

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI



**CUMHURİYET SONRASI BAZI İSLAMCI ŞAİRLERDE
METAFİZİK KAVRAMLAR VE DEĞERLER**

Yüksek Lisans Tezi

Hangama MURADİ

Danışman
Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA

SAMSUN
2024

TEZ KABUL VE ONAYI

Hangama MURADI tarafından, Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA danışmanlığında hazırlanan “CUMHURİYET SONRASI BAZI İSLAMCI ŞAİRLERDE METAFİZİK KAVRAMLAR VE DEĞERLER” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 22/05/2024 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Doç. Dr. Şeyma BÜYÜKKAVAS KURAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA (Danışman) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Gaye Belkız YETER ŞAHİN Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı		☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli

Evet ☐

Hayır ☒

... / ... / 20...

Hangama MURADI

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: CUMHURİYET SONRASI BAZI İSLAMCI ŞAİRLERDE METAFİZİK KAVRAMLAR VE DEĞERLER

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 04.01.2024 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 21

Tek kaynak oranı : % 1 çıkmıştır.

... / ... / 20...

Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA

ÖZET

CUMHURİYET SONRASI BAZI İSLAMCI ŞAİRLERDE METAFİZİK KAVRAMLAR VE DEĞERLER

Hangama MURADİ

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Yüksek Lisans, Şubat/2024
Danışman: Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA

Metafizik, mistisizm ve değer kavramları geçmişten günümüze kadar ki süreçte kültür ve medeniyetlerin değişimi sebep anlam ve amaçları değişiklik göstermektedir. Ancak adı geçen bu kavramlar canlılığını hep korumuştur. Metafizik fizik ötesi bir anlamı ifade eder, mistisizm bireysel olarak insanlarda derin sezgiyi yaşatır, değer ise toplumların kültürel birikimlerinin artmasıyla oluşmaktadır.

Felsefede tanrıbilim, varlık bilim olarak da anlamlandırılan metafizik aynı zamanda din, mistisizm kavramlarını da içine almaktadır. Dolayısıyla bu üç kavram hep birbiriyle karıştırılmaktadır. Her ne kadar bu üç kavram birbiriyle ilişkili olsa da amaçları ya da amaca varma yolları birbirinden farklıdır. Metafizik varlıkların özü, ruhu, hayatı, madde ve Allah'ın varlığını konu ederek akıl yardımıyla bu ismi geçen kavramlar hakkında bilgi edinebileceğine inanan bir disiplindir. Bu üç kavramın arasında mistisizm her ne kadar Batı kökenli bir kavram olsa da İslam'ın da kökeni İslam tasavvufuna dayanan bir mistisizmi vardır. Başka bir ifade ile İslam mistisizminin kaynağı Tasavvufa ve tasavvufun kaynağı ise İslam dinine dayanmaktadır. Bu sebeple mistisizm sanatla daha yakından ilişkilidir. Mistisizm özellikle şiir sanatı ile ilişkilidir. Çünkü şiir kökeni itibarıyla dinle bağlantılıdır.

İslami dönemden Cumhuriyet dönemine kadar birçok yazar ve şair bu üç kavramı eserlerinde ustalıkla kullanmışlardır. Nitekim bu kavramlar toplumun hayatı, fikir tarzı ve kültürel farklılıklarını içinde barındırdığı için asıl manalarından uzaklaşmış olsa da insanların zihninde ve iç dünyasında gerek Doğu toplumlarında gerek Batı toplumlarında kendi varlığını sürdürmektedir. Her üç kavramın içinde metafizik, uygarlıkların ve kültürlerin gelişmesine katkıda bulunarak dolaylı bir şekilde bilime kaynaklık etmektedir. Bunun yanı sıra metafizik duyum, insan varoluşundan bu yana edindiği her bir değer kavramının da temelini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatı şiirlerindeki metafizik, mistik temalar yardımıyla insanın manevî dünyasını uyandıran, anlamlandıran önemli eserler ortaya koyan şairlerden çalışma kapsamına dahil ettiklerimizin şiirleri üzerinde inceleme yapılmıştır. Bu şairlerin şiirlerinin ana konusunu insanın var oluş sorunsalının yanı sıra metafizik tema olarak daha çok ölüm, ruh, ruhun ölümsüzlüğü, hakikat gibi kavramlar oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Metafizik, Mistik, Tema, İslam Metafiziği, Ruh, Allah, Can

ABSTRACT

METAPHYSICAL CONCEPTS AND VALUES IN SOME ISLAMIST POETS AFTER THE REPUBLIC

Hangama Muradi
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Turkish Language and Literature
Master, February/2024
Supervisor: Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA

Metaphysics, mysticism, and the concept of value have undergone changes in meaning, cause, sense, and purpose over the course of cultural and civilizational transformations throughout history. However, these concepts have always retained their vitality. Metaphysics, also known as theology and ontology in philosophy, encompasses concepts such as religion and mysticism. Thus, these three concepts are often intertwined. Although these three concepts are related, their purposes or ways of achieving their goals differ from each other.

Metaphysics is a discipline that believes in acquiring knowledge about the essence, soul, life, matter, and the existence of God through reason by focusing on these mentioned concepts. While mysticism, despite being a concept of Western origin, has its roots in Islamic Sufism. In other words, Islamic mysticism is based on Sufism, and Sufism is based on the Islamic religion. Therefore, mysticism is closely related to art, particularly poetry. Mysticism, especially, is associated with the art of poetry because poetry is inherently connected to religion.

From the Islamic period to the republican period, many writers and poets have skillfully used these three concepts in their works. As a matter of fact, although these concepts have moved away from their original meanings because they contain the life, style of thought and cultural differences of the society, they continue to exist in the minds and inner world of people, both in Eastern and Western societies. Among all three concepts, metaphysics contributes to the development of civilizations and cultures and indirectly contributes to science. In addition, metaphysical sensation forms the basis of every concept of value that human beings have acquired since their existence.

In this study, an examination was conducted on the poems of certain poets in Turkish literature after the Republic who have crafted significant works that evoke and give meaning to the spiritual realm of humanity through the incorporation of metaphysical and mystical themes. The central theme in the poetry of these poets revolves around the predicament of human existence, exploring metaphysical themes such as death, soul, immortality of the soul, and truth.

Keywords: Metaphysics, Mystic, Theme, Metaphysic of Islam, Spirit, Allah, Life.

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın konusunu Cumhuriyet sonrasında eser veren bazı İslamcı şairlerin şiirlerinde görülen metafizik kavramlar ve değerler oluşturmıştır. Buradan hareketle soyut kavramlar veya değerler olarak Allah, ruh, can (cin), ölüm, insanın öz varlığı, vicdanı, adalet, merhamet, hakikat ve ahiret kavramlarını eserlerinde konu edinen şairlerin şiirlerinde ele almaya çalıştık. Bu çalışmada öncelikli olarak literatür taraması yapıldı.

Çalışmamızın birinci bölümünde soyut kavramları içinde barındıran metafizik kavramı, din ve mistisizmden ayrı bir bilim dalı olduğu kanısına varılarak felsefi açıdan ele alınmıştır. Çalışmanın esas bölümüne geçmeden önce bilgilendirici olması açısından oluşturulan bu kısımda metafizik ve bilimler arasındaki bağlar, günümüzde İslam metafiziği ile Batı metafiziğinin birbirine karıştırılmasının sebepleri, İslam metafiziği ile Batı metafiziğinin arasındaki farklar ve benzerlikler üzerine fazla detaya girmemeye gayret gösterip konumuzla doğrudan bağlantılı olan açıklamalar genel bir şekilde ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise metafizik, İslam ve Batı filozofları açısından değerlendirilmiştir. Ardından konuyla ilgili İslamcı şairlerin şiirleri üzerinden yorumlar yapılarak söz konusu bağlantı açıklanmıştır. Çalışma boyunca yorumlanan şiirler Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatında bazı İslamcı şairlerin şiirleri üzerinden yapılmıştır.

Üçüncü bölümde kavramın ne olduğu ve nasıl oluştuğu ile ilgili kısa açıklamadan sonra değer ve değerlerin değerlendirmeler ile karıştırılması üzerinde detaylı bir şekilde açıklamalar yapılmıştır.

Dördüncü bölümde ise tezimizin asıl kısmını oluşturan kavramlar ve değerler tek tek tanımlanarak şiirler ile bağdaştırılmıştır. Türk edebiyatında önemli yeri olan dini ve manevi değerler ve kavramlar asırlar içinde yavaş yavaş yerini seküler hayatın maddi değerlerine bırakmıştır. Dolayısıyla da bu kısımda bizim çalışmamızın konusunu oluşturan kavramlara ve değerlere dair önemli tespitler bulunmaktadır. Bu kısım ele alırken öncelikli olarak Kur'an Kerim'den örneklerle çalışmamızı devam ettirdik.

Bu çalışmada tez danışmanlığımı yapan ve çalışmalarımı titizlikle okuyarak takip eden, yapıcı tenkitleriyle yol aldığım saygıdeğer hocam Prof. Dr. Selçuk ÇIKLA'ya çok teşekkür ederim. Aynı zamanda manevi desteklerini esirgemeyen

sevdiklerime, özellikle de kızlarıma ki benim sevgi ve desteğime en fazla ihtiyaçları oldukları zamanda çalışmadan dolayı hakkıyla yanlarında olamadığım hâlde beni anladıkları için gönül dolusu teşekkür ederim. Son olarak tez sürecinde bana yardımcı olan, başta Özge ASLAN olmak üzere bütün sınıf arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Hangama MURADİ

Mayıs 2024, Samsun



İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	i
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
KISALTMALAR	ix
1. GİRİŞ	1
2. METAFİZİK VE MİSTİSİZM.....	5
2.1. Metafizik	5
2.2. Metafizik, İslam Metafiziği ve Felsefe.....	14
2.2.1. İslam Metafiziği.....	20
2.2.2. İbn Sina'ya Göre Metafizik	24
2.2.3. Gazali'ye Göre Metafizik	30
2.3. Varlık ve Yokluk	34
2.4. Mistisizm	47
2.4.1. Mistik ve Metafiziğin Arasındaki Farklar	47
2.4.2. Türk Şiirlerinde Mistik Metafizik Algı.....	50
2.4.2.1. Cahit Zarifoğlu ve Metafizik Algı.....	54
2.4.2.2. Erdem Bayazıt ve Metafizik Algı	56
3. KAVRAM VE DEĞER NEDİR?.....	60
3.1. Kavram	60
3.2. Değer	62
4. METAFİZİK KAVRAMLAR VE DEĞERLER	75
4.1. Allah	75
4.1.1. Mehmet Akif ve Allah	77
4.1.2. Necip Fazıl Kısakürek ve Allah.....	79
4.1.3. Cahit Koytak ve Allah	84
4.1.4. Erdem Beyazıt ve Allah.....	86
4.1.5. Sezai Karakoç ve Allah	88
4.2. Ruh	92
4.2.1. Necip Fazıl'da Ruh	96
4.3. Can ya da Cin	97
4.4. Ölüm	106
4.4.1. Necip Fazıl Kısakürek ve Ölüm	107
4.4.2. Cahit Koytak ve Ölüm	114
4.5. İnsanın Öz Varlığı	115
4.6. Vicdan	119

