek ve bir olmak” anlamındaki vahd (vahdet, vühûd) kökünden türeyen tevhîd “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamına gelmektedir (Özler, 2012). Tasavvufi düşüncede tevhid/birlik esastır ve geriye kalan her kaide tevhid üzerine bina edilir. İbn Arabi birlik düşüncesini *a'yân-ı sâbite* anlayışı ile açıklamaya çalışmıştır. Bu anlayışa göre, varlıkların modelleri (mecâlî) ve kalıpları (mezâhir), belli bir şeyin şekli, çeşitli ve değişik aynalara aynı anda farklı biçimlerde yansiyarak bir çokluk meydana getirir. Bir ayna durumundaki *a'yân-ı sâbite*ye akseden Hakk'ın varlığı da böyle bir çokluk meydana getirir (Uludağ, 1991). Buna göre dış âlemde ortaya çıkan şeyler, *a'yân-ı sabitenin* şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, fiilleri ve eserleridir (Işıtan, 2017). Buna göre çokluk eşyanın dışarıdan gözüken vehmi hayal düşüncesidir. Birlik ise eşyanın özüdür, gerçeğidir.

Tevhid vadisi, ruhi tecrübe ve manevi tekâmül sonucu elde edilen vahdet/birlik anlayışını temsil etmektedir. Attar, önceki vadilerde salıkların çeşitli suretlere bürünmüş zorluklarını bu vadiye hiçlik perdesine saklamıştır. Bu vadiye suretler tek bir şeyin gölgesi altında yani birliktedir (Günbal, 2014). Bu sebeple vadiye senlik ve benlik düşüncesi yoktur. Burada seven de sevilen de birdir. Simurg yolcusu bu vadiye tüm benliğini O'na yöneltir ve nefsin arzu ve isteklerinin tatmininden vazgeçerek kendini fani kılar.

Maslow'a göre (2020) bireyin aşkınla olan tecrübelerinden ortaya çıkan *doruk deneyimler*, bireyin en yüksek düzeyde yaşadığı mutluluk ve doyumun yaşandığı

anlardır. Maslow; vahy tecrübesi, aşkınla bir olma hissi, aydınlanma, Nirvana'ya erişme gibi tecrübeleri “doruk deneyimler” olarak değerlendirmiştir (Ayten - Düzgüner, 2017:78). Doruk deneyimde birey; yüce bir şeyin karşısındaymiş gibi şaşkınlık, huşu, hayret, derin bir saygı, uysallık, tevazu, teslimiyet gibi duyguları içeren bir haldedir. Bireyin kendini gerçekleştirdiği geçici doruk deneyimlerde bireyin olgunlaşmasının üst düzeylerinde birçok ikilik, çift kutupluluk ve kargaşa birbirinin içinde kaybolarak çözülmesi; kişinin kendini diğer zamanlara göre daha bütün ve birlik halinde hissederek, bölünme ve ayrışma durumunun azalması; bireyin artık engellerden, dizginlemelerden, kaygılardan, sakınlardan, korkulardan, şüphelerden kurtulması; doruk deneyim yaşayan birey anı yaşarken, geçmiş ve gelecek zaman algısından bağımsız olması gibi özellikler sıralanabilir (Maslow, 2020).

Maslow'a göre doruk deneyimler sırasında, bireyler en gerçek kimliğine bürünerek, gerçek benliğine en yakın durumda ve kendine özgü yapısını ortaya koyanlar; dine yatkın olan insanlardır (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:326). Maslow'un doruk deneyim adını verdiği bu durum, bir aşkınlık tecrübesi olarak değerlendirilebilir. Bu doruk yaşantısı, kişinin yaşamının anlamını bulduğu andır. Maslow'un bu kavramı, salikin tevhid vadisindeki, tecrübe biçiminin dini ve mistik deneyimlerini yansıtan bir kavram olarak değerlendirilebilir. Maslow'un doruk deneyimler kavramı, sūfi terminolojisindeki “haller” bahsi ile örtüştüğü söylenebilir. Doruk deneyim yaşayan insanlar ise aşkınlık arayışında olan insanlardır (Merter, 2017:58–62). Bu bağlamda tevhid vadisi bireyin bütünleşen, kaygı ve çatışmalardan uzaklaşan, anı yaşayabildiği doruk deneyimleri tecrübe edinilen bir merhale olarak ifade edilebilir.

Salikin bu vadede eriştiği rıza makamı Kur'an-ı Kerim'in “*Sen O'ndan, O da senden râzı olarak Rabbine dön!*” (el-Fecr 89/28) âyetindeki “*Sen O'ndan râzı olarak*” hükmünün nefis-i râziye makamına işaret ettiği beyan olunmaktadır. Bu nefis mertebesine salik tam bir teslimiyet ve rıza halindedir. Salik bu mertebede seyrî; seyrî-i fi'llah, Allah'ta seyr anlamına gelir. Salik bu seyr de ikilik, isimler, sıfatlar ve birliktelik gibi durumdan kurtularak sırf ilahi zatın tecellilerine tecelligah olmasıdır. Bu seyrin sonu yoktur. Çünkü Mevla'nın nihayeti yoktur (Bâlî Efendi, 2017:134). Bu makamın imtihanları önceki makamlara nazaran daha ağırdır. Zira insan manevi basamaklarda yükseldikçe karşılaşacağı zorluklarda artar. Ancak kişi bu noktada olanları sabır ve rıza ile karşılarsa dirayet sahibi bir olgunluğa erişir (Topbaş, 2002:144).

Salik, bu mertebede tam teslimiyetle Allah'a yönelerek, O'ndan başka her şeyi terk eder. Bu vazgeçme ve terk ise sabır ile meydana gelir. Salik bu evrede içsel sabır yaşantısı üzerinde durarak seksüel/ agresif güdülerin yıkıcı güçlerini dizginlemek ister. Bu güçlerin sabır yordamıyla bütünleşmiş bir aşk enerjisine dönüştürülmesi, kişinin iç huzur ve ahengini artırır (Sayar, 2018:42). Bu sabır evresi saliki bir sonraki basamak olan hayret makamına ulaştırır.

4.4.6. Hayret Vadisi

Tevhid vadisinden sonra gelen hayret vadisi, salik için derdin ve hasretin yurdudur. Burada salik her solukta bir eleme çatar. Tevhit vadisinde kazandıklarını bu vadede yitiren salik, hayretler içinde kalır, şaşırır ve tüm yolları kaybeder:

Hayran olan adam bu makama varınca hayretler düşer; şaşırır kalır, yolunu yitirir. Tevhit makamında canına yazılanların hepsini kaybeder. Hatta kayboluşu bile kaybeder gider! Ona, 'Sarhoş musun, ayık mı; var mısın, yok musun? Ortada mısın, değil misin? Yoksa bir kıyıda mısın? Gizli misin aşikâr mı? Fani misin, baki misin yoksa ikisi de var mı sende? Yoksa ikisi de değil misin? Bu görünen sen misin, değil misin.' deseler, Der ki: 'Ben hiçbir şey bilmem ki. Ne onu bilirim, ne bunu. Âşıkım ama kime âşıkım? Onu da bilmiyorum. Ne müslümanım ne kâfirim. Peki, neyim ben öyleyse? (Attar, 2020, b. 4121-4132).

Hayret vadisi, birliğe ulaşmış olanların kendilerini unuttukları ve kaybettikleri bir vadedir. Salik bu vadede hiçbir şeyi bilmemenin şaşkınlığını yaşar. Öyle ki kendisinin ne olduğunu dahi bilemezken, âşık olup olmadığının da farkında değildir.

Tasavvufta hayret kavramı, kalbe gelen bir tecelli sebebiyle salikin düşünemez, muhakeme edemez durumda olması olarak ifade edilir. Şibli'ye göre hayret iki şekilde olur: Biri günah işleme korkusunun şiddetinden meydana gelen hayret, diğeri ise kalplere açılan tazim duygusundan meydana gelen hayrettir. Sondaki hayret, tevhidin uçsuz bucaksız sahralarındaki hayrettir. Allah'ı Teâlâ'nın kudretinin azameti, heybeti ve büyüklüğü karşısında kul, düşünmenin yolunu kaybeder, akıl bu yolda aciz kalır (Serrâc, 1996).

Hayret duygusu, kişinin görüş açısını zenginleştirerek, eşyanın hakikati hakkında tefekkür edebilmeyi sağlar. Zira hayret, müşahede görüşü ile ortaya çıkan yeni bir

hâldir (Merter, 2017:221). Anlam arayışının hayret ile sonlandığı hayret vadisinde, kişi herşeyin bir anlamı olduğunu farkederek, bunun hayreti ve hayranlığı içerisinde kalır. Din psikolojisi açısından bireyin yaşadığı duygusal süreçler, dini yaşayış boyutları içerisinde değerlendirilebilmektedir. Dini tecrübenin yoğun olarak yaşandığı hayret vadisinde dini duyguların kilit rol oynadığı söylenebilir. Hayret vadisinde dini inanca paralel olarak yaşanan dini duygular, dindarlığın etki düzeyiyle ilintilidir (Koçak - Kayıklık, 2019). Geçilen vadilerde yaşanan dini duygu süreçleri her seferinde daha çok katlanarak bireyin yoğun duygular yaşamasına ve yolculuk süresince artarak değişiklik göstermiştir. Hayret vadisindeki temel din duygusu, bireyin Yaratıcısı ile olan iletişimde yaşadığı dini aşkın ve bağlılığın ardından gelen hayranlık ve hayret duygusudur.

Bu durumda yaşadığı hayret duygusu, Maslow'un zirve deneyimler tabirini anımsatmaktadır. Maslow'a göre zirve (doruk) deneyimlerde birey, yüce bir şeyin karşısındaymış gibi şaşkınlık, huşu, hayret, derin bir saygı, uysallık, tevazu ve teslimiyet vb. duyguları içeren bir tepki verir (Maslow, 2020:92). Hayret vadisinde kişi, herşeyin Allah'tan geldiğini kavrayarak, eşyanın güzellikleri karşısında hayranlık ve hayret içerisinde kalır. Kuşlar topluluğu tarafından varlığın mahiyet kazandığı bu vadi, tekamül sürecinin sona yaklaştığını haber vermektedir.

Bu mertebede erişilen makam nefsi merziyyedir. *“Sen O'ndan, O da senden râzı olarak dön Rabbine!”* (el-Fecr 89/28) âyetindeki *“Rabbın de senden râzı olarak”* hükmü, bu hâli ifâde etmektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim de Beyyine sûresinin 8. âyetindeki: *“...Allâh onlardan hoşnud olmuş, onlar da Allah'tan hoşnûd olmuşlardır...”* beyânı da bu hakîkatin diğer bir ifadesidir. Bu nefis, Allah'tan razı olan nefis demektir. Bu mertebede salik, kendi iradesinden geçerek Allah'ın iradesine râm olur (Bâlî Efendi, 2017:134). Nefs-i merziyye Allah'ın kendisinden razı olduğu kimsedir. Buradaki seyr; seyr-i ani'llah, salikin alemde yer alan hakikatlerinde Allah'ın kuvvet ve iradesini keşf ve müşahede yoluyla bilerek bütün sevk ve idare işlerini Allah'a bırakmasıdır. Salik bu mertebede cem makamından fakr makamına gelmiş ve sekr yani sarhoşluk halinden sahiv yani ayıklık haline geçmiştir. Bu mertebede salik, Allah'tan tekrar aleme döner. Bu dönüş varlığın, Hak'tan ilk ayrılışındaki dönüşten farklıdır. Bu dönüşte salik, Hakkani varlıkla var kılındığı için kendisini gaflet bürümez ve daha önce gafil olarak geçtiği alemlerden Hak'tan gafil olarak geçmez. Aksine Hakk'ın varlığı ile dolup taşmıştır (Bâlî Efendi, 2017:138–

139). Sîmurg yolcusu bu makamda Hakkın da kendisinden razı olduğu mertebede birlik ve düzenin “hayretine” kapılır. Bu hayret onu fakr ve fenâ vadisine götürür.

4.4.7. Fakr ve Fenâ Vadisi

Her şeyin sonu ve her şeyin başlangıcı olan fenâ vadisi kuşların son durağıdır. Geride bıraktıkları talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit ve hayret vadilerinin ardından Sîmurg’a en yakın oldukları vadidir. Bu vadede mücahede ve zorluklar artık bitmiştir. Salik ruhi gelişiminin son evresindedir. Attar son vadiyi şöyle tarif eder:

Bu vadi, her şeyi unutuşun, sağırılığın, dilsizliğin, hayranlığın ta kendisidir. Yüz binlerce ebedi sandığın gölge, bir de bakarsın ki güneşin bir ışığıyla kayboluvermiş! Külli deniz kaynayıp köpürmeye başladı mı, üstündeki nakışların durmasına imkân var mı? İki âlem de o denizin; bir nakşından ibarettir. Kim bu külli denizde kaybolursa, kaybolur; ama huzura, istirahate de erer (Attar, 2020, b. 4261-4265)

“Yok olmak, hiç olmak, silinmek” anlamlarına gelen fenâ, kulun benliğinin kaybolmasıyla tevhidin gerçekleşmesi demektir (Çakmaklıoğlu, 2006:162–163). Mürid, seyr u sülûk yolculuğunu bir mürşidin gözetimi, tebiyesi ve denetimi altında, kabiliyetine göre değişmekte olan bir süre içerisinde çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle nefsinin terbiye eder. Bu terbiye ve tezkiyenin sonucunda ulaşılan noktaya ise “fenâ-bekâ” adı verilmiştir (Kara, 1995). Salik bu mertebede kötü sıfatlarını tamamen terk eder, Hakk ile yakınlaşmasından ötürü de “benlik” şuurunu kaybeder. Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk ederek, fenâyâ erer ve tam insan haline gelir, olgunlaşır (Çakmaklıoğlu, 2006:165). Bu vadede vahdet okyanusuna dalan salik, o okyanustan başka bir şey göremez, kendisini ise bu okyanusun bir damlası olarak görür.

Bu makama eşlik eden nefis arınmış ve kemâle ermiş olan nefs-i kâmilemdir. “*Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir*” (eş-Şems 91/9) ayeti bu mertebeye işaret ettiği kabul edilir. Manevi gelişimin son durağında olan salik uzmanlaşma, tatmin, kanaat ve gönül hoşluğu manasına gelen *rıza* evresindedir. Bu makamdaki seyr; seyr-i billah, salikin hayatının Hakk’ta fani olması ve kendi beşeriyetini görmeyip, yokluğa dalması ve mutlak varlık demek olan Hakk’ı yine Hakk’la birlemesidir. Bu durumda salik sanki hiç var olmamış gibi olur. Böylece Allah’ın ahlakıyla ahlaklanır. Kendi varlığını yok ettiği için de Hakk’ı birlediğinde aslında Hakk kendi kendini birlemiş olur (Bâlî

Efendi, 2017:142). Yolculuğun son durağı olan bu vadede kişi gönül aynasının pasını silmiş olur. Artık ayna da bir, görünen de birdir.

Kendini gerçekleştirmenin zirvesi olarak görülen fakr ve fenâ vadisi ideal insanın özelliklerini taşımaktadır. Rogers (1961)'a göre *ideal benlik* kişinin kendini görmeyi arzuladığı, olumlu özellikleri taşıdığı algısıdır. Potansiyelini tam kullanan bireyde kendini gerçekleştirme eğilimleri bireyin kendini içsel potansiyellerinin yerine getirilmesi için uyumluluk içerisinde işlemektedir (İnanç Yazgan - Yerlikaya, 2016:301–308). Ancak kâmil insan kavramını taşıyan fenâ vadisi kişi için gelişiminin zirvesi olup, sonu değildir. Bu tıpkı Rogers (1961)'ın potansiyelini tam olarak kullanan bireyi kendini gerçekleştirmiş olarak değil, “kendini gerçekleştirmekte olan kişi” olarak tanımlaması ile benzerlik göstermektedir. Zira benlik gelişimi daima bir ilerleme ve süreklilik arz eder.

Fowler'ın inanç aşamalarının sonuncusu olan *evrensel inanç aşaması* da olgunlaşmış kemâle eren insanı temsil etmektedir. Evrensel inanç aşaması, olgun inancın zirvesi olup, zıtlıklar ve kutuplaşmaların ötesinde, hayatın anlamı ve yaratıcının gücü ile birleşme sürecinin yaşandığı yerdir. Fowler'a göre (2000) imanın evrenselleştirici evresi, benlikten ziyade Tanrı vasıtasıyla görmeye ve değerlendirilmeye başlanır. Kişinin benliği artık değer yargılarının merkezi olmaktan çıkmış, aşkının veya Tanrı'nın bakış açısıyla özdeşleşmiştir.

Tasavvuftaki kâmil insan modeli, psikolojideki kuramcıların ideal insan ve kendisini gerçekleştirmiş birey gibi tanımlamalarına yakın olup, birebir değildir. Zira psikolojiye göre insan kendi maskelerinden kurtulup öz-benliğine erişmekte, tasavvufta ise insan kendi öz-benliğinden de kurtularak Allah'a erişmektedir (Aytan - Düzgüner, 2017:82).

Fakr ve fenâ vadisi, insanın anlam arayışını bularak, kendini geliştirme ve gerçekleştirme yolculuğunun son aşamasıdır. Bu aşamada birey, hayatın anlamını fenâ da bulur. Bu durum Viktor Frankl'ın bireyin nihai anlama ulaşması olarak değerlendirilebileceği gibi, Maslow'un her türlü ihtiyacı karşılanmış bireyin zirve noktası olarak kendini gerçekleştirmesi olarak ele alınabilir. Ancak tasavvufi yaşantıdaki duygu, düşünce ve tecrübeleri birebir aktarmak oldukça zordur. İdeal insanı sembolize eden insan-ı kâmilin psikolojik özellikleri şöyledir (Sayar, 2018:44–45):

1. Kaygı, hırs, tamahkarlık ve şehvi/agresif dürtülerden kurtulmak;

2. Zıtlık ve ikilemlerden kurtulmak;
3. Benliğin dünyevi/maddi hırslardan arınması;
4. Bütün nefislerin toptan birleşmesi;
5. İnsan-ı kâmil gelişiminin yedi tekâmül evresini yaşantılamak;
6. Bireyin iç dünyasında derin ve ulvi ruhi hallerin tecrübe edilmesi; umit, hayret, korku, neşe, saygı, vecd, tevekkül;
7. Yaşamla tam bir bütün olma/iç içelik ve an'da kalma (bütünleşme);
8. Geçmişten ve gelecek kaygısından arınma;
9. Kişinin doğanın ekolojik düzeni ve yaşamın akışı ile olan ilişkisini keşfetmesi;
10. Varoluş kaynağı olan aşkın gerçekliğin yaşantılanması;
11. Varoluşsal birliğe varılması.