4.7. Adalet	121
4.8. Merhamet.....	124
4.9. Hakikat	127
4.10. Ahiret.....	132
SONUÇ.....	139
KAYNAKÇA	142
ÖZ GEÇMİŞ.....	147



KISALTMALAR

bs.	Baskı, basım
bk.	Bakınız
C.	Cilt
S.	Sayı
s.	sayfa



1. GİRİŞ

Tek neşe bu dünyada, var olmanın sevinci;
Ve tek ilim, varlığın bilinmeyen bilinci...¹

Metafizik kavramlar ve değerler her çağda şair ya da yazarların eserlerindeki konu ve temaların oluşumunda büyük rol oynamıştır. Metafizik, din ve mistisizm iç içe geçmekle beraber üçü de “tanrı” kavramıyla bağlantılıdır, ama bu bağlarının yanı sıra her birinin de ayrı anlamları vardır. Çağımızda bu kavramlar birbiriyle karıştırılmaktadır. Ayrıca üç kavramın da İlk Çağ felsefesine dayanması, günümüz ve Orta Çağ’dan bu yana bilimin gayesinin değişmesi; metafizik, mistisizm gibi bu bağlamdaki bazı soyut kavramların farklı anlaşılmasına yol açmıştır. Özellikle metafizik kavramı, bir kitabın ismi, ilim, teoloji veyahut felsefe olarak adlandırılmıştır. Sezai Karakoç çağımızda, uygarlıkların gerçek özlerini ve boyutlarını göz ardı etmeyi sanat edinenler olduğunu belirtir ve bu kişilerin uygarlığın iki temel kavramını, metafiziği ve soyut kavramları tersyüz ettiklerini beyan ederek² şunları söyler:

Bu duyguyu yitiren çağımız, başka hangi bakımdan nice zengin olursa olsun, gerçekte yoksuludur. Rönesans, dünyanın nice zengin çerçevesini didikleme ruhu olarak yeni bir panorama getirdi; ama, ruhun fizikötesine açılışını, yüzyıl yüzyıl, yavaş yavaş kapadı. Bu, olumsuz gelişim, giderek ruhumuzun çölüne çıktı. Çöl gözüktü. Çölün ucunda, terör, çılgınlık, soykırımlar, insanın kaybolmasına ve yeni bir insan- altının gözükmeye menfezler açan korkuncun günü.³

Metafizik ve diğer ilgili kavramlarla ilgili çok farklı bakış açıları varken, bu kavramların asıl anlam, konu ve amaçlarını bilmeden şiirler üzerinden metafiziği ve metafizik değerleri açıklamak ve değerlendirmek doğru olmaz. Her ne kadar metafiziğin bir bilim olup olmadığına dair şüpheler söz konusu olsa da metafiziği diğer bilimlerden ayrı düşünmek gerekir. Felsefenin “Neyim, kimim?”, “Nereden geldim ve nereye gidiyorum?” gibi en temel sorularından hareketle araştırmamızın temeline dayanak olarak metafiziği açıklamak gerekir.

İnsanın ortaya koyduğu ilk bilgi “felsefe” olduğu için, İlk Çağ’da “Felsefe ve bilimin ortak bir amacı vardır ve bu ortak amaç; varlığı, dünyayı, insanı ve hayatı

¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, Yapı Kredi Yayınları, 3. bs., İstanbul 2005, s. 366.

² Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 8. bs., İstanbul 2017, s. 7.

³ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, s. 10.

açıklamaktır. Hem felsefe hem bilim bunu yaparken hiçbir fayda ve çıkar gözetmeden doğru bilgiye ulaşmak ister.”⁴ Ancak çağımızda bilimin gayesinin değişmesiyle metafizik, mistisizm ve daha birçok soyut kavramın yanlış anlaşılması söz konusu olmuştur. O yüzden bilimin ne olduğunun asıl anlamıyla bilinmesi için bir bilginin ortaya çıktığı çağ yani zaman iyi bilinmelidir. O çağın kavramlarının doğru anlaşılması metafizik ve mistisizm gibi soyut kavramların metinlerde doğru anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Mehmet Önal bilimin varoluşla ilgili oluşumunu şöyle açıklamaktadır: “Bilim, var oluşla ilgili gerçekleri, veri sistemine dayalı bir inceleme-araştırma sürecinde, önceden ortaya konan iddiaları ispat etmeye çalışan çok önemli bir disiplindir.”⁵ Mehmet Önal’a göre yaşanan hayatın gerçek yöntemlerinin yanı sıra bazı gizli, zor ve sonsuza kadar sır olarak kalacak yönleri de vardır. Onlardan ikisi doğumdan önceki ve ölümden sonraki süreçlerdir. Hayat çatışmalarının içinde ölüm, varoluşla ilgili en önemli çatışmalardan birini kurar. İnsan ölüm için ikna edici yeni bilgiler arar ki, bilim onu ispat edemez, ancak insan ufku ve ihtiyacı, bu gibi meselelere inançla, felsefe ve sanatla cevap verir.⁶

Her ne kadar varoluşla ilgili konuları incelese de bilimin de tıkanıp kaldığı yerler vardır. Çünkü Önal’ın felsefe, inanç ve sanatın bir araya gelip bilimin tıkanıklığını çözebileceğine inanması, İlk Çağ felsefesine (metafizik) işaret etmektedir. Çünkü günümüz bilimi öncesi, yaşam felsefesi denen ilk felsefe vardır. Bilim felsefesinde canlı cansız ayrımı yapılmadan her şey bilimin konusu sayılırdı ki bu bilim:

Aristoteles tarafından Milattan önce IV. yüzyılda inşa edilmiştir. Aristoteles, bilimi canlılar temeli üstünde inşa etmiştir. Aslında biyoloji temelli olduğu düşünülebilir. Fakat felsefe-bilim, İslam yeniçağ dindışı Avrupa medeniyetine intikal ettiğinde, İtalyan felsefe- bilim adamı Galilo bilimi yeni esaslar üstüne inşa etmeye yönelmiştir. Söz konusu ‘canlı-olmayan’ (inorganik) esaslardır. Halbuki Yeniçağ önceki bütün kültür çerçevesinde, İslam’da dahi keskin bir canlı-cansız ayrımı yoktur. Yeniçağ dindışı, Batı Avrupa medeniyetinde din, ilk defa iki yüz bin yıllık süreçte kültürün, dolayısıyla medeniyetin temeli olmaktan çıkmıştır. ‘Canlılık’ da böylelikle bir kenara konmuştur.⁷

Alıntıdan hareketle, Aristoteles’in temelini attığı bilimin araştırma konusu çağımızda madde ya da maddi varlık kılınmıştır. Yani bilim fizik ve metafizik ayrımı

⁴ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar, 3. bs., İstanbul, 2010, s. 26.

⁵ Mehmet Önal, *Yeni Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2009, s. 23.

⁶ Mehmet Önal, *Yeni Türk Edebiyatı*, s. 23-24.

⁷ İsmail Tunalı, *Felsefe ye Giriş*, s. 109-108.

yaparak materyalist bir bilime doğru kaymaktadır. Halbuki gerçek bilim denilen alan din ve felsefe ile iç içe olup, varlığı hem varlık olarak hem de var olması bakımından insanı ve evreni incelemesi gerekmektedir. Fakat çağımız bilimi ve medeniyeti, insan merkezli bilimi reddederek çoğunlukla canlı olmayan varlıkları ele almaktadır. Artık mekanik biçimde işleyen olaylardan başkası dikkate alınmaz. Mekanik kurallara uygun işleyen, çalışan, yürüyen olayların temel birimi maddedir. Madde de bilinen zaman-mekân içinde var olanın en temel unsurudur. Eğer bilim başta insan olmak üzere, nesnenin, evrenin, kozmosun; bilinen var olanın alanını sadece pratik bir şekilde açıklarsa, bu bilim sınırlı bir alana sıkışıp yaşamın o gizli alanlarını ispat etmekte aciz kalır.

Bu açıklamalardan hareketle, çağımız bilimi ne kadar Yeni Çağ felsefe-bilimine doğru ilerlerse ilk felsefeden (metafizikten) de o kadar uzaklaşmaktadır. Çağımızın en büyük sorunlarından biri de budur. Çünkü görüldüğü kadarıyla insanlar kendi iç arayışlarından, kimliklerinden, değerlerinden ve en önemlisi ilim yapmaktan büyük oranda uzaklaşmış durumdadırlar. Örneğin, Orta Çağ'da, özellikle Farabi'de tecrübelerle sabit olan nazari ve aklı bilgilerin tasdikî duruma gelmesi bir ilim olarak kabul görmüştür. Bu kesin ve doğru kabul edilmiş ilimlerin konusu genel ve tümel olarak varlıktı. Farabi'ye göre tasdik seviyesinde olan bu bilgiler hüküm ifade ederler. Ama çağımız biliminde tasdik seviyesine gelmiş bilimle karşılaşmak çok nadirdir. Çünkü günümüzde ilmin gayesi varlık değil "var olanların bilgisi"dir.

Burada çağımız bilimiyle klasik bilimi karşılaştırarak ele almaktaki amacımız sadece aradaki farkı görmek ve doğru değerlendirmektir. Çağımız bilimiyle beraber doğayı ve kanunlarını öğrenerek günümüz teknolojisine kadar gelinmiştir. Bilim, insanlığı ve toplumları bugün yaşadığımız uygarlık düzeyine kadar getirmiştir. Bu nedenle bilimi insanın en büyük değerlerinden biri olarak görmek lazımdır. Bilim ve teknolojinin ortaya koyduğu bazı ürünlerin olumsuz yönde kullanılıyor olması; bilimi önemsememek/küçümsemek gibi anlaşılmamalıdır. Çünkü felsefe tarihinde hem bilime hem de bilimsel bilgiye önem ve değer verilmiştir. Ne var ki insanın; canlı bir varlık olduğu için evrenin sonsuzluğu, hayatı ve çeşitli boyutlarını sadece bilim ile kavrayabilmesi mümkün değildir. Fakat 20. yüzyılın bilim adamlarının bilimi tek geçerli araç olarak görmeleri felsefe, din, ahlak, sanat gibi insana özgü alanların varlığını yok etmektedir. Eğer işleyiş böyle devam ederse, bilimsel bilgi insanın mutlak doğrulara ulaşmasına yetmediği gibi büyük engellere de yol açabilir. O

sebeple insanı daha iyi bir yaşama ancak alanların uyumlu ilişkiler içinde ilerlemesi ulaştırabilir.