Kuşların çeşitli mazeretlerle çıktığı yolculuğun nihai noktası, kaygılarından ve korkularından arınan, ikiliğe yer kalmayan, benlik bilincinden uzaklaşan olgunlaşmış insan metaforunu temsil eden fenâ makamıdır. İnsan-ı kâmil olma yokuşu, bütün bu makamların aşılması ve bütün bu süreçleri geçerek bireyin hem içindeki sırları hem de dışındaki esrarı keşfetmesidir (Tokur, 2014). Attar eserinde insan-ı kâmil olma yolculuğunu, vadiler üzerinden anlatarak, bireyin kendisini ve hayatın anlamını bulmalarını anlatan bir içe dönüş süreci olarak ele aldığı söylenebilir.

4.5. Din Psikolojisi Açısından Mantıku't-Tayr

Eserin başından sonuna kadar anlatılmakta olan din, dindarlık ve maneviyat kavramları, kuşların arayış serüveninde *dini inancın* motivasyonunu oluşturmakta olan bir varlığa inanma-bağlanma ihtiyacı, güçsüzlük ve çaresizlik, ölümsüzlük arzusu, korku, suçluluk ve günahkârlık duygusu gibi kavramlar eşliğinde ele alınabilir (Peker, 2019). Eserde kuşların kendilerine bir padişah ve rehber arama süreci ve fitrî bir ihtiyaçtan kaynaklanan arayış ve sorgulamaları, insanın bir inanma ve bağlanma ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Öyle ki eserde yer alan kuşların Simurg'a olan yolculuklarının başında mazeretleri şöyledir: “*Hepimiz de güçsüz, kuvvetsiz bir avuç arık kuşlarız. Ne kolumuz var, ne kanadımız... ne tenimiz var, ne kuvvetimiz! Kadri yüce Sîmurg'a ne vakit ulaşabileceğiz...*” (Attar, 2020, b.1077-1079).

Eserin dini tecrübe açısından ifade ettikleri ise, eserin tamamında kuşlarda yer alan anlam arayışı düşüncesi çerçevesinde şekillenerek kuşlar topluluğunun kendileri, yaratıcısı ve çevresi ile tecrübe ettikleri ilişki boyutu açısından değerlendirilebilir. Bu

ilişki içerisindeki tecrübi hal *dini tecrübe* olarak adlandırılabilir. Nitekim Glock'un (1972) dindarlığın boyutları arasında yer alan bireyin aşkın olanla iletişim sürecinde yaşadığı dini duygular (huzur, korku, sevgi, huşu vb.) *dini tecrübe* boyutu, eserde yer alan kuşların vadilere geçiş sürecindeki manevi hallerini yansıttığı söylenebilir.

Mantıku't-Tayr adlı eserde yer alan *dini duygular* dini inancın düzeyi ve yaşanması, dini uygulama ve tecrübe farklılıkları ile ilişkilidir denebilir (Peker,2019). Nitekim eserde yer alan kuşların yolculuk sırasında yaşadıkları manevi hallerin ve duyguların yoğunluğu da her vadiye değişmektedir. Öyle ki mertebelerin ilk basamağı olan talep vadisinde kuşlarda bir isteksizlik, korku, endişe ve kaygılar yoğun iken, aşk vadisinde yaşanan haller sonucu dini duygular daha çok yoğunlaşmaktadır. Yolculuğun son durağı olan fakr ve fena vadisinde ise kaygı ve korkularından arınmış, huzurlu ve sakin bir merteye yer almaktadır.

Eserde yer alan kuşların yolculuk boyunca davranış ve tutumlarını biçimlendirme kararlılığı *dini irade* bağlamında ele alınabilir. Nitekim dini iradenin gücü, inancın kuvvetliliği ve dini davranışların sıklığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır (Peker, 2019:140–141). Eserde yer alan kuş karakterleri arasında genel anlamda irade, özelden ise dini irade zayıflığından yakınan kuyruk salan kuşunun güçsüzlüğü ve irade noktasındaki zayıflığı göze çarpmaktadır. Ayrıca genel hatlarıyla eserde yer alan *dini/manevi yaşantı*, çeşitli zorluklar ve sıkıntılar içeren zorlu vadi metaforu ile güçlendirilerek kuş karakterlerinin duygu, düşünce, davranış ve dürtü kontrolü sağlanarak dini irade kazanımını sağladığı söylenebilir.

Eserde yer alan kuş karakterleri yolculukları boyunca *dini yaşantının* gelişim dönemlerinde ortaya çıkan farklılıkları da yansıtmaktadır diyebiliriz. Nitekim *dini yaşantı*, *dindarlığın gelişim dönemlerine* göre farklılık arz eden aktif bir süreç olarak ele alınabilir (Köse - Ayten, 2019:111). Eserde yer alan vadi metaforu, kuşların başından sonuna kadar olan her mertebeye farklılık içererek bireyin *dini yaşantı* noktasında doğumundan ölümüne kadar olan dinamik yapı ile benzerlik göstermektedir. Bireyin bebeklik, çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde farklılık içeren dindarlık düzeyi, dini yaşantı ve dini inançla ilintili olan duygu, düşünce, irade ve davranış boyutları dindarlığın gelişim dönemlerinde değişmektedir (Peker, 2019).

Eserde yer alan “talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret, fakr ve fena” adlı vadi metaforu farklı bir gelişim ve değişim sürecini temsil ettiği söylenebilir. Bu bağlamda insanın varlık olarak gelişim süreci gibi yolculukta bir yaşam serüvenidir. İnsanın gelişim ve değişim sürecinin ilk basamağı olan eserdeki talep vadisi, bireyin bebeklik dönemindeki dini yaşantının ilk temellerinin atılmaya başlanmasıyla beraber, dini yaşantının ve dindarlığın daha yoğun, insan-ı kâmil olma düşüncesini karşılayan fakr ve fena vadisi ise insan yaşamındaki son evre olan yaşlılık dönemi ile ilintilebilir. Nitekim Erikson’un (1963) hayat boyu gelişim kuramındaki sekiz tekâmül evresi, Fowler’ın (2000) inanç gelişim teorisi bu bağlamda örnek verilerek, bireyin anlamlandırma faaliyeti süresince dini yaşantının yoğunluğu ve mahiyeti önem arz etmektedir. Eserde yer alan kuşların anlam arayışı yolculuğu her vadede farklı bir anlam ve motivasyon kaynağı sağlamaktadır diyebiliriz.

Attar, eserde yer alan kuşların özelliklerini rastgele bir şekilde ele almamıştır. Her bir kuş karakter farklı bir insan karakterini temsil etmektedir. Eserde yer alan kuşların karakteristik yapısı dindarlığın gelişim sürecinde önemli bir unsurdur. Bireyin aşkın olanla, kendisiyle ve çevresiyle kurduğu ilişki bağlamında dindarlık düzeyi farklılık içermektedir. Dindarlık tipolojileri bağlamında Allport’un (2004) dini yalnızca çıkarları için bir araç olarak kullanan ve riyakâr olarak nitelendirilen dış kaynaklı dindarlık, eserde gösteriş ve riyakârlığıyla ön plana çıkan kaz, keklik, hüma ve doğan gibi kuş türlerinde görülmektedir.

Eserde yolculuk ve seyru sulûk sürecine eşlik eden en önemli unsurlardan biri de kuşların anlam arayışı serüvenindeki rehberlik ve danışmanlık sürecini yöneten hüthüt adlı kuştur. Eserde kuşlara yolculuk boyunca kılavuzluk eden hüthütün bir dini/manevi danışmanlık ve rehberlik sürecini yönettiği söylenebilir. Bu dini/manevi danışmanlık faaliyeti hüthüt başlığında detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

Mantıku’t-Tayr’da yer alan kavramlar arasındaki ilişkiye bakıldığında şeyh-mürîd ilişkisi (kuşlar-hüthüt ilişkisi), nefis mertebeleri (vadiler), seyr u sulûk (yolculuk), vahdet-i vücud düşüncesi (ayna metaforu) ve manevi hâller gibi kavramlar tasavvufi yaşantının izlerini taşımaktadır (Özköse, 2016).

Sonuç olarak Mantıku’t-Tayr adlı eserde yer alan olay örgüsü ve metaforik unsurlar, din, dindarlık ve maneviyat şemsiyesi altında toplanarak din psikolojisi ile ilintili olan dini duygu, dini düşünce, dini irade, dini tecrübe, dini gelişim evreleri ve dini/manevi

yaşantı, dini danışmanlık ve rehberlik ve tasavvufi yaşantı içerikli konuları kuşatacak Şekilde ele alındığı söylenbilir.



SONUÇ

Bu çalışma, anlam arayışı sorunsalı ile karşı karşıya kalan insanın, Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eserinden hareketle insanın içsel yolculuğunu din psikolojisi perspektifi ile incelenmesini amaçlamakla beraber, tasavvuf psikolojisi gibi alanlara da katkı sunabileceği fikrini ele almaktadır.

Tezimizin zeminini oluşturan insanın anlam arayışı problemi, fitri bir durum olup bireyin varoluşsal sorgulamalarına kapı aralayan önemli bir keşf yolculuğudur. İnsanın var olma çabasına eşlik eden anlam arayışı, hakikatte varlığın zıttı olan yokluktan kurtulma çabası ile eşdeğerdir. İnsanın varoluşsal sorgulamaları bağlamında öne çıkan anlam arayışı problemi, psikoloji alanında kuramcılarının ilgilendikleri alanlardan birisidir. Bunların en başında ise Viktor Frankl'ın anlam merkezli Logoterapi ekolü gelmektedir. Frankl ve diğer kuramcılarının din psikolojisine yönelik görüşleri toplu bir şekilde değerlendirildiğinde elde edilen sonuçların insanı merkeze alan ve aşkın bir varlıkla ilişki kurma isteğinden geldiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, insanın anlam arayışı yolculuğunda bireyin aşkınla olan ilişkisi ve içsel yolculuğunu keşfetme noktasında önem taşıyan bir niteliktedir.

Araştırmada meşhur İranlı mutasavvıf Ferîdüddîn Attar'ın hayatı ve tasavvufi yaşantısına yönelik bilgilerin yetersizliği tespit edilmiştir. Bununla beraber gönül âlemini kalemi haline getiren bir yazarın hakkında merak edilen ve ulaşılamayan pek çok soru ortaya çıkmaktadır.

Mantıku't-Tayr da yer alan hüthüt, kuşlar ve Simurg birer temsildir. Hüthüt “akıl”, kuşlar “yaratılış ve tabiat”, Simurg da “Allah” ı temsil eder. Afifi'nin (2015) tabiri ile eserde geçen “Kuşlar, beşerî nefisler olup, Simurg, Hakk ve vadiler ise tasavvufi yolun makamlarıdır”. Eserde yer alan hüthüt metaforu genel anlamda kılavuz, rehber gibi nitelikler taşıırken, tasavvufi alandaki karşılığı şeyhlik makamı ile özdeşleşmektedir. Attar eserde hüthüt metaforuna, kuşlara yönlendirici/yol gösterici, manevi rehberlik edici, uyarıcı ve sorular karşısında tatmin ediciliği ile aktif bir şekilde danışmanlık fonksiyonunu yerine getiren bir kılavuz olarak karşımıza çıkarmaktadır. Bilhassa insanın anlam arayışı yolculuğunda kendisine yol gösterecek ve içsel arayışı noktasında kendisini, çevresini, aşkınla olan iletişimini anlamasına, anlamlandırmasına yardımcı olacak bir kâmil şahsiyetin yer alması önemli bir unsur olarak sayılabilir. Bu bağlamda hüthüt metaforu eserde kuşlara zorluklar karşısında

anlam bulmalarına yardım etme, iradelerini ve kontrollerini kazanmada yol gösterme, kaygıyı azaltma ve teskin etme, sosyal dayanışma ve kendilerini gerçekleştirmelerini sağlama ve kaybettikleri benliklerini, varoluşlarına yeni bir anlam kaynağı sağlayarak dini başa çıkma etkinliklerini bünyesinde bulunduran manevi danışmanlık ve rehberlik profilini ortaya koymaktadır.

Din psikolojisi açısından Mantıku't-Tayr adlı eserde yer alan metaforik unsurlarda; din, dindarlık ve maneviyat, dini inanç, dini duygu, dini düşünce, dini irade, dini tecrübe, dini gelişim evreleri ve dini/manevi/mistik yaşantı, dini danışmanlık ve rehberlik ve tasavvuf psikolojisi gibi konular gözlemlenmiştir. Din psikolojisi açısından eserde yer alan çeşitli kuş karakterleri, fitri olarak inanma ve anlam arayışı ihtiyacı içerisinde olan farklı insan karakterlerini temsil etmektedir. Eserde yer alan vadi metaforu ise din psikolojisi açısından nihai anlama ulaşmaya çalışan bireyin, çeşitli engellenmelere ve sıkıntılar karşısında dini başa çıkma yöntemlerini kullanarak kendini gerçekleştirmeye ve benlik bilincine ulaşmaya çalışması için bir fırsat olarak değerlendirilmektedir.

Tasavvufi bir eser olan Mantıku't-Tayr'da dindarlığın tecrübi ve duygusal boyutları yolculuğun basamaklarını oluşturan vadilerde kuşların mazeretleri dini duygu, düşünce ve davranışları bağlamında yoğun olarak ele alınmıştır. Attar eserde kelimelerle ifade edilmesi zor olan tasavvufi ve mistik tecrübeyi, dindarlığın tecrübi ve duygusal boyutları çerçevesinde çeşitli metaforik unsurları kullanarak anlatmıştır.

Din psikolojisi açısından eserde yer alan çeşitli özelliklere sahip kuş karakterleri farklı dindarlık tipolojilerini temsil ederken, dini inancın motivasyonunu oluşturan ve fitri olarak inanma, bağlanma ve anlam arayışı ihtiyacı içerisinde olan farklı insan karakterlerini yansıtmaktadır. Din psikolojisinin araştırma konuları açısından eserde yer alan kuşların yolculuk boyunca davranış ve tutumlarını biçimlendirme kararlılığı dini irade, yaşadığı haller ve duygu değişimleri dini duygu, yolculuk boyunca kendileri, Simurg ve hüthüt ile olan ilişkilerinde deneyimledikleri tecrübi hal dini tecrübe ile ilişkilendirilebilir. Mantıku't-tayr eseri genel itibariyle bir dini/manevi yaşantıyı anlatmaya çalışmaktadır.

Eserde “talep, aşk, marifet, istiğna, tevhit, hayret, fakr ve fena” adlı vadi metaforları bireyin dini gelişim ve değişim sürecini temsil etmektedir. Vadi ve kuş metaforları yolculuk boyunca dini yaşantının gelişim dönemlerinde ortaya çıkan farklılıklarla

beraber yer almaktadır. Din psikolojisi açısından vadi metaforu, nihai anlama ulaşmaya çalışan bireyin, çeşitli engellenmelere ve sıkıntılar karşısında dini başa çıkma yöntemlerini kullanarak kendini gerçekleştirmeye ve benlik bilincine ulaşmaya çalışması için bir fırsat olarak değerlendirilmektedir.

Feridüddin Attar Mantıku't-Tayr adlı eserinde şeyh-mürid ilişkisi (kuşlar-hüthüt ilişkisi), nefis mertebeleri (vadiler), seyr u sülûk (yolculuk), vahdet-i vücud düşüncesi (ayna metaforu) ve manevi hâller gibi tasavvufi yaşantının izlerini taşıyan kavramları ele almıştır.

Yolculuğun ilk başında özrünü ifade eden bülbül metaforu, Attar'ın eserinde aşırı arzulara boğulan kimseyi temsil eder. Eserde bülbülün temsil ettiği karakter, Hakk'a ulaşma yolculuğunda surete takılıp kalan, hakkı aramayı unutmuş kimseyi temsil etmektedir. Bülbül karakteri ile özdeşleşen sevmeye ihtiyacı, din psikolojisi açısından sevmeye ve sevilme duyguları kişinin kendini gerçekleştirmesinde önemli bir fırsat olarak değerlendirilir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidinde, bireyin kendini gerçekleştirmesinde basamak hüviyeti taşıyan ihtiyaçlardan biri olan sevgi, Frankl (2018) için yaşamda anlam bulmanın yollarından biri olarak değerlendirilmiştir. Aşk, bülbül için varoluşuna anlam kazandıracak bir ayna hüviyeti taşımaktadır. İnsan yaşamındaki en güçlü motiv olan sevgi, bülbül karakteri tarafından putlaştırılan, kendini gerçekleştirmesinde ve Sîmurg'a ulaşma yolculuğunda bir engel olarak değerlendirilebilir.