Çağımızda madde merkezci bilime çok fazla yoğunlaşmış olmasından dolayı metafizik kavramlar ve değerler insanlar nezdinde giderek geri plana atılmıştır. Bu çalışmadaki amaç, söz konusu gerilemenin şairler üzerinde ve bu şairlerin şiirlerinde ne gibi bir etki yarattığını araştırmaktır.



2. METAFİZİK VE MİSTİSİZM

2.1. Metafizik

Her ne kadar felsefî bilginin anlamlandırma mantığı genelde tartışmaların yoğunlaşmasına sebebiyet verse de herhangi bir kavramın detaylı bir şekilde anlaşılması için genellikle felsefeye başvurulmaktadır. Çünkü felsefî sorgulamalar daha çok söz konusu kavramın temeli ile alakalıdır. Çalışmamızın ana konularından biri olan metafizik kavramı da temelde felsefî bir kavram olduğu için daha çok felsefî açıdan değerlendirilmektedir.

Metafiziği Turan Karataş şöyle tanımlamıştır:

Fizikötesi, varlığın ve bilginin ötesini/maverasını, daha doğrusu ‘Öz’ünü; insanüstünü ve doğaüstünü kavrama cehdi/çabası. Metafizik, ‘duyular aracılığıyla kavranamayan şeylerin alanı ya da o alanın bilgisi’ diye tanımlanabilir. Daha geniş anlamıyla; ‘eşyanın mahiyetine ait derinliğine bilgi üzerinde düzenli, metotlu her türlü düşünce demektir.’ Ne söylenirse söylensin, izahı mutlaka eksik kalacak gizemli kavramlardan biridir.⁸

Bu tanımdan hareketle şu soruları sorabiliriz: “Metafizik kelimesinin kökeni ve ortaya çıkışının sebebi nedir?”, “Neden metafizik denildi?”, “Varlığın ve bilginin ötesi derken kastedilen varlığa ve bilgiye nasıl ve hangi noktaya kadar erişebilme imkânı vardır?” Bu ve benzeri soruların bir kısmına cevap olarak şu tanım ve açıklamaları getirebiliriz: “Metafizik (Metaphysica), aslen Yunanca olup ‘sonra’ veya ‘öte’ anlamına gelen ‘meta’ kelimesiyle, ‘fizik’ anlamına gelen ‘physica’ kelimesinden türemiş bir kelimedir. O halde anlamı ‘fizikötesi’ veya ‘fiziksonrası’ demektir. Fakat deyim olarak, ‘fizikötesi’nin ilmi demektir ki, teorik felsefenin önemli bir dalıdır. Aristo’nun, fizikötesini konu edindiği eserine ‘Metafizik’ adı verilmiştir.”⁹

Aristoteles’in yazılarını düzenlerken öğrencileri fizik ile ilgili yazılarından sonra gelenlere metef-physika (fizikten sonra gelen) demişlerdir. Metafizik, zamanla felsefe biliminin bir dalı hâline gelmiştir. Konusu da “varlığın ilk nedenleri” olarak

⁸ Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 3. bs., Ankara 2007, s. 318-319.

⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. bs., Ankara 2009, s. 144.

belirlenmiştir.¹⁰ Aristoteles varlığı, bilimlerin ortak ilkelerini, doğa ötesi ve fizik ötesi varlıkları ele alan araştırma alanını (ilk felsefe) olarak adlandırmaktadır. Bu alanı filozofun kendisi *metafizik*, aynı zamanda *teoloji* ve bazen de *hikmet* olarak da adlandırmaktaydı. “Ancak filozofun metafiziği bir teoloji olmanın ötesinde bir ontoloji olarak ele aldığı bilinmektedir.”¹¹ Buradan hareketle Aristoteles’in metafiziği; varlığı varlık bakımından araştıran, teolojiden tamamen ayrı bir felsefe disiplini. “Klasik çağın Müslüman filozofları Aristoteles’in yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ûlâ), teoloji (ilm-i ilâhî, ilâhiyyât), hikmet (el-hikme, el-hikmet’ül mutlaka) tabirlerini de metafizik karşılığı olarak kullanmışlardır.”¹²

Metafiziği teolojiyle ve teolojinin de felsefeyle karıştırılmasına neden olan, Aristoteles’in *Metafizik* kitabının bu anlamla ilgili konuları içermesi ve bu muhtevanın da kitabın adıyla benzeşmesidir. Çünkü metafizik Yunanca bir terimdir ve fizikötesi anlamındadır. Ama İslam filozofları bu terimi Arapçaya çevirirken “Ma dun et-Tabia (fizik ötesinde), Ma fevk et-Tabia (fizik üstünde), Maba’d et-Tabia (fizikten sonra) ve Makabl et-Tabia (fizik öncesi)”¹³ olarak tercüme etmişlerdir. Dikkat edildiğinde buradaki anlamlardan Maba’d et-Tabia (fizikten sonra) anlamı hariç diğerleri tabiatın sonra değil, tabiatın üstünde olan, tabiatın üstü derken bir hiyerarşi kurmuşlardır. Burada fiziği alta ve metafiziği üste koymuşlardır. Öteyi, “yukarıda” anlamında kullanmışlardır.

Filozofların; metafiziği, bu tercümelerden hareketle tanımlamaları teoloji ile metafiziğin birbirine karışmasına yol açmıştır. Örneğin, “Kindi Metafiziği, gerçek olan her şeyin ilk sebebi olan ilk Hakikat’ın ilmi olarak tanımlamakta; Farabi, el-ilmu’l-İlahi olarak adlandırmakta ve alanına da alemin imkânı, sonsuzluk, zaman, hareket ve mekân, zat ve vücut, Allah ve sıfatları, nefis ve aklı sokmaktaydı.”¹⁴

Aristoteles metafiziğinin konusu İslam filozofları tarafından ilk gerçek, Tanrı, teoloji, akıl ve nefis gibi fizik ötesi varlıkların bilgisi olarak belirlenmiştir. Ancak Farabi “Aristo’nun Metafizika’yı yazma amacını dile getirdiği ve metafiziği

¹⁰ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 30.

¹¹ İlhan Kutlure, “Metafizik”, *İslam Ansiklopidisi*, C. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 399.

¹² İlhan Kutluer, “Metafizik”, *İslam Ansiklopidisi*, C. 29, s. 399.

¹³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., Ankara 1992, s. 3.

¹⁴ Şaban Ali Düzgün, “Metafizik Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, *Kelam Araştırmaları*, 1: 2, 2003, s. 57-58, s. 66.

teolojiden (ilm-i tevhit) ibaret zannedenlere karşı bir uyarıda bulunduğu eserinde disiplinin tümel (külli) niteliğini de vurgulamıştır. (Garazu, Aristoteles, s. 34-36.)”¹⁵

Farabi öncesi İslam filozoflarının; metafiziği, kelam ilmi gibi algıladıkları ortadadır. Halbuki bu iki alan birbirinden tamamen farklı konuları araştırmaktadır. En önemlisi de Tanrı’nın, metafiziğin konusu değil amacı olmasıdır. Çünkü metafizik özel bir varlığı, özel bir varlık olması bakımından konu etmez. Belki metafizikte araştırılan konuların çoğu, her varlığı varlık olması bakımından kapsayan şeylerdir. Ama kelam ilminin amacı Tanrı’nın sıfatlarını açıklamaktır. Bu sıfatlar da bazı kısımlara ayrılır. Konusu da Allah’ın zatıdır.

Metafiziğin konusu "varlık olarak varlık"ı araştırmaktır. Ama “ne tür bir varlık”? sorusuna cevap verebilmek için klasik felsefedeki, teorik ve pratik felsefeyi ve her ikisinin ayrıldığı dalları, yöntemleri, amaçları ve konularını iyi bilmek gerekir. Mesela teorik ilimlerin (felsefenin) amacı doğru görüş ve inancı elde etmekse, pratik felsefenin amacı eylemlerin nasıl olması gerektiği ile ilgili doğru inanç ve görüşleri elde etmektir. Yukarıda bahsi geçen teorik felsefe matematik, metafizik/ilahiyat ve doğa bilimleri gibi alanlara ayrılırken kendi içinde belli amaçları ve konuları bulunmaktadır.

Metafiziğin de diğer ilimlerde olduğu gibi kendine özgü tanımı bulunmaktadır. Metafizik; maddeden ayırık olan şeyleri, var olanın ilk nedenlerini, nedenlerin nedenini ve ilklerin ilkesi, ilk olan Tanrı’ya araştırır. Ancak bu arayış bilimde olduğu gibi bir amaç değil, belki bir konu üzerinden yapılmaktadır. Çünkü bilimde konu daha önce kabul edilen, var sayılan bir şeydir, daha sonra o bilimde o konu ile ilgili özel durumlar araştırılır. Anlaşıldığı kadarıyla baştan kabul edilen şey amaç değil, konu olur. Metafiziğin de bu tür amacı, konusu ve ilkeleri vardır. Metafiziğin konusunun varlık amacının Tanrı olduğu söylenebilir. Tanrı sadece metafizik ilminin amacıdır. Çünkü diğer bilimler ya nesneleri konu edinmiş (doğa bilimleri) ya da nesneleri nicelik olması bakımından (matematik) ele alınmıştır. Dolayısıyla Tanrı’nın bu bilimlerin amacı olmadığı ve bu amacın sadece metafiziğe ait olduğu anlaşılır. Bu tespitten sonra teoloji ya da kelam ilminin de amacının; peygamberlik, vahiy, ilahi kitapların indirilişi; “Tanrı’nın ahiret işleri ile ilgili fillerinden: ölüm sonrası hayatın bedenle mi yoksa ruh ile mi olacağı, insanın nefsi, ceza mükafat, cennet ve

¹⁵ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 29, s. 399.

cehennem gibi konuları”¹⁶ araştırmak olduğu söylenebilir. Kelamın konusu için de “yüce Allah’ın zatıdır” denebilir.

Kısmen de olsa metafiziğin konusunun “varlık” olduğu anlaşılmıştır. Ancak onun konusunun ne tür varlığı araştırmak olduğunun anlaşılabilmesi için önce varlıkla ilgili bilginin ortaya koyulması gerekir ki, metafiziğin ne türden varlığı ele aldığı anlaşılsın. Genelde bilim, nesneler dünyasını araştırır. Fakat her bilim belli bir varlık alanını araştırma konusu olarak ele alır. Örneğin, fizik, maddi varlığı; biyoloji, canlı varlığı; matematik ve mantık da ideal varlığı araştırır. Her ne kadar varlık tarzları birbirinden farklı olsa da bilim nesnelerin varlığını sorgulamada hiçbir şüphe duymadan var olduğunu kabul eder. Ama felsefe alanında bu nesneler önemle araştırılır. Çünkü felsefe, varlığın var olmasının yanında var olmayan varlığı da inceler. Bu noktada “Varlık nedir?” sorusu ile karşı karşıya kalınır. Çünkü varlık sadece duyularla algılanan nesneler değildir. Belki z duyularla algılanamayan varlıklar, mevcut olmasa da vücut bulmaktadır. Fakat birçok insan onu Necip Fazıl Kısakürek’in şu mısralarında vurguladığı şekilde bilmemekte ve fark etmemektedir.

Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!
İnsanoğlu kendi varından yoksun...
Gelsin beni yokluk akrebi soksun!
Bir zehir ki, hayat özü faniye...¹⁷

Mevcut olmadan vücut bulan varlık ancak düşünme ile kavranabilir. İşte felsefenin bir dalı olarak bilinen metafizik ya da ontoloji bu zleri araştıran temel bir bilgi alanıdır. Ontoloji, metafiziğin (ilk felsefenin) bir koludur. Bu anlamda ontoloji, metafizik kavramı yerine kullanılır. Ama metafizik, ontoloji değil ontolojiyi içine alan ayrı bir bilimdir. Dolayısıyla metafiziğin konusu da ampirik ve bireysel varlığın üzerinde bulunan, duyularla kavranılamayan, mekân ve zamandan hariç ideal bir varlıktır. Böyle bir varlığın temelinin Platon’la başlayıp Kant’a kadar hüküm sürdüğü de söylenebilir. Platon’a göre duyusal dünya, idealar dünyasının bir kopyası olup varlıktan yoksundur. İdealar ise varlığın kendisidir. Platon’un bu düşüncelerini ileri süren Platonculuk akımının korucusu? “Plotinus’a (203- 270) göre, varlıkların aşamalar hâlinde sıralandığı bir evren düzeni vardır. Varlığın z madde değildir ruhtur. Tüm varlıklar en st aşamada bulunan ‘Bir’den varlıklarını alırlar.”¹⁸ Yeni

¹⁶ Engin Erdem, “Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam Arasındaki Fark zere”, *İslam Araştırmaları*, C. 27, S. 3, Ankara 2016, s. 446.

¹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *ile*, s. 315.

¹⁸ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 103.

Platonculuk'un etkileri sadece Batı felsefesinde değil, İslam filozoflarında da (Kindi, İbn-i Sina, Farabi, İbn Rüşd vd.) etkisini göstermiştir. "Söz gelişi Farabi, varlığı Tanrı'nın türümleri? (Sudur etmesi, taşıması, emanasyonu) olan bir akıl teorisi ile temellendirir."¹⁹

Aristoteles de Platon gibi ideanın varlığını kabul eder ama ideaların varlığını nesnelerin üstünde değil idea'yı o nesnenin özü (form) olarak anlar. Yani "Aristoteles'e göre, her oluş maddenin form kazanmasıdır. Form madde olmadan, madde ise form olmadan var olamaz."²⁰ Buradaki maddenin hiçbir şekilde nitelenmemiş olup somut bir anlam taşımadığının altını çizmek gerekir. Çünkü bilinen her bir somut madde nitelendirilmiştir. Yani töz veya nesne olarak bilinmiştir. Aristoteles'in kastettiği madde ise ilk madde veya salt madde, sadece bir imkândan ibarettir. O, bu salt maddeyi sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve akışkanlık özellikleriyle nitelendirir. Bu dört temel maddenin birliğe girişiyle algılanabilen, yalın cisimler denilen toprak, su, hava ve ateş oluşur. Aristoteles'e "göre, ilk madde ve salt madde sadece imkândan ibarettir. Onun bir gerçekliği yoktur. Form kazanmadan önce var değildir. Bu yüzden varlık dünyasında hiçbir zaman salt maddeyi bulmaya imkân yoktur. Henüz formla buluşmadığından dolayı gerçeklikte var olması mümkün değildir. Zihnimizin tayin ettiği bir varlıktır."²¹

Her ne kadar Aristoteles madde ve form ayrımı yapmış olsa da daha önce söylenildiği gibi bu zihinsel bir ayrımdır. Yaşadığımız evrende öz varlık gerçek hâli ile bulunmadığı ya da çıplak gözle görülmediği için mantık ve düşünce yetilerimiz vasıtasıyla bu ayrımı yapabiliriz. Çünkü "Aristoteles, gerçek varlıkların, madde ve formdan meydana gelmiş 'synthetik' birer birlik olduklarını ileri sürer. Madde ile formun birliği yalnız zihinde ayrılabilen metafizik bir birliktir."²² Görünebilir dünyanın gerçeklik kazanabilmesi bu iki unsurun birleşmesiyle mümkün olur. Örneğin, yaşanan evrende nasıl ki beden cansız, can da bedensiz yaşayamıyorsa, o zaman herhangi bir töz ya da madde de özü (formu) olmadan var olamaz yani mevcut bulunamaz, fakat metafizik bir şekilde vücut bulabilir. Daha önce de bahsedildiği üzere "varlığın' var olup olmadığı Eski Yunan felsefesinden beri tartışılan bir sorundur. Bu tartışmada başlıca iki anlayış karşı karşıyadır. Biri,

¹⁹ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 103.

²⁰ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 104.

²¹ Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2010, s. 22.

²² Ahmet Selçuk, *Metafizik Adlı Eseri Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı*, s. 23.

varlığın var olduğunu reddeden görüştür, buna nihilizm (hiççilik) denir, öbürü de varlığın var olduğunu kabul eden görüştür ve buna realizm (gerçeklik) denir.”²³ Varlığın böyle problemlerini sadece metafiziğin bir kolu olan ontoloji bilimi açıklayabilir. Ontoloji; “Bu bilgi alanı, varlığın ne olduğunu soran ve bu soruya cevap vermeye çalışan varlık felsefesidir. Varlık felsefesi; varlığın ne olduğunu, varlığın ilkelerini ve nedenlerini konu edinir.”²⁴

Daha özel anlamıyla ontoloji; varlığı, var oluşu ve gerçekliği araştırarak metafiziğin bir kısmına karşılık gelir. Çünkü metafizik uzun dönemler boyunca felsefenin varlık sorunlarını araştıran bir disiplin olmuştur. Metafiziğin İlk Çağ’larda ontolojiyle, Orta Çağ’larda ise teolojiyle (ilahiyat) aynı anlamda kullanıldığı görülmüştür. Tarihi kaynaklara göre Batı’nın Orta Çağ’ı, İslam dünyasının altın çağı olmuştur. İslam filozofları (Farabi, İbn-i Sina, İbn Rüşd vd.) bu dönemde teoloji ile metafiziği birleştirerek, din ve felsefeyi bir araya getirmek istemişlerdir. Bu yaklaşımdan dolayı Orta Çağ’da teolojinin neredeyse tüm varlık sorunlarını kuşatacak duruma gelmesiyle ontoloji bir bakıma 17. yüzyıla kadar arka planda kalmıştır. 1679-1754 yılları arasında yaşamış olan Christion Wolff tarafından Tanrı’nın, ruhun ve dünyanın varlığını ispat etmek isteyen ispatçı bir metafizik olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Bu anlayış başlıca şu sorulara cevap aramaktadır: “Varlık var mıdır?”, “Varlık varsa varlık bir midir?”, “Varlık çok mudur?”, “Varlık sonlu mu yoksa sonsuz mudur?”, “Varlığın bir ereği var mıdır?”²⁵ Ontolojinin bu sorularla genel bir varlık bilimini ele aldığı açıkça anlaşılmaktadır. Ancak çağımızda varlığın genel bilimi denildiğinde daha çok seküler bilim temelinde varlığın genel bilgisi ele alınmaktadır. Yani bilgiyi ilahi vahye nispet etmek yerine bilgi insana ve akla, araçsal akla, teknik akla, modern akla, seküler akla nispet ediliyor. Her ne kadar ontoloji, varlığın temel özelliklerini tanımlama anlamına geliyorsa da varlığın sadece temel özelliklerinin seküler bilgiye has kılınması varlık bütününe parçalanmasına sebep olur. Halbuki ontoloji, varlığın bütününe ele alan bir bilim olarak ortaya çıkmıştır.

Yukarıda da yazıldığı gibi ontoloji, felsefi açıdan 17. yüzyılda varlık bilimi ya da ispatçı bir metafizik olarak ortaya çıkmıştır ancak “18. yüzyıla gelindiğinde Kant’ın, metafiziği çok sert eleştirdiğini görürüz. Kant’a göre metafizikler (burada

²³ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 99.

²⁴ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 93.

²⁵ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 96.

söz konusu olan, Kant’a kadar gelen metafiziktir) duyuüstü bir varlık dünyası hakkında bilgi türetmek istemekle dogmatik ve spekülâtif (kurmaca) olmuştur.”²⁶ Kant’ın bu eleştirisi metafiziğin bilgi değeri üstüne şüpheler doğurmuş ve giderek metafiziğe olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Ama yirminci yüzyılda çeşitli felsefe akımlarının ortaya koyduğu modern ontoloji zemini üzerinde inşa edilen antropoloji; Kant’a kadar gelen düşünürler ve Kant’ın de teorileri dâhil olmak üzere birçok teoriler üzerinde durur.

Özellikle Kant ve Scheler’in teorilerinin birbirine benzeşmesi nedeniyle Takiyyettin Mengüşoğlu *Kant ve Scheler’de İnsan Problemleri* kitabında Kant’ın metafiziğe getirdiği eleştirinin ne kadar doğru veya yanlış olduğu üzerine ayrıntılı bir şekilde durmuştur.

Takiyyettin Mengüşoğlu’nun bu iki düşünürün teorileri üzerine durmasının sebebi, insanın bağımsız bir varlık olarak görülmesi olsa gerektir. Bu düşünörlere göre insan; sadece görünüşten ibaret bir varlık olup görünüş dünyasının temeli olan başka bir varlık alanıyla ilgisi olmayan bağımsız bir varlıktır. Halbuki İlk Çağ filozofları insanı çeşitli yönlerden (hukuk, metafizik, bilgi teorisi, din, etik) incelemiş durumdadırlar.

İnsanın görünüş dünyası dışında kalan varlık alanına Kant “ide” adını verir. İdeler tecrübe dünyasının dışında kalırlar. Bu yüzden anlayış kabiliyeti onlarla uğraşmaz. Çünkü anlayış kabiliyeti tecrübeye dayanmak zorundadır. Tecrübe ise zaman-mekâna bağılı görünüş dünyasında mümkündür.”²⁷ Kant’ı varlık (ide) yoluna götüren sebeplerin başında, rasyonalist akımın insan bilgisine hiçbir sınır tanımaması olabilir. Çünkü onlara göre çözülmeyecek problem yoktur. Fakat Kant bunu kabul etmez. Ona göre ruhun ölümsüzlüğünü, Tanrı’nın varlığını, iyi ve kötünün kaynağını akıl ne cevaplayabilir ne de reddedebilir; çünkü onlara verilecek cevap, aklın gücünü aşmaktadır. Ne yok sayılabilir ne de gösterilebilir problemler, tecrübe alanı dışında bulunan metafizik alanına girer. “Gerçekten bu şekilde, eski felsefe sistemlerinin, özellikle rasyonalistlerin her şeyi ispat etmeye kalkışma çabalarına sınır çizilmiş,

²⁶ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 96.

²⁷ Takiyyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., İstanbul 1969, s. 72.

pozitif bilginin ‘emin bir yolda yürüyen bilgi’nin alanı ile spekulation’ların alanı birbirinden ayrılmış olur.”²⁸ Bu şekilde Kant;

İleri sürdüğü dualtheori ile bilginin sınırını, insan bilgisinin taşıma gücünü göstererek rationalist, konstruktiv ispatların manasızlığını ortaya koyar. Dualite teorisi sayesinde, ‘obektiv geçerliği’ olan bilgi ile bundan yoksun olan bilgi ve bunların korrelatları olan varlık alanları birbirinden kesin olarak ayrılır. Metafizik alanın problemleri ise inkâr edilmezler; aksine, bunların varlığını hiçbir Sophism’in reddedemiyeceğini Kant açıkça gösterir.²⁹

Burada dikkat edilecek nokta, Kant’ın rasyonalist metafizik ile eski, İlk Çağ metafiziğini birbirinden ayırmasıdır. Yani o, Orta Çağ sonrası metafizik ile Orta Çağ’a kadar gelen metafiziğin tamamen birbirinden ayrı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Yukarıdaki sayfalarda açıklandığı üzere Aristoteles’in *Metafizik* kitabından anlaşılması gereken nokta; metafizik ile Aristoteles’in ilk felsefe dediği “metafiziğin” birbirinden ayrı anlam ve amaçlar taşımasıdır. Kant’ın bu iki metafiziğin (rasyonalist metafizik ile İlk Çağ metafiziği) ayrımı ile ilgili Mengüşoğlu şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Önyargılara göre Kant’ın bütün felsefi çabası, metafiziği ortadan kaldırmak içindir; bu ancak kısmen doğru olabilir, çünkü Kant’ın reddetmek istediği metafizik, genel olarak metafizik değil, belli bir metafiziktir. Bu metafizik, Orta çağ’dan kendisine kadar gelen ‘alanlar metafiziğidir.’ ‘Alanlar metafiziği’ denilince, ruhun ölümsüzlüğünü, hürriyeti, Tanrıyı kendisine objekt yapan ve bunları mantık yoluyla, rational bir şekilde ispat etmeğe çalışan metafizik anlaşılmalıdır.³⁰

Mengüşoğlu’na göre Kant bu ayrımı yapmakla felsefeye ve metafiziğe büyük hizmet etmiştir. Aynı zamanda O, geleceğin metafiziğinin bir ‘problem metafiziği’ hâline getirilmesi için çabalamıştır,³¹ diyerek Kant’tan şu cümleleri aktarmaktadır: “Zamanımızda metafiziğe karşı bir kayıtsızlık (indifferentism) baş gösterdi; çünkü metafizik araştırmalardan, sadece faydasız şeylerle uğraşmaları yüzünden, alayla söz ediliyor. Bununla beraber metafizik, gerçek felsefenin ta kendisidir. Bizim çağımız kritik bir çağdır; bu kritik denemelerin özellikle felsefe ve metafizik bakımından neler getireceğini göreceğiz.”³²

Sheler’e göre de “alanlar metafiziği”, “var olma” metafiziğinin objektleridir (nesneleridir). İnsanla kozmos arasındaki bağıllık, insanın ne’liği, kişinin Geist

²⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 72.

²⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 74.

³⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 185.

³¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 185.

³² İmmanul Kant Werke, *Herausgegeben von Ernst Cassirer*, C. 8, Berlin, 1922, s. 350’den aktaran Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 185.

problemleri ve daha birçokları metafizik problemlerdir. Bu problemler tecrübeyi aşan, fakat kendilerini incelemek zorunda olduğumuz birçok varlık ve insan problemleridir ki metafizik sahasında incelenirler.³³ Çalışmamızın “Giriş” kısmında (İlim-bilim ayrımı, metafizik-ilk felsefe ayrımı) konu daha net bir şekilde izah edilmektedir. Çağlar boyunca Gazali’nin, ilim ile bilim ayrımı ve aklın (zekânın) metafizik konuları aşamayacağı iddiasına aldığı eleştirilere de Yeni Çağ Batı filozofları teorileri üzerinden kısmen olsa da cevap vermek mümkündür.

Görüldüğü kadarıyla Kant’ın dualite kanunu, birçok insanı İslam metafiziğini anlamada yanlış yola götürmektedir. Bu çalışmada da metafiziğin daha çok Batı filozoflarının düşüncelerinden hareketle tanımlanmasının nedeni, İslam metafiziğini Batı metafiziğinden ayırt edebilmektir. Özellikle İslam metafiziğinde felsefi problemlerin çözümlemelerini doğru bir şekilde öğrenmek ve anlamak gerekir. Bunun için de geçmiş felsefi görüşlerden dağınık ve kolayca anlaşılmayacak derecede kapalı olanlar, toparlanıp anlaşılır hâle getirilmelidir. Metafizik kavramının gündelik dilde tanıtıldığı gibi sadece “ruhlar, cinler alemi” anlamından farklı anlamda olduğunu belirtmek ve bu kavramın asıl anlamıyla kavranılması ve anlaşılması gerekmektedir. Bu konuya felsefi açıdan bakılacak olursa Scherler’in görüşü örnek olarak verilebilir. “Scherler’e göre felsefi bilgi Geist’a has sevgi ile başlar; çünkü Geist, sevgiyle dolu ve bilen bir varlıktır. Geist’in iki çeşit bilgisi vardır: 1. Felsefe; 2. Metafizik. Üçüncü bir bilgi çeşidi daha vardır ki bu da Geist’in hizmetine giren zekânın bilgisidir. Bu sonuncu bilgi, pozitif ilimlerin bilgisidir.”³⁴

Buna göre metafizik, sadece soyut varlıkların (cin, melek ve şeytan) bilgisi değil insanı insan yapan ruhun bilgi kaynaklarından biridir. Scherler’e göre ikinci ve üçüncü bilgi felsefe ve zekâ bilgileridir. Çağımız bilgisi Geist’te hizmet eden pozitif (zekâ) ilimlerin bilgisidir. Bu bilginin gelişimiyle metafizik ve felsefe kısmen geriye çekilmektedir. Çünkü “hayatımızı yöneten ilke, sadece zekâ değil; zekanın güçlenmiş ve olumsuzluklardan olanca arınmış akıl, ondan daha güçlüsü gönül ve hepsinden daha güçlü, ruhumuz”dur.³⁵ Ama ne yazık ki pozitif ilimlerin birçoğu insanın arınmış akıl gücünün, gönül gücünün ve ruh gücünün gelişmesine engeller çıkarmaktadır.

³³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 186.

³⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 182.

³⁵ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 8. bs., İstanbul, 2017, s. 9.

Belki bundan dolayı ilk felsefe ile metafizik (Aristo metafiziği) birbirinin yerinde ya da yanlış bir yol çizmiş gibi görünmektedir. Halbuki “felsefe bir ‘nelik’ bilgisidir; tek bir örnekten yola çıkarak o örneğin ait olduğu bütün ‘nelik’ alanı için geçerliliği olan apriori bir bilgi sağlar. Metafizik bilgi ise, ‘var olma’nın bir bilgisidir yahut da ‘var olma’nın atfedildiği ‘merkez’lerin bilgisidir.”³⁶ Anlaşılan İslam metafiziği; ilk felsefe, tanıtılmış metafizik (günümüzde metafizik diye tanıtılan) ise tüm varlık alanını (mevcut ve vücut) araştıran bir felsefi disiplin ya da metafiziğin bir kolu olan ontoloji bilimidir.

2.2. Metafizik, İslam Metafiziği ve Felsefe

İslam metafiziğinin ilk felsefe ya da felsefenin ta kendisi kabul edilmesinin nedeni, felsefenin; bilinen diğer bilimler gibi sınırlı olmayıp “tersine, felsefe maddi varlık alanından canlı, ruhi, sosyal ve tinsel varlık alanlarına kadar uzanan, birbirinden çok farklı heterojen varlık alanlarını kuşatan ‘var olanın varlığını’ ele alır”³⁷ olmasıdır. Bu anlamda felsefe tümel bir bilgi kaynağını oluşturur ki; “felsefe, bu tümel bilgiye, ‘hakikat’ adını verir ve bu anlamda felsefe hakikati araştıran bir tümel bilimdir.”³⁸ Aynı zamanda İslam filozofları bu bilimi (felsefeyi) sınıflandırırken her bir dalına ilim demişlerdir. Onların ilim ile “kastettikleri genel anlamıyla ‘bilgi’dir. Bu manada, felsefe ilimdir, yani özel bir bilgi çeşididir.”³⁹ Aynı zamanda “felsefe bilgisi bilgelikle özdeş bir bilgidir.”⁴⁰ Felsefenin tümel bir bilgi olmasından dolayı, ilk filozofların her biri birer bilge ya da bilim adamıdır. Felsefe ilminin konusu da her ne olursa olsun asıl gerçeği araştırmak ve kesin bilgiye ulaştırmaktır. O, buradaki gerçeği bir varlık olarak değil de bir mesele olarak araştırır. Çünkü gerçeği ya da varlığı varlık olarak araştıran tek ilim metafizik olduğu için felsefenin konusu da varlığın meselelerini araştırmaktır. Ne zamanki bu meselede kesin bilgiye ulaşırsa o zaman bu bilgi, bilgi olmaktan çıkar ve bir ilim veya bilim olur. Felsefe belki kesin bilgiye ulaşma noktasında bir araç olduğundan dolayı büyük bir değer kazanmıştır. İşte bunun için Kindi “insani sanatların en

³⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Sheler’de İnsan Problemi*, s. 182.

³⁷ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 13.

³⁸ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 14.

³⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. bs., Ankara 2009, s. 128.

⁴⁰ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 13.

yüksek ve en yücesi, insanın takati nispetinde gerçeklikleriyle eşyanın bilgisi”⁴¹ olan felsefe sanatıdır, der. Filozofun gayesi, gerçeğe ulaşmak ve gerçeğe uygun bir şekilde bilgisini ortaya koymak ve uygulamaktır.

Çağımızda filozofların gayesi olan eşyanın gerçeği üzerine geliştirilen bilgelik bir dereceye kadar varabilmiştir. Bu gelişmenin gerilemesi ya da yanlış yollara kaymasının sebebi de doğa bilimlerinin felsefeden ayrılmasıdır. Çünkü eskiden filozoflar ve bilgeler, insanın tabiatı gereği bir arayış içinde olup felsefe yapmaktaydılar. Bu arayış, insan var olduğundan beri varlığını sürdürmektedir. Fakat ilimlerin (matematik, fizik, müzik, tıp, tabiat, mantık vs.) felsefeden ayrılması bir nevi bu arayışın şeklini ve yönünü değiştirmektedir.