Özrünü yerine getiren kuşlardan bir diğeri olan dudu (papağan), beden kafesine hapsolmuş ve buradan çıkmak için çırpınan, kurtuluşu da ölümsüzlükte uman kişiyi temsil etmektedir. Papağan aslında ölümden korkan ve dünyaya fazlaca meyleden kişidir. Teselliye ise ölümden kaçmakta yani sonsuzlukta, ebedi bir yaşam biçiminde bulunmaktadır. İslam geleneğinde ölüm korkusunu ele alan Râzi, Kindi gibi İslam filozofları genel itibariyle ölüm kavramını, insan tabiatının ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Frankl, Yalom gibi varoluşçu düşünürler ise ölüm konusunu insanın anlam arayışı sürecine dahil edilmesi gereken bir konu olarak görür. Günümüz çalışmalar ışığında (Cirhinlioğlu, 2014), dindarlık ile ölüm kaygısı ilişkisini ele alan araştırmaların genelinde dindarlığın ölüm kaygısını azaltıcı bir rolünün olduğu tespit edilmiştir. Bireyin dini ölüm karşısındaki dışlayıcı ve reddedici tutumundan ziyade ölümü hayatı anlamlandıran, hayatın bir parçası ve tamamlayıcısı olarak görmesi,

ölümü kabullenmede ve ölüm kaygısını azaltmada olumlu bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tavus, Attar'ın eserinde cennet arzusunu taşıırken bir yandan da cehenneme girme kaygısını taşıyan, bu arzu ve temennileri ile de Allah'ın rızasını gözden kaçırın kimseyi temsil eder. Bu durum tasavvufta salikin yaşamında yalnızca cennet arzusunda bulunmak ve cehennem korkusu yaşaması temel hedef olarak değil yalnızca Hakk'ın rızasının gözetilmesi esastır. Tavuskuşunun yalnızca cennete ulaşma arzusunda olması potansiyellerinin ve içsel dinamiklerinin farkında olmayan bir karakteri temsil etmektedir. Bu durum din psikolojisinde bireyin kişiliğini en üst seviyede gerçekleştirmesi amacı ile açıklanabilir. Kişi potansiyellerinin farkına vararak bunları geliştirmeye çalışırsa en ideal olana ulaşmış olur. Tavuskuşu, güzellik psikolojisi açısından insanın varoluşunu gerçekleştirirken, hayatta bir iz bırakma, beğenilir ve değerli olma, diğerlerinden farklı ve biricik olma kaygısı taşımaktadır (Deniz, 2018). Bu durum anlam arayışına giren bireyler için bedenın sınırlarına hapsolmuş bir kısırdöngüdür.

Hayata hırsıyla yaklaşan, dış güzelliğe önem vererek, içini unutan insanı temsil eden kazın bir diğer özelliği ibadetleri ile övünen müridi temsil etmesidir. Din psikolojisinde özellikle Allport tarafından ele alınan dindarlık tipolojileri arasında yer alan dış güdümlü dindarlık profilinin kaz karakteri ile örtüştüğü söylenebilir. Dinin içselleştirilmemesi ve birey tarafından samimiyet ile karşılanmaması durumu, sūfi psikolojisinde de insanın kendi nefesine gereğinden fazla güç ve kuvvet atfederek, böbürlenmesi ve daha ileriye giderek kibirlenmesi manevi olgunlaşma sürecini bozan bir durum olarak değerlendirilmiştir. İnsanın anlam arayışına cevap veren unsurlardan biri olan dinin birey tarafından içselleştirilmediği, samimiyet duygusundan yoksun olması ise kişide yeni manevi boşlukların kapı aralamasına ve derinleşmesine neden olabilmektedir.

Keklik eserde nefesine tutsak ve dünyaya bağımlı biri olarak tasvir edilmiştir. Attar, eserinde kekliğin değer verdiği mücevher görünümlü taşların aslında kendisinin ruhen gelişmesini engelleyen bir unsur olarak değerlendirmiştir. Din psikolojisi açısından bu durum Erich Fromm'un (1993) karakter tipleri arasında yer alan istifçi / biriktirici yönelişteki karakter tipini yansıttığı söylenebilir. İnsanın sahip olma güdüsü bireyde; dünya ile ilişkili olan mal, mülk, insan, şöhret ve bilgiye sahip olma; yaşamda daha fazla şeye sahip olma arzusu ve hırsına kapılarak kazanç geçirme tutkusu olarak ortaya

çıkılmaktadır. Kişiliğinde cimriliği işlevsel hale getiren bu tip, sadece para biriktirme davranışı olmayıp, haset, kendini beğenmişlik, bencillik gibi duygularla da iç içedir. Bu durum kişinin çevresindeki insanlarla arasındaki mesafeyi arttırarak kişiyi yalnızlığa iter ve paylaşma, yardımlaşma ve ortaklık gibi davranışlardan da mahrum bırakılmaktadır.

Hüma ve doğan kuşları kendilerini üstün görmeleri, kibir duygusu ile hiçbirşeye tamah etmeyen tavırları narsistlik özellikleri taşımaktadır Makam-mevki, kibir ve gururun temsilcisi olarak tasvir edilen Hüma kuşu, Alfred Adler'in (2019) öne sürdüğü üstünlük kompleksine sahip profili temsil ettiği söylenebilir. Doğan ise Attar'ın eserinde dünyalık peşinden koşan ve başkasına tapınan kimseyi temsil etmektedir. Hüma ile benzer karakteri taşıyan doğan, Adler'in üstünlük kompleksi kavramı ile açıklanabilir. Elde ettiği makam ile varoluşunu anlamlandıran doğan, eserde asıl makamın hakikatini anlamamak ve anlamlandıramamaktan ötürü tasavvuftaki gerçek makamdan gafil bir karakter olarak anlatılmaktadır. Din psikolojisi açısından dindarlık ve narsisizm arasındaki ilişki, İslami öğretilerde tevazu, alçakgönüllülük gibi kavramların öğütlenmesiyle, narsisizmin dindarlık üzerindeki etkisini azaltmıştır. Eserde yer alan Hüma ve Doğan kuşlarının üstünlük kompleksi, kibir, riya, benmerkezcilik ve megaloman tavırlarla Simurg'a giden yolda bahaneler üretmesi benliklerini aşmada bir engel teşkil ettiği görülmektedir.

Eserde üveyiğin denize olan tutkusu kendisinden dahi suyu sakınarak cimrilik ve kıskançlık duygularını taşıması ile ön plandadır. Oysa kalbini Allah sevgisi ile dolduran bir kişideki kıskançlık, cimrilik, fani olanı tutkuyla sevme gibi duygulara yer kalmaz ve bunların varlığı artık anlamsız hale gelir. Para kazanma hırsı ile dolan ve viranelerde hazineler arayan puhu (baykuş), tasavvufi anlayıştaki nefsin öldürülüp, harabe haline gelmesi ve orada ruhun hazinesini bulmak olarak yorumlanmıştır. Baykuş metaforu, Allport'un (2005) sosyal karakter tiplerinden istifçi yönelimdeki karakterle örtüşmektedir. Bununla beraber insanın, hayatının farklı dönemlerinde maddi ve geçici olan eşyalarda tatminsizlik duygusunun ardından sorguladığı anlam arayışı, kişinin tevekkül bilincine sahip olmasıyla kendisi ve çevresindekilerin varoluşlarının bir anlamı olduğunu farketmesi, bu arayışı anlamlı hale getirerek, bireye güven ve rahatlama hissi uyandırmaktadır.

Attar, kuyruk salan kuşunu nefsinin olduğundan farklı göstererek rahatlık peşinde koşmanın arkasına saklanan bir riyakâr olarak nitelemektedir. Attar'ın kuyruk salan

kuşunu, kendisini güçten ve iradeden yoksun olarak tanıtmaması onun zayıf iradeli, özgüven eksikliği yaşayan ve aşağılık kompleksine kapılan bir karakter profili olarak karşımıza çıkarmaktadır. Kuyruk salan kuşu bu yönüyle, Adler'in (2019) aşağılık kompleksi ve Allport'un (2005) dış güdümlü dindarlık tipolojisini temsil etmektedir. Din psikolojisi açısından dini iradenin gücü, inancın kuvvetliliği ve dini davranışların sıklığı arasında anlamlı bir ilişki olduğu kanaatinden hareketle, kuyruk salan kuşu karakterinin dini irade kavramı açısından yorumlanması bireyin anlam ve güven sağladığı din kaynağına dayanması ile mümkün görülmektedir. Bununla beraber müntesiplerine bir öz düzenleme/öz denetim kazandıran din olgusu bireylere duygu, düşünce, davranış ve dürtü kontrolü sağlayarak irade kazanımı sağlamaktadır.

Otuz kuş anlamında olan Simurg söylemi, eserde vahdet-i vücûd düşüncesini temsil eden bir metafor olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca *Allah'ın zuhur ve taayyününü* temsil eden Sîmurg kavramı, bu yönüyle hem çokluk (kesret) hem de birliği (vahdet) temsil eden bir anlam taşımaktadır. Eserde yer alan yolculuk, vadi, Kafdağı, hüthüt, Sîmurg, ayna gibi metaforların bulunması anlam bakımından bireyin kendini gerçekleştirebilmesi ve manevi anlamda içsel yolculuğunu tamamlayabilmesi için birer basamak hüviyeti taşımaktadır.

Attar'ın ayna metaforu eserin başından sonuna kadar işlenen vahdeti vücûd düşüncesinin sembolü niteliğini taşımaktadır. Nefs psikolojisi açısından ayna kavramı, ruhun arındırılmasının ve nefsin öldürülmesinin bir sembolüdür. Eserde yer alan Kafdağı metaforu insan yaşamında idealize edildiği amaç, anlam, değerler, ahlak, yaşama bağlılık, hayat memnuniyeti, psikolojik iyilik hâli, benlik saygısı (değeri) ve Maslow'un insan yaşamındaki ihtiyaçlarına yer verdiği hiyerarşide gereksinim duyulan kavramların ortak bir yansımaları taşımaktadır. Din psikolojisi açısından yolculuk metaforu, dindarlığın gelişim dönemlerine paralel olarak evrilen dinamik bir sürecin dahilinde değerlendirilebilir.