İnsanın kendi yolunu kaybetmesi ya da kendine yabancılaşmasının nedenleri olarak yukarıda anlatılanlarla birlikte şu iki nedeni de görmek mümkündür. Birincisi, tabiatı gereği her bir bilim dalında çalışan insan bir arayış içindedir. Fakat insan bu arayışın merkezinde -gerçekte- kendisinin olduğunun pek farkında değildir. Örneğin, çağımızın en son teknolojik gelişmelerini gerçekleştirenler daima en iyisini, en güzelini, gizli ve ideal olanın arayışındadırlar. Bu tür arayışlar her yönüyle insanı içine çekmekte ve felsefenin asıl konusu olan arayışın (hakikatin) yönünü farklı yanlış yollardan ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle felsefeden ayrılmış bilimlerin arayışlarının merkezine maddi sebepleri yerleştirdikleri için maneviyata ait olanları keşfedememektedirler.

Yıkılan sarayımdan tek nakış kalmadı;
Dışa mihlandı gözler, içe bakış kalmadı.⁴²

Şairin dediği gibi gözlerin (insanların) çoğu maddiyatı arar hâle gelmiş ve içteki arayış önemli derecede kaybolmuştur. Eski bilim adamlarının konu edindiği maneviyatla çağımız bilginleri pek ilgilenmedikleri için, felsefe ve metafizik arayışlar bir dereceye kadar kendi seyrini yapmaktadır. Bu olgunun farklı yansımalarına çağımız şairlerinin bazı şiirlerinde rastlıyoruz. Yeni Çağ şairleri şiirlerinde geçmişin hasretini ya da çağlarının olay ve olgularını bireysel açıdan yazarken eski şairler ise şiirlerinde; insanı, doğayı, genelde varlığı açıklamak, anlatmak, öğüt vermek ya da en azından zihinlerde bir fikri canlandırmayı

⁴¹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 128.

⁴² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 295.

amaçlıyorlardı. Mevlâna'nın şu şiiri, yeni çağ şairleri ile eski çağ şairlerinin şiirindeki anlam arayışının farklı olduğunu göstermektedir:

Canının içinde bir can var, o canı ara
Dağının içinde bir hazine var, o hazineyi ara
A yürüyüp giden sufi gücün yeterse ara;
Ama dışarıda değil, aradığını kendinde ara!⁴³

Bu şiir yukarıdaki Necip Fazıl'ın şiiri ile karşılaştırıldığında, çağımızda anlama arayışının ne derece değiştiğine vakıf olmak mümkündür. Bu olay ya da olgunun birinci sebebi Necip Fazıl'ın da işaret ettiği anlam arayışının yön değiştirmesi ve ikinci sebep ise felsefenin dinden ayrılması ve metafizik kavramların yanlış anlaşılmasıdır. “Felsefe başlangıçta dini bir öze sahipti. Ve dinle iç içeydi. Amaçları; varlığı, insanı ve yaşamı açıklamaktı.”⁴⁴ Bildiğimiz ilk felsefe (metafizik) bir teolojidir. Ama din ve felsefenin ayrılmasından sonra, felsefi konuları araştırmak amacıyla metafizik, bir disiplin olarak ortaya çıkar. Ancak daha önce de bahsedildiği gibi klasik çağın Müslüman filozofları için din ve felsefenin ayırından sonra bile metafizik “terimin[in] İslam'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam da Aristo ve Metafizika adlı kitabıyla ilgili olmuştur.”⁴⁵ Yani Aristoteles'in “yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ula), teoloji (ilm-i İlahi, İlahiyat), hikmet (el-hikme, el hikmetül-mutlaka) tabirlerini de metafizik karşılığı olarak kullanmışlardır.”⁴⁶ Din ve felsefe ayrımı sonrası bile metafizik, teoloji yerine kullanılmaya devam etmiştir. Bu karıştırılma eski çağ Müslümanlarından Farabi'ye kadar süre gelmiştir. Felsefe ile ilgili ifade ve açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, felsefe tüm bilimlerin temelinde bulunmaktadır, özellikle metafiziğin temelinde. Bu nedenle İslam metafiziği konusuna girmeden önce İslam felsefesine biraz daha açıklık getirmekte fayda vardır.

Antik Yunan'dan beri Batı'da gelişen metafiziğin yanı sıra bir de İslam metafiziği diye bilinen metafizik vardır ki bu, İslam inançları içinde doğmuş ve çeşitli uygarlıklarla karşılaşan geniş bir düşünce ile ortaya çıkmış bir metafiziktir. “Tıpkı Latin ve Yunan metafizikleri gibi, kendine özgü problemleri ve bunları çözmeye şekilleri olan bir İslam Metafiziği vardır. Bu metafizik zatla vücut ve vacible mümkün'ün ayrılığında ısrar eder. On akıl teorisini genişçe inceler ve buna semavi

⁴³ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi*, C. 6, Ötüken Neşriyat, 2016, Beyit: 811.

⁴⁴ İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş*, s. 27.

⁴⁵ İlhan Kutluer, “Metafizik”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 399.

⁴⁶ İlhan Kutluer, “Metafizik”, s. 399.

âlemi ve cihan şümul sistemini dayanak yapar.”⁴⁷ İslam metafiziği; Kur’an verilerine dayanan, Yunan felsefesini temelinde bulunduran fakat kendi özünü de koruyan bir metafiziktir. Öte yandan İslam metafiziği, dogmatik ve manevi bir metafiziktir ki İbn-i Sina bu olguyu şöyle ifade eder: “Metafizik, nedenli varlık olması itibarıyla ‘malul mevcud’un sebeplerini, varlığın arazlarını, cüz’i ilimlerin prensiplerini inceleyen bir ilimdir. Bu disiplin içinde incelenen varlığın istenilen şey olması sebebiyle ‘matlub’ bir ilimdir ve ‘ilk felsefe (Felsefetü’l-Ulâ)’ olarak adlandırılır.”⁴⁸ Allah’ın ve ondan sonra gelen sebeplerin ilmi olduğu için onu en üstün ilim, küllinin bilgisi olduğu için de İlmu’l-İlâhi olarak adlandıran İbn-i Sina, bu ilmi maddeden ayrı olan varlıkların ilmi diye niteler.⁴⁹

Burada altı çizilmesi gereken nokta şudur ki çağımızda İslam metafiziği, Aristoteles’in metafizik kitabından sonra gelişen metafizik ya da Batı metafiziği ile karıştırılmış durumdadır. Halbuki “İslam Metafiziği Aristo’nun metafiziğine oranla daha metodik ve daha sistematiktir.”⁵⁰ İslam metafiziği üzerine Aristoteles metafiziğinin (ilk felsefe) etkisinin oldukça fazla olduğu açıktır. Ama bu etki sadece İslam üzerine kalmayıp başta İbn-i Sina olmak üzere “Batıda ancak İbn Rüşd’ün yazılarından sonra kullanılmıştır.”⁵¹

İslam metafiziği ile Aristoteles metafiziği ve çağımızdaki eleştirel metafiziği açıklayabilmek için en az iki yüz yıl öncesine kadar gitmek gerekir. Çünkü teknoloji çağındayız ve insanların birçoğunun teknoloji kaynaklı bilime karşı eğilimlerine şahit olmak mümkündür. Teknoloji, bilim ve felsefe yapmayı engellemese de yavaşlatmaktadır. Özellikle bu son yüz, iki yüz yıl bilim ve felsefe yapması iyice yavaşlatmıştır. Bu sebeple çağımız insanı edebiyattan, ilimden, felsefeden kısmen uzaklaşmaktadır. Her çağın, kendi kültürüne ve medeniyetine uygun bilim ve teknolojisi olacaktır. Ancak şu hakikat de kabul edilmelidir ki her yeni keşif, önceki zahmetli araştırmaların azar azar birikmesinin sonucudur. Yani bilim, yeni bir ilim ya da keşif değil geçmişten kalan ve devam ettirilmesi gereken bir borçtur. Ama “Çağımız ideoloji dönemidir. Ve bunun iki yüz yıllık geçmişi var. Bu ideolojinin gereği zorunlulukla kâr olup ona karşı hiçbir güç çıkamaz. Bu anlamda

⁴⁷ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2. bs., Ankara 1992, s. 3.

⁴⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 38.

⁴⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 38.

⁵⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 3.

⁵¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 2.

sermayeciliğin belirmesiyle birlikte sadece din şeklinde kenara itilmiştir. İşte biyo-teknoloji, genetik, gen mühendisliği filan deniyor. Tabii ki bunlar bilim değil.”⁵² Belki bilimin bir kolu ama bilimden ayrı, teknoloji ve idolojilerin gelişimidir bunlar. Oysaki bugün insanlara bilimin gelişimi olarak gösterilmektedir. Halbuki;

İslam kültüründe, ilimler; kaynağı, kökenleri ve karakterleri açısından genelde iki sınıfa ayrılır. Birincisine, İslami ilimler, Dini ilimleri, Nakli ilimler veya Şer’i ilimler gibi çeşitli adlar verilir. Bu ilimler İslam kültürünün kendine has ilimleridir ki, tefsir, hadis, Kur’an ilimleri gibi çeşitli şubelere ayrılır. İkincisine ise, Akli ilimler adları verilir; çünkü ikinci sınıf dahil ilim dalları İslam medeniyetine yabancı, özellikle Yunan kültürünün tesiriyle girmiştir.⁵³

Bu iki sınıf ilim, değer ve öğrenme sırasına göre de iki sınıfa ayrılmaktadır. Birincisine, alet (felsefe) ilimleri denilmektedir ve bu sınıfa genelde akli ilimler girmektedir. İkincisine âli ilimler deniliyor ki bu sınıfta İslami ilimler yer alıyor. Eğitimde de birinci sırada alet ilimleri, sonrasında da âli ilimler okutulmuştur. Günümüz biliminin çoğu aslında alet ilmi dallarından biridir. Aristoteles’te olduğu gibi İslam filozofları da alet ilimlerini sınıflandırmışlardır ki, ilerleyen sayfalarda Farabi’nin ilim tasnifi kısa bir şekilde açıklanmıştır. Birçok İslam filozofu Aristoteles’in ilim sınıflandırmasını esas alarak hemen hemen aynı tasnifi yapmışken bunun yanı sıra İslam medeniyetine yabancı olan, Yunan kültüründen gelen bilimi de İslam medeniyeti çerçevesinde geliştirmişlerdir. Günümüz bilimini, bilimin kurucusu olan Aristoteles canlılar üzerinden inşa etmiştir.

Bilindiği gibi, Aristo’nun ilim anlayışına göre birinci derecedeki gerçek ilim, değişmeyen, yani tanrısal varlığın ilmi, ikinci derecedeki gerçek ilimse tabii varlıkların ilmidir. Aristo’nun bu varlıkların bilgilerine ilim demesi, bu bilgilerin zaman ve mekâna bağlı olmadan değişmezlik arz etmesi ve genel kurallarla ifade edilebilir olmasındandır. Halbuki, insan gibi bazı tabii varlıkların kendilerinin sebep oldukları olayın bilgileri değişken olduğundan, Aristo, bu bilgilere ilim demez. Mesela, tarih ve sosyoloji bu açıdan Aristo’ya göre ilim değildir.⁵⁴

Alıntıdan hareketle bir kez daha, günümüz biliminin birçok açıdan gerçek bilimin bir kolu ama bilimden ayrı, teknoloji ve ideolojilerin gelişimi olduğunun altını çizmek lazımdır. Çünkü yaklaşık iki yüz yıldır gerçek bilim; felsefe ve âli ilimlerin bir dalı olan metafizik ilminden ayrı bir bilim olarak görülmüştür. Yani alet ilimlerinden sonra öğretilmesi gereken âli ilimleri ve İslam filozoflarının gerçek öğretileri kısmen olsa da ihmal edilmiş durumdadır. Ancak Türkiye’de Cumhuriyet sonrası bazı şair ve yazarların eserlerinde, müelliflerin gerçek bilime karşı

⁵² Teoman Durah, *Sorun Çağının Anatomisi*, Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 56.

⁵³ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 118.

⁵⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117.

özlemlerini görmek mümkündür. İsmet Özel “Akla Karşı Tezler” şiirinde şöyle yazmaktadır:

...
Bazıları uyanmış uykusuna doymadan
Bazıları uykusuna varmadan doymuş
Görüyorsunuz ilm-i hilâf ü cedel düzeniyle hayat
Nasıl da sürüklüyor kendini
Ve ben bunu kanıtlayabiliyorum
Şu şair halimle
...
Yirminci yüzyılın sonlarında
En uzak uyanışlar ikliminde yaşadım
...
Bir gün bakarsınız
Şu gözelim bilgiç beynimi kırıp
Teneşir tahtası olarak kullanabilirim.⁵⁵

Bu şiirde günümüz bilimi gerçek bilimden ayrı, teknoloji ve ideolojilerin gölgesinde bir bilim olarak sunulmaktadır. Teknolojik gelişmeler sonucunda, insan beyninin bile oyuncak hâle getirilip kullanılmasından yana korkularını dile getirmektedir. Aynı şekilde Erdem Bayazıt’ın; teknoloji çağını, uyanıştan uzak bir çağ olarak düşündüğünü şu şiirinde görmek mümkün:

Kara ağaç gibi bağıyım katı bir çağ bu
Herşey bir makina düzenine gidiyor
-düzen diyorlar beni çağırıyorlar-
İrmak yatağına sığınyorum sınırlı bir çağ bu
Baktığım her şeyde bir yalan kabuğu
Bir merak düzenine bağlanıyor gözlerimiz.⁵⁶

Görüldüğü kadarıyla bu şiirde teknoloji ve ideolojilerin gerçek bir bilim olmadığı fakat bilim diye ortaya konduğu açık bir şekilde anlatılmaktadır.

Metafizik kavramı üzerinden devam edecek olursak, İslam metafiziği ile Batı ve Yunan metafiziğinin karıştırılmasından dolayı, aşağıda hem Batı hem İslam filozoflarının yorumlarından hareketle İslam metafiziği üzerine açıklamalar yer alacaktır.

⁵⁵ İsmet Özel, *Erbain*, Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 17. bs., İstanbul 2019, s. 185-188.

⁵⁶ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, İz Yayıncılık, 17. bs., İstanbul 2019, s. 51.

2.2.1. İslam Metafiziği

Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde (bazı İslamcı şairlerde) metafizik kavramların yerini araştırmadan önce, İslam felsefesinde metafiziğin var olup olmadığını, varsa eğer hangi metafiziğin var olduğu incelenmelidir. İslam felsefesi, 9-12. yüzyıllar arasında Yunan felsefesi ile Avrupa felsefesi arasında köprü vazifesi görmüştür. İslam felsefesinde metafiziğin var olup olmadığı, İslam filozoflarının metafizik üzerinde verdiği eserlerden anlaşılmaktadır. Gazzalî her ne kadar filozoflara eleştiri getirirse de felsefenin İslam felsefesi içindeki varlığını kabul eder. Ancak metafizik, dini akılla anlamlandırdığı için Gazzalî bunu kabul etmez. Gazzalî'ye göre, akılla dinî konular kavranılamaz. Ancak, Allah'ı zorunlu varlık olarak kabul eden İslam filozofları, akıl yoluyla Allah'a ulaşmak için Allah'ın sıfatlarını bir yöntem olarak ele almışlardır.

İslam düşünürlerince felsefenin kendisi İslam metafiziğidir. İslam felsefesi özel ve dar anlamıyla Müslüman filozofların ortaya koydukları, felsefi düşüncenin genel adıdır denilebilir. Bu felsefenin de felsefi bir düşünce olma bakımından diğer felsefelerden hiçbir farkı yoktur.⁵⁷ Bu felsefi düşüncenin zeminini hazırlayıp tohumlarını atan kişi Kindî'dir. Bu tohumun kök bağlayıp dal budak salmasını Farabi ve İbn-i Sina sağlamıştır. Bu dalların dışı vurumu İbn Rüşd ile Batı dünyasına yayılmış ve günümüze kadar gelmiştir. Bu nedenle Batı kültürü tarihi içinde İslam felsefesi büyük bir önem arz eder. Nasıl klasik Yunan ve Helenistik felsefeyi bilmeden İslam felsefesini iyi bilmek ve genel kültür tarihi içinde değerlendirmesini yapmak mümkün olmuyorsa İslam felsefesini bilmeden de Batı Hristiyan ve Yahudi felsefesini Orta Çağ'da ve hatta 18. yüzyıla kadar olan modern felsefeyi hakkıyla değerlendirmek aynı şekilde mümkün değildir. Çünkü İslam felsefesinin Batı felsefesine etkisi sanıldığından daha büyüktür.⁵⁸ Bu çalışmada metafizik kavramının hem İslam hem de Batı düşünürleri açısından değerlendirilmesinin nedenlerinden biri de budur.

İslam felsefesinin oluşumunda eski Yunan filozoflarının etkisi olmuştur. Fakat Yunan filozoflarının eserleri İslam felsefesinin oluşumuna kaynaklık etmiş olsa da İslam felsefesinin kendi yerli kaynakları da vardır. Bu kaynakların başında Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleri gelmektedir. Ancak bazı Batılı oryantalistler

⁵⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 1.

⁵⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, önsöz.

İslam felsefesinin bu yerli kaynaklarını kabul etmeyerek/görmezden gelerek bu felsefenin Batı felsefesi üzerinden yapılmış yorumlardan ibaret olduğunu düşünmektedirler. Bu oryantalistlere karşı ise birçokları, İslam'ın bu yerli kaynaklarının filozoflar için bir ilham kaynağı olduğunu kabul etmişlerdir.

Müslüman filozofların eserlerine bu açıdan bakıldığında sırasıyla Kindi, Farabi, İbn-i Sina, İbn Rüşd, Gazali vd. Batı felsefesi sistemini İslam felsefesi ve sistemine uygun gelecek şekilde ele almışlardır. Fakat İslam filozoflarının birçoğu Yunan felsefesiyle İslam felsefesini sistematik bir felsefeyi geliştirmek amacıyla uzlaştırmaları bir yerlerde onların fikirlerinin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Bu çalışma genel bir değerlendirme şeklinde ele alındığı için ayrıntılara girmeden İslam felsefesinin ve metafiziğinin Batı felsefe ve metafiziğinden ayrı olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Kur'an ve hadisin İslam felsefesinin esas kaynaklarından olduğunu ispat etmede birçok dini delil ve kaynak bulmak mümkündür. Bunun ispatı hakkında İslam filozoflarının İslam metafiziğini açıklarken Batı tesirinin yanı sıra kendi dini inançlarına uygun nazariyelerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin aşağıdaki alıntıda Farabi ve İbn-i Sina'nın kâinatın yaratılışı ki, bu da metafiziğin konularından biridir, kendi inanç ve felsefelerine uygun fikir yürüttüklerini görmek mümkündür.

Farabi ve İbn Sina kâinatın yaratılış konusunda, Yeni Eflatunculuğun sudur (emanation) nazariyesini benimserken, tüm kâinatın bir takım mekanik faaliyetlerle kendisinden coşarak çıktığı Yeni Eflatunculuğun ilk perensibini İslam'ın Allah kavramıyla aynılaştırma yoluna gitmişlerdir. Aksi halde İslam'daki Allah'ın hür iradesiyle yaratma fikri ile Yeni-Eflatunculuğun sudur nazariyesi arasında temelde bir zıtlık kalacaktı. Böylece Yeni Eflatunculuğun sudur nazariyesi İslam'ın yaratılış fikriyle yorumlanmış ve bu nazariyeye bu fikir sokulmuştur. Bu de hiç şüphesiz Farabi ve İbn Sina'nın Müslüman olmalarından ve İslami inancın kendilerinin düşüncelerine tesirinden kaynaklanmaktadır.⁵⁹

Başka bir örnek olarak Aristoteles'in etkin aklına karşılık gelen ay küresi aklının Farabi ve İbn-i Sina'da peygamberlere vahiy getiren Cebrail'le özleştirilmelerine de işaret edilebilir.

Bu delillerle birlikte, İslam kültüründe erken dönemlerde felsefenin çok erken devirlerde hikmet ile aynı anlamda kullanılageldiği görülecektir. Ancak miladi 9. yüzyıldan (hicri 2. yüzyıldan) sonra felsefe kelimesi daha çok hikmet olarak tercih edilmiştir. Bunun sebebi, Kuran'da geçen hikmet kelimesinin felsefe kelimesinin içinde etimolojik ve anlam olarak hikmet felsefesinin anlamını de içermesi olsa gerektir. Öte yandan İslam filozoflarının felsefeyi hikmet kelimesinden ayırdıkları da

⁵⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 9.

söylenbilir. Onlar hikmeti, felsefeden daha yüce olduğunu kabul ederek şöyle tanımlıyorlardı: ‘Hikmete gelince, o, (akli) kuvvenin faziletidir; o, külli şeylerin hakikatleri ve bilgisi, hakikatleri yönünden sevilen şeyin kullanılmasıdır; o halde hikmet, kesin doğru bilgi, yapılması fazilet olan bir hareket tarzıdır. Hikmet, bu kullanışla felsefeden daha geniş bir mana taşır. Her felsefe hikmet olabilir, fakat her hikmet felsefe olmayabilir.’⁶⁰

Kur’an-ı Kerim, hikmet’in insana ve insanlığa verildiğini Lokman suresinde açıklarken, çeşitli surelerin bazı ayetlerinde de farklı anlamlarda olsa bile Allah, kâinat ve insan üzerine düşünmemizi emretmesiyle hikmet kelimesinin felsefi bir yanını göstermektedir. Aynı zamanda Hz. Âdem’e verilen hikmetin ne olduğu şu ayetten anlaşılabilir: “Allah Adem’e bütün isimleri öğretti...”⁶¹ Buradaki isimleri gündelik dilimizde olan isim olarak değil; yerde gökte ne varsa onun bilgisi yani tüm varlıkların bilgisi, ilmin ve hakikatinin öğretilmesi olarak anlamak da mümkündür. Bu durumda Hz. Âdem’in her şeyin hakikatini bilme kabiliyeti, yaratılışından itibaren verilmiştir diye düşünülebilir. Ki, bu “hakikat inancı, Tanrı’ya ve ahirete inanma (iman), insan ruhuna atılan, ekilen bir tohumdur. Bu tohum, ruhta kök bağlayıp dal-budak salınca, dışa vurur (İslam). Topluma yayılınca da İslam toplumu, milleti ve devleti doğar.”⁶² İslam felsefesi de bu hakikatin arayışıyla doğmuştur. Ancak bu hakikat metafizik temelli algılanmalıdır.