Attar, eserde yer alan ve kuşların geçmesi gereken vadileri tasavvufta müridin seyr ü sülûk sürecinde aşması gereken "istek, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret ve fenâ" vadilerinin bireyin, nefsi emmâre olarak başladığı yolculuğunu, sonunda içindeki öze ulaşmış, "kâmil insan" sembolü ile karşımıza çıkarmaktadır. Attar'ın vadi metaforu, kendini gerçekleştirme, anlam arayışına cevap verme, olgunluğa erişme gibi değerler hedefiyle donatılmıştır. Vadi metaforu daha çok tasavvufta yer alan makam ve mertebeler açısından ele alınmıştır.

Talep (istek) vadisi varoluşsal yolculuğunun ilk kademesidir. Talep vadisi aynı zamanda varoluşun keşfedildiği ve anlamlandırılmaya başlandığı ilk merhaledir. Din psikolojisi açısından yolculuğun ilk merhalesi olan talep vadisi kuşların bağlanma ve duygusal destek ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber ortaya çıkan diğer faktör ise varoluşsal gerilimler, yetersizlik ve günahkarlık duygularının bilincini taşımaktır. Din psikolojisi açıdan talep vadisinde salikin yaşadığı ruhi değişimler, gelişimsel korkular, dinin etki boyutuna ve dini yaşantının unsurları arasında yer alan dini duyguya tekabül etmektedir. Nefsi emmarenin durağı olan talep vadisi, Freud'un arzu ve istekleri karşılayan id prensibine ve Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi piramidinin en altındaki fizyolojik ve fiziksel ihtiyaçlar basamağı ile örtüşmektedir. Frankl'ın (2018) yaşamı anlamlandırma süreci basamağı, kuşların varoluşlarını aramaya ve anlamlandırmaya başladıkları ilk merhale olan talep vadisi ile başlamaktadır.

Din psikolojisi açısından aşk vadisi, bireyin dinî yaşayıştaki deneyimlerinin ardından tecrübe ettiği dini duyguların kişinin Yaratıcısı ile olan iletişiminde kilit rol oynamaktadır. Maslow'un (1943) sevgi kavramını, insan varoluşunun bir gereksinimi ve Fromm'un (1998) insanın varoluş sorununun yanıtı olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda kuşlar topluluğu için aşk kavramı, kâmil olma yolculuğunda istek, azim, şevk, destek, motivasyon duyguları kazanarak zorlukları aşma noktasında önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Aşk vadisinde salikin yaşadığı haller sonucu Sîmurg'a olan yolculuğunda, talebini bir arayıştan öteye taşıyarak "aşk ve muhabbet" duyguları ile yola revan olması onu marifet vadisine taşımaktadır.

Marifet vadisinde kişinin kendi ruh-iç dünyası, ahlâkî boyutu, karakteristik yapısı, ahlâka temel oluşturan güçleri, yetenekleri ve zaafı tanınır. Marifet vadisi bu yönüyle bir farkındalık aşamasıdır. Marifet vadisinde kuşlar kendilerini ve içerisinde buldukları durumu dikkatle gözlemleyerek, tanıyarak, anlam bularak, bilmenin ötesi olan bilinçli farkındalığa geçiş yapmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda marifet vadisindeki farkındalık bilinci ile yapılan arayış yolculuğu, Frankl'ın (2018) bireyin "kendisini fark etmek için önce kendini aşmak gerektiği" inancının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefsi mülheme ile karşılık bulan marifet vadisi, din psikolojisi açısından salikin duygularının coşkulu ve değişiklik göstererek, kişinin iyi ve kötü davranışları ayırt edebilme, farkında olma ve kontrol muhakemesini sağlaması "vicdan" kavramı ile açıklanabilir. Zira vicdan kavramı insanda ahlaki duyguların bir

sonucu olarak ortaya çıkararak beraberinde ayırt etme, seçim yapma ve bilinçli farkındalık nitelikleri taşımaktadır.

Kâmil insan olma yolculuğunun belirgin olarak olgunluk emarelerinin ortaya çıktığı ilk merteye ise istiğna vadisidir. Din psikolojisi açısından ihtiyaçsızlığın karşılığı olan istiğna vadisi, Maslow'un (1996) sekinet içerisinde yaşanan plato deneyimlerine benzemektedir. Birey denge ve kararlılık içerisinde, içsel gerilimleri yatıştırarak, erdeme ulaşan, bütünleşmiş ve bireyleşmiş mutmain bir nefis yapısına kavuşmaktadır. Tevhid vadisi, bireyin tüm ayrışmalardan, azlık ve çokluktan soyutlandığı, kendisini birlik makamında bulduğu merhalelerdir. Din psikolojisi açısından bir aşkınlık tecrübesi olarak değerlendirilen bu merteye, Maslow'un (2020) bireyin aşkınlıkla olan tecrübelerinden ortaya çıkan doruk deneyimlerde kişinin yaşamının anlamını bulduğu tevhid vadisi, bireyin bütünleşen, kaygı ve çatışmalardan uzaklaşan, anı yaşayabildiği doruk deneyimleri tecrübe edinilen bir merhale olarak ifade edilebilir.

Anlam arayışının hayret ile sonlandığı hayret vadisinde, kişi herşeyin bir anlamı olduğunu fark ederek, bunun hayreti ve hayranlığı içerisinde kalmaktadır. Bu durum Maslow'un (2020) zirve (doruk) deneyimler tabirini anımsatmaktadır. Salık bu vadede, yüce bir şeyin karşısındaymış gibi şaşkınlıkla hayret, derin bir saygı, uysallık, tevazu, teslimiyet gibi duyguları içeren bir hâl içerisinde.

Hayretlerin fark olduğu ve tüm yolların kaybolduğu hayret vadisinden sonra son durak olan fakr ve fenâ vadisi gelmektedir. Attar'ın eserin başından itibaren kuşları ulaştırmak istediği makam burasıdır. Kendini gerçekleştirmenin zirvesi olarak görülen fakr u fenâ vadisi ideal insanın özelliklerini taşıdığı vadedir. Fakr ve fenâ vadisi, insanın anlam arayışını bularak, kendini geliştirme ve gerçekleştirme yolculuğunun son aşamasıdır. Bu aşamada birey, hayatın anlamını fenâ da bulur. Din psikolojisi açısından fakr ve fenâ vadisi Rogers'a (1961) göre kendini gerçekleştirmeye devam eden *ideal benlik* kavramı, Fowler'ın (2000) inanç aşamalarının sonuncusu olan *evrensel inanç aşaması* olgunlaşıp kemâle eren insanı temsil etmektedir. Bununla beraber fenâ vadisi insanın anlam arama yolculuğuna eşlik eden Frankl'in (2018) *nihai anlam* düşüncesi ve Maslow'un (1943) bireyin her türlü ihtiyacı karşılanarak *kendini gerçekleştirme* basamağına erişmesi olarak açıklanabilir. Attar eserinde insan-ı kâmil olma yolculuğunu vadiler üzerinden anlatarak, bireyin kendisini ve hayatının anlamını bulmalarını anlatan bir içe dönüş sürecini anlatmaktadır.

Son olarak anlam arayışı yolculuğuna insanın manevi eğitim s¼reci dahil edilerek idealize edilen insan-ı k¼mil (kendini ger¼ekleřtirmiş ideal birey) anlayışı, Mantıku't-Tayr eseri bağlamında ufuk açıcı yeni ¼alışmalar yapılması tarafımızdan önerilmektedir. Bu bağlamda eserde yer alan metaforik anlatımdan yararlanılması ve derinlemesine incelenmesi farklı anlam kapılarını açacaktır.

Sonuç olarak Ferîdüddîn Attar'ın Mantıku't-Tayr adlı eseri, insanın içsel yolculuğundaki anlam arayışına ışık tutacak nitelikte derin ve ulvi manalar içeren öğretilerin olduğu kanaatine varılmıştır. Bu ¼alışma sonucu Mantıku't-Tayr adlı eserin geçmişten günümüze yansıyan yol gösterici ve destekleyici yönüyle modern insanın anlam arayışında ve manevi eğitim sürecinde dahil edilerek okurlara ve araştırmacılara her okuyuşta farklı bir kapı aralayacağı fikri oluşmuştur. Son olarak Attar'ın eserinin özünü oluşturan ve s¼fî cenah tarafından h¼al dilinin yansıması olarak kullanılan sembolik anlatımı dikkat çekici ve hayranlık uyandırarak etkin bir şekilde kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlamı ve Amacı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Affi, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf- İslam'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Aksöz, Tuncay. "İnsan Benliğinin Arınması." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/17 (2015), 81–101.
- Allport, G. W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Arpağuş, Sâfi. "Tasavvufta 'Mantıku't-Tayr', Mevlânâ'da Hz. Süleyman ve Kuşdili Tasavvuru." *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2005), 121–135.
- Aşkar, Mustafa. "Feridüddin-i Attâr'ın Tasavvuf Anlayışı." *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13–14/ (2012), 5–10.
- Atay, Salim. *Çalışan Narsist*. İstanbul: Namar Yayınları, 2010.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Mantık Al-Tayr*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Mantıku't-Tayr*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Mantıku't-Tayr*. çev. Gülşehrî. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Merhaba Hüdhüd*. çev. Mehmet Çelik. İstanbul: Semerkand, 2014.
- Attâr, Ferîdüddîn. *Tezkiretü'l-Evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: İlim Kültür Yayınları, 1985.
- Aygün, Adem - Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "James W. Fowler ve İnanç Gelişim Teorisi." *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2006), 117–139.
- Ayiş, Şirin Mehmet. "Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği." *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2019), 547–567.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.

- Ayten, Ali v.dğr. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali v.dğr. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din:Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Ayten, Ali. “Üniversite Öğrencilerinde Ölüm Kaygısı:Türk ve Ürdünlü Öğrenciler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma.” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (2009), 85–108.
- Ayten, Ali - Düzgüner, Sevde. *Tasavvuf Psikolojisine Giriş: Bireysel Arınma ve Güzel Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din: Logoterapik Bir Araştırma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Bahadır, Abdülkerim. “Psikoterapi’de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000).
- Bâlî Efendi, Sofyalı. *7 Makam 7 Nefs-Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*. Haz. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Hayykitap, 2017.
- Baloğlu, Mustafa - Karataş, Mustafa. “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları.” *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 110–118.
- Bandura, Albert. “Social Cognitive Theory of Self-Regulation.” *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 40 (1991), 248–287.
- Bauman Zygmunt. *Ölüm ve Ölümsüzlük ve Diğer Yaşam Stratejileri*. çev. Nurgül Demirdöven, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Batıslam, Dilek. “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: Hümâ, Anka ve Simurg.” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1/ (2002), 185–208.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1983.
- Bedri, Malik. *Müslüman Psikologların Çıkmazı*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

- Bilgiz, Musa. “Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi (İsra,17/84. Ayeti Ekseninde).” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2006), 129–148.
- Boyatzis, Chris J. “Çocukluk Döneminde Dinî ve Manevi Gelişim.” *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 3/2 (December 30, 2017), 395–445.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005.
- Çağrı, Mustafa. “Kibir.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/562–563. Ankara, 2002.
- Çağrı, Mustafa. “Tevazu.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/583–585. İstanbul, 2011.
- Çağrı, Mustafa - Hökelekli, Hayati. “İrade.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/380–384. İstanbul, 2000.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. “Tasavvuf.” *Tasavvuf*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2006.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011.
- Çelik, Gizem. “Logoterapi: Temel Bileşenleri ve Terapi Teknikleri.” *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 28/2 (2017), 70–97.
- Çetin, Özer. “Sembolizmin Psikolojisi.” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2009), 87–112.
- Ceylan, Ömür. *Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ceylan, Ömür. “Tavus.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/184–185. İstanbul, 2011.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014.
- Çoban, Gizem Sebahat. “Maslow’un İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kendini Gerçekleştirme Basamağında Gizil Yetenekler.” *European Journal of Educational and Social Sciences* 6/1 (2021), 111–118.
- Darıcı, Zeynep. *Feridüddin-i Attar’ın Mantıku’t-Tayr İsimli Eserinde Metaforik Üslub*. Ankara, 2014.

- Demir, Celal - Karakaş Yıldırım, Özge. “Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar.” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/December (2019), 1085–1096.
- Demirci, Kürşat. “Kafdağı.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/144–145. İstanbul, 2001.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/178–179. İstanbul, 1997.
- Deniz, Derya. “Güzellik Kaygısı.” *Aydın Toplum ve İnsan Dergisi* 2 (2018), 1–16.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. İstanbul: DİB, 2017.
- Dilçin, Cem. “Mantıkut-Tayr’ın Manzum Çevirileri Üzerine Bir Karşılaştırma.” *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 36/1–2 (1993), 35–52.
- Dölek, Adem. “Sünnet Işığında Hırs Hastalığı ve Korunma Yolları.” *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/6 (2003), 50–76.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Zühre İlkgelen. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2015.
- el- Muhasibi, Haris. *Er- Riaye*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- El-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü’l-Ḥafâ’*. Halep, 1351.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu Ulûmi’d-Dîn (Muhtasar)*. ed. Mehmet Yavuz Şeker. İstanbul: Işık Yayınları, 2014.
- Elkind, David. “The Origins of Religion in the Child.” *Review of Religious Research* 12/1 (1970), 35–42.
- Ellek, Hasan. “Şeriat-Tarikat-Hakikat-Marifet Dörtlüsünde Şeriatın Yeri ve Önemi.” ed. İhsan Günaydın v.dğr. 589–600. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Erbay, Nazire. “Vahdet’e Giden Yolda Üç Metin: Hay Bin Yakzan-Mantiku’t Tayr-Leyla Vü Mecnun.” *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 69 (2020), 149–167.
- Erikson, Erik. *Childhood and Society*. New York: Norton & Company, 1963.
- Ersoylu, Halil. *Türk Kültüründe Kuşlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

- Es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr* - 7. ed. Sadreddin Tercüme ve Tahrir: Gümüş - Nedim Yılmaz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Forstyh, James. *Psikolojik Din Kuramları*. ed. Mustafa Ulu. Kimlik Yayınları, 2017.
- Fowler, James W. “İman Bilincinin Evreleri.” çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 85–104.
- Fowler, James W. “Stages in Faith Consciousness.” *New Directions For Child Development* 52 (1991), 27–45.
- Fowler, James W et al. *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education, and Society*. New York: Crossroad Publishing, 1991.
- Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper and Row, 1981.
- Frankl, Viktor. *Psikoterapi ve Din: Bilinçdışıdaki Tanrı*. çev. Zeynep Taşkın. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Frankl, Viktor Emil. *Duyulmayan Anlam Çığılığı: Psikoterapi ve Hümanizm*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Totem Yayınları, 2019.
- Frankl, Viktor Emil. *Hayatın Anlamı ve Psikoterapi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyanıs Yayınları, 2018.
- Frankl, Viktor Emil. *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology*. New York: Washington Square Press, 1985.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1993.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. Ankara: Say Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınevi, 1998.
- Geçtan, Engin. *İnsan Olmak*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Geyer, Anne L. - Baumeister, Roy F. “Din, Ahlak ve Öz Denetim: Değerler, Erdemler ve Kötü Alışkanlıklar.” çev. Metin Güven. *Din ve Maneviyat Psikolojisi & Yeni*

- Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları.* ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 241–287. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Glock, Charles. “Dindarlığın Boyutları Üzerine.” *Din Sosyolojisi.* ed. Yasin Aktay - Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Göcen, Gülüşan - Konar, Ayşegül. “Din Piskolojisi Açısından İnsan Olma Sürecinde Kendini Gerçekleştirme ve Din.” *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 365–383.
- Guénon, René. “Kuşların Dili.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/2 (2002), 77–82.
- Gül, Ömer. *Kuşların Diliyle Masallar.* İstanbul: Çağoloğlu Yayınları, 2020.
- Günbal, Sevâl. *Feridü’-d-Dîn Attâr Nişâburî’nin “Mantıkut- Tayr” Adlı Eserinde Seyr-ü Sülûk Kavramı.* Sakarya, 2014. 139–149.
- Gürses, İbrahim - Kılavuz, Mehmet Âkif. “Erikson’un Psiko-Sosyal Gelişim Dönemleri Teorisi Açısından Kuşaklararası Din Eğitimi ve İletişiminin Önemi.” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011), 153–166.
- Harman, Ömer Faruk - Kurnaz, Cemal. “Hüdhüd.” *TDV İslam Ansiklopedisi.* 18/461–462. İstanbul, 1988.
- Hazm, İbn. *El-Ahlâk ve’s-Siyer Fi Müdavati’n-Nüfus.* Haz. Cemalettin Erdemci – Hasan - Hüseyin Bircan. İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2014.
- Hökelekli, Hayati v.dğr. *Din Psikolojisi.* ed. Hayati Hökelekli. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Anadolu Ün., 2014.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları.* İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2017.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları.* İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- İmamoğlu, Abdulvahit - Ferşadoğlu, Saliha. “Psikolojik Açından Dini Tutum ve Davranışların Tahlili.” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 19–40.
- İnanç Uyan Dur, Banu. “Metafor ve Ekslibris.” *International Journal of Ex-Libris* 3/5 (2016), 122–128.
- İnanç Yazgan, Banu - Yerlikaya, Eşef Ercüment. *Kişilik Kuramları.* Ankara: Pegem Akademi, 2016.

- Işıtan, İbrahim. “Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (2017), 3203–3227.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience : A Study in Human Nature. The Varieties of Religious Experience*. New York: Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, 2002.
- Jung, Carl Gustav. *Anılar, Düşler, Düşünceler*. çev. İris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. çev. Hatice Mukaddes İlgün. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.
- Kara, Mustafa. “Fenâ.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/333–335. İstanbul, 1995.
- Kara, Tuğba. “İslam ve Budizm Mistisizmi Üzerinden Mantıku’t-Tayr ve Siddharta’daki Mürşidin Rolü ve Yol Göstericiliği.” *Uluslararası Dil, Edebiyat ve Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2019), 11–17.
- Karahan, Fikret T, - Sardoğan, Mehmet E., *Psikolojik Danışma ve Psikoterapide Kuramlar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Karakuş, Gülay - Ötgün, Cebail. “Simurg Söyleninde Kuş İmgesi.” *E-Journal of New World Sciences Academy* 15/2 (April 30, 2020), 99–115.
- Karslı, Necmi. “Kur’an Ayetlerinin Logoterapi Yaklaşımıyla İncelenmesi.” *EKEV Akademi Dergisi* 16/53 (2012), 25–30.
- Kartal, Ahmet. *Mantıku’t-Tayr ve Garîb-Nâme Mukayesesi*. Kırşehir, 2013. 231–256.
- Kaya, Murat v.dğr. *Üsve-i Hasene-2*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- Kayıklık, Hasan. “Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları.” *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 27–40.
- Kindî, Ya’kub b. İshak. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrırcı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kirkpatrick, Lee. “Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi.” çev. Mustafa Koç. *Bilimname Dergisi* 10/1 (2006), 133–172.
- Kılıçoğlu, Mahir. “İrade : Din Psikolojisi Perspektifinden Bir İnceleme.” *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2021).

- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi.” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170–189.
- Koç, Emel. *Gabriel Marcel Üstüne*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Kocagöz Uzun, Sadet. *Narsizm ve Dindarlık İlişkisi*. İstanbul, 2019.
- Koçak, Ali - Kayıklık, Hasan. “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 685–713.
- Koçak, Ali - Kayıklık, Hasan. “Duygular Bağlamında Din Duygusu ve Dinî Duygular.” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 685–713.
- Koenig, Harold. “Religion and Medicine II: Religion, Mental Health, and Related Behaviors.” *International Journal of Psychiatry in Medicine* 31/1 (2001), 97–109.
- Kopuz Çetinkaya, Fatma. “Feridüddîn Attâr ve Bir Gazelinin İncelenmesi.” *Current Research in Social Sciences* 1/2 (2015), 27–34.
- Kopuz, Fatma. *Ferîdüddîn Attâr ve Muhtarnâme’sinin Türkçe Çevirisi*. Erzurum, 2012.
- Köse, Ali. *Freud ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Kurnaz, Cemal. “Bülbül.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/485–486. İstanbul, 1992.
- Kurnaz, Cemal. “Hümâ.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/478. İstanbul, 1998.
- Kuşat, Ali. “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım.” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 119–128.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2009.
- Kübrâ, Necmeddin. *Usûlü’l-Aşere Tasavvufî Hayat*, terc. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.

- Küçük, Serhat. “Feridüddin Attâr’ın Hayatı ve Eserleri / The Life of Fariduddin Attar and His Studies.” *Journal of History Culture and Art Research* 2/1 (March 28, 2013), 241–262.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. trans. Emma Craufurd. New York: Harper and Brothers, 1962.
- Maslow, Abraham. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1996.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2020.
- Maslow, Abraham. *Religions, Values and Peak-Experiences*. New York: Penguin Arkana, 1994.
- Maslow, Abraham. “Theory of Human Motivation.” *Psychological Review* 50/4 (1943), 370–396.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. ed. Kerem Işık. İstanbul: Okuyanıs Yayınları, 2013.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Necati, Osman. *Kur’an ve Psikoloji*. çev. Hayati Aydın. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Ögke, Ahmet. “İbnü’l-Arabî’nin Fusûsu’l-Hikem’inde Ayna Metaforu.” *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 75–89.
- Ögke, Ahmet. “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde ‘Har (Eşek)’ Metaforu.” *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 19–41.
- Ögke, Ahmet. *Tasavvuf*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Özakkaş, Tahir. *Bütüncül Psikoterapi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özel, İsa. “Kur’ân Ekseninde Narsizm ve Din.” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/28 (2013).

- Özen, Saliha. *Fıtrat (Dini Kabiliyet) Kavramının Psikolojik Açılımı*. Rize, 2012.
- Özkan, Mustafa. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2000.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/18–20. İstanbul, 2012.
- Özoğul, Ayşe. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Logoterapinin Uygulanabilirliği*. İzmir, 2020.
- Öztan, Arzu. *İnsanın Anlam ve Mutluluk Arayışında İnançın Rolü*. Bursa, 2019.
- Pargament, Kenneth et al. “The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE.” *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519–543.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2019.
- Razi, Ebu Bekir. *Et-Tıbbu’r-Rûhânî (Ruh Sağlığı)*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Rogers, Carl. *On Becoming a Person*. Boston: Houghton Mifflin, 1961.
- Safâ, Zebîhullah. *Târîh-i Edebiyyât Der İrân*. Tahran: İntişârât-i Firdovs, 1381.
- Sağlam Demirkan, Fatma. “The Relationship of Mythical Thought in the Theoretical Context with Religion and Psychology.” *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020), 359–378.
- Şahinoğlu, Nazif M. “Attâr.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/95–98, 1991.
- Said, Cevdet. *Güç İrade Eylem*. ed. Halil İbrahim Kaçar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Sak, Vesile Albayrak. “Eski Türk Edebiyatında Tercüme Geleneği ve Bu Gelenekte Mantıku’t-Tayr Tercümeleleri.” *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Türkic* 7/4 (2012), 655–669.
- Sambur, Bilal v.dğr. *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Karacoşkun Doğan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Sartre, Jean Paul. *Bulantı*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 2016.
- Sayar, Kemal. *Sufî Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- Serrâc, Ebû Nasr. *El- Lü’m ’a*. Haz. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul, 1996.

- Sertuç, Elif. *Gelenekten Geleceğe Mantıku't-Tayr*. Muğla, 2019.
- Seyhan, Beyazıt Yaşar. "Üniversite Öğrencilerinde Tanrı Tasavvuru ve Psikolojik İyi Olma Hali Arasındaki İlişkiler." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014), 65–97.
- Sezen, Abdulvahid. "Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Frankl ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 14 (2009), 189–201.
- Sharf, Richard S. *Psikoterapi ve Psikolojik Danışma Kuramları: Kavramlar ve Örnek Olaylar*. ed. Nilüfer Voltan Acar. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2017.
- Sinecen, Fatma. "Usulî Divanında Kuşların Sembolik Değerleri." *Journal of Turkish Language and Literature* 3/3 (2017), 119–130.
- şirin, Turgay. *Kişisel Gelişim Medeniyeti*. İstanbul: Armoni Yayınları, 2005.
- Solmaz, Bünyamin - şahin, Adem. "Ergenlerde Dindarlık ve Sosyal Benlik ." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 145–158.
- Summermatter, Ayfer. "Attar of Nishapur's Seven Valleys and the Stages of Human Cravings from a Psychological Perspective." *Spiritual Psychology and Counseling* 1/2 (August 11, 2016), 117–143.
- Tagay, Özlem v.dęr. "Logoterapi'de Kullanılan Kavramların ve Tekniklerin Türk Kültürü'nde Uygulanabilirliği." *Ege Eğitim Dergisi* 17/1 (July 9, 2016), 105–126.
- Tokur, Behlül. "Gaye-Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2014), 149–162.
- Toparlı, Recep. "Maneviyat." *Türkçe Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Topbaş, Osman Nûri. *İmândan İhsâna Tasavvuf*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2002.
- Tosun, Necdet. "Tasavvuf Kültüründe Kuş." *Altınoluk Dergisi*. 2014
- Tufan, Mona Ahmed. *İnsan, Hakikat ve Anlam René Guénon'da Modern İnsanın Anlam Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Turan, Muhittin. "Feridüddin-i Attâr'ın Mantıku't-Tayr İsimli Eserinin Türk Edebiyatındaki İlk ve Tek şerhi: şem'i şem'ullah'ın şerh-i Mantıku't-Tayr'ı."

International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic 9/9 (2014), 991–1009.

Türker, Rumeysa Nur. “Erich Fromm’da Karakter Tipleri ve Din.” *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 81–104.

Uğur, Nizamettin. “Metafor Kavramını Algılama Türleri.” *Yasak Meyve Dergisi* 24 (2007).

Uludağ, Süleyman. “A’yân-ı Sâbite.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/198–199. İstanbul, 1991.

Uludağ, Süleyman. “Ayna.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/260–262. İstanbul, 1991.

Uludağ, Süleyman. “Makam.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/409–410. Ankara, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs.” *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/56–57. Ankara, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Nefis.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/526–529. İstanbul, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Riyâzet.” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/143–144. İstanbul, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tezkiretü’l Evliyâ Tercümesi*. İstanbul: Mavi, 2002.

Ulusoy, Mustafa. *Aynalar Koridorunda Aşk*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2021.

Uygur, Ali Engin. *Din Psikolojisi Açısından ’Alfred Adler Psikolojisi’nin Değerlendirilmesi*. İstanbul, 2015.

Vergote, Antonie. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. çev. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.

Yalom, D. Irvin. *Din ve Psikiyatri*. ed. Emre Ağanoğlu. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2006.

Yalom, D. Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. ed. Zeliha Babayiğit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.

Yapıcı, Asım. “Müslüman Türk Kültüründe İnanç Gelişimi.” *DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, 83–113.

Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. “Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı İle İlişkisi : Çukurova Üniversitesi Örneği.” *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 177–206.

Yavuz, Kemal. *Gülşehri'nin Mantıku't-Tayrı*. Ankara: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2007.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili-5*. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği, 1935.

Yıkılmaz, Murat - Demir Güdül, Meryem. “Üniversite Öğrencilerinde Yaşamda Anlam, Bilinçli Farkındalık, Algılanan Sosyoekonomik Düzey ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler.” *Ege Eğitim Dergisi* 16/2 (2015), 297–315.

Yıldız, Mustafa. “İbn Hazm’ın Güzellik Anlayışı.” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012), 89–106.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