Her fikir, her inanış, tek mevsimlik vesselam;
Zamanın ve mekânın üstü biricik rejim, İslam...⁶³

Bu dizelerden hareketle şunu söylemek mümkündür. Yeryüzünde ne kadar uydurma din, ne kadar farklı ideoloji gelmişse ya da gelecekse hepsi dünya ile ilişkilidir ancak İslam dini ve inancı dünya ve öte dünya ile ilgilidir. Gerçekten de İslam felsefesi fizik ötesi âlemi de konu etmektedir. Nitekim İslam tarihinde ‘ilk felsefenin hikmet olarak kabul görmesi, bunun yanında hikmetin dini bir anlam ve kökeni olduğundan, din ile felsefenin de varoluşlarından itibaren birbiriyle iç içe geliştikleri de söylenebilir. Ya da dinle felsefe arasında ilk zamanlardan bugüne dek derin ve sıkı bir uzlaşım olduğunu söylemek mümkündür.

⁶⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 23.

⁶¹ Bakara 2/31.

⁶² Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları, 8. bs., İstanbul 2017, s. 11.

⁶³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 450.

Daha önce Farabi'ye göre kesin bilginin ve doğru bilginin önemi ve daha ilk sayfalarda İslam metafiziğinin ilk felsefe ve bu felsefenin de kökte bir hikmet olduğu açıklanmıştı. Aynı zamanda hikmetin tanımından hareketle felsefe, metafizik, ontoloji ve teolojinin ne kadar birbiriyle iç içe geçmiş olsalar da ayrılmış noktaları şu şekilde açıklanabilir:

- Her felsefe metafizik olabilir, ama her metafizik felsefe olamaz.
- Her metafizik ontoloji olabilir, ama her ontoloji metafizik olamaz.
- Her kesin bilgi, bilgi olabilir, ama her bilgi kesin bilgi, doğru bilgi olamaz.
- Her metafizik, teoloji olabilir; ama her teoloji metafizik olamaz.

Bu şekilde sıralandığında ilk felsefenin (İslam metafiziğinin) ne kadar geniş ve külli bir ilim olduğu, aynı zamanda hikmetle aynı anlama geldiği görülmektedir. Daha net anlaşılması için felsefenin kelime anlamına bakılmalıdır. “Felsefe ‘falsafa’ Yunanca philosopha (filosofia) (sevgi) anlamına gelen (filo) ile hikmet anlamına gelen (sofia) kelimesinden mürekkepti[r]”⁶⁴ ve filozof olarak bilinen kelime de yine Arapçadaki feylesof kelimesinin Yunanca filosofos (philosophos) kelimesinden türetilmiş bir kelime olup “bu Yunanca kelime, biri ‘filo’ sevgi anlamına gelen, diğeri ‘sofos’ hikmet sahibi anlamına gelir.”⁶⁵ Buradan feylesof kelimesinin *hikmeti seven* anlamı ortaya çıkmış olur. Öte yandan Müslüman filozofların felsefe kelimesinin yerine hikmet kelimesini tercih etmeleri felsefe ve filozofa verdikleri değer ve önemi göstermektedir. Örneğin, Kindi feylesof için “ilminde hakkı bulan, amelinde hakla amel eden kimsedir, derken Farabi ise “...feylesof (el-Hâkim), bizatihi vacib-i vücud’un kemal derecede bilgisine sahip olan kimsedir”⁶⁶ der. Bu şekilde filozofların birçoğu felsefe ve filozof konusunda aynı fikirlerde bulunup şu sonuca varmışlardır: “Bir şeyi yerli yerine koymak hükmünü vermek, nesnelerin hakikatine bilginin yaklaşmasını gösterir kısacası, bir kimse nesnelerin hakikatlerini bilse ve bunun gereğince hareket etse ve her şeyi yerli yerine koysa, ona tam hikmet sahibi denir.”⁶⁷ Bu alıntıdan hareketle genel bir bakış sonucu şu kanıya varılabilir: Mademki, feylesof eşyanın hakikatini bilen birisidir, o zaman onun ilmi de metafizik olmalıdır. Çünkü daha ilk sayfalarda metafiziğin eşyanın ötesini, özünü araştıran bir

⁶⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 23.

⁶⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 23.

⁶⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 24.

⁶⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 24.

ilim olduğundan bahsedilmişti. “İslam felsefesinin ve akli düşüncenin doğuşuna doğrudan doğruya en çok tesir eden Yunan ve Helenistik devir felsefesi ve filozofları, Eflatun ve Yeni Eflatunculuk, Aristo ve yeni-Aristoculuktur.”⁶⁸ ki İslam felsefesinin bu kadar eski ve derin kökler salmasına sebeptir. Buna rağmen 19. yüzyıldan itibaren bazı doğa bilimcilerin felsefi düşünceler yürütmeleriyle İslam felsefesi bu tarihten sonra bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır.

2.2.2. İbn Sina’ya Göre Metafizik

İslam metafiziğini bir sistem hâline getiren “İslam felsefesine damgasını vuran yegâne filozof İbn Sina’dır.”⁶⁹ İbn Sina metafizik konusunda Aristoteles’in düşüncelerinin etkisinin yanı sıra, Farabi’nin şerhleri aracılığıyla metafiziği daha iyi öğrendiğini da bildirmektedir.⁷⁰ Her ne kadar İbn Sina metafiziği Farabi metafiziğine dayanırsa da bu iki filozofun kişilikleri tamamen ayrıdır. Farabi ilahiyatçı bir filozof olarak, öncelikle insanın Allah ile olan ilişkisi ile meşgul iken İbn Sina bir hekim ve tabiat bilgini olduğu için onda Aristocu taraflar ağır basar. İbn-i Sina bazı konularda Eflatun ve Aristoteles’i kaynak göstermiş olsa bile, onlarda olmayan düşünceleri de ortaya koymuştur. İbn-i Sina’yı Aristo ve Eflatun’dan farklı gösteren düşüncelerinden biri, nefsin sahip olduğu yetenekle insanın peygamberliğe kadar yükselebileceğini söylemesidir.⁷¹ Böyle bir düşüncenin ortaya çıkmasına her şeyden önce bir Müslüman olması, dini ve felsefi eğitim alması ve birçok konuda kendini tasavvuftan alıkoyamadığından kaynaklanmıştır.

İbn Sina için felsefenin gayesi, insanın yapmaya gücü olduğu ölçüde bütün eşyanın gerçeğini anlamaktır. Aristo’da benzer bir tarifinde felsefeyi gerçeğin bilgisi olarak tanımlar. Bir başka tarifde ise felsefe (hikmet) eşyanın tasavvuru ve tanınmasıyla insanî nefsin olgunluğuna erişmesi, insanın elindeki güçler oranında pratik gerçeklerin doğrulanmasıdır. Metafizik, ‘Mâ bad’d et-tabia’ veya ‘el-ilm el-ilahî’ tabiattan tamamen ayrı olanın ilimidir. Hayatı her şeyi kaplayan varlığın ne olduğunu bize gösteren ilimdir. Metafiziğin varlık olması itibarıyla varlık ilmi olduğu düşüncesinden hareket eden İbn Sina, varlık kavramının derin bir analizini yapar ve konuya öyle girer. Bunun içinde normal bir insanın varlık konusundaki düşüncelerini de alarak bunları tenkide eder ve bu kavramın özüne inmeye çalışır.⁷²

⁶⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 45.

⁶⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2. bs., Ankara 1992, s. 44.

⁷⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 27.

⁷¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 27.

⁷² Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 29.

Farabi’de olduğu gibi İbn Sina’da da zat (öz) ve varlık ayrımı vardır. “Bir şeyin ‘zat’ı niteliklerinden birinin sebebi olabilir, fakat bu şeyin varlığı zat yüzünden ortaya çıkmış değildir; çünkü her sebep var olmadan önce varlıkta sonucundan önce gelir. Zat sadece basit bir var olma imkanını ihtiva eder. Varlıkta olma halinin sebebini zatın dışında aramak gerekir.”⁷³ Yani İbn Sina’ya göre öz ve varlık birbirinden ayrıdır. Bir şeyin varlığı onun özünün dışındadır.

İbn Sina, varlığın nefsin sezgisiyle kavranabileceğine inanır. Dışarıdan bir duyum olmaksızın ve düşünmeksizin nefis ne olduğunu bilebilir ve varlığının şuuruna varabilir. Bunun için “uçan adam” misalini verir: “Başından itibaren özünün görünüş ve akıl yönünden tam ve sağlam yaratıldığını düşünsen; bedeninin organ ve şekil yönünden tam olsun; parçaları görünmemiş ve organları hiçbir yere dokunmamış fakat ayrı ayrı olsun ve havada, boşlukta bir anda asılı dursun? Sen onu varlığından başka her şeyden habersiz bulursun.”⁷⁴

Bu örnekte, şuna dikkat çeker ki, bir insan herhangi bir durumda (uykuda, iyi ve kötü hâlde, herhangi bir organın kesilmesinde vs.) kendi varlığının farkında olandır. “Öyle ise İbn-i Sina’da ilk prensip olan şey hissî deney değil, fakat sezgisel gerçekleşen bir kavrayıştır. Uçan adamdan şu sonuç çıkartılabilir: İnsan organsız olarak bulunabilir, bununla birlikte, varlığının şuurundadır. Organlarından soyutlanmış olarak devam eden ve varlığını sürdüren bir cevher vardır. Uçan adam’da varoluş düşüncesi, zihnin kendi öz nesnesi karşısındaki bir sezgisi şeklinde ortaya çıkmaktadır.”⁷⁵

İbn-i Sina’nın bu zat ve varlık ayrımından amacı gerçek varlığı diğer varlıklardan (yaratılmış varlıklardan) ayırmaktır. Çünkü varlık çeşitli arazlara sahiptir ki, varlıkları dışarıdan verilmektedir, örneğin ağaç, insan, toprak vs. Ama bir de gerçek varlık vardır ki, varlığını hiç kimseden almadan öncesiz olarak varlığı kendindendir. Varlığı zatında olan bu varlık vacib (zorunlu) varlıktır. Halbuki varlıklarını ondan almakla dışarıdan bir varlık alan varlıklar söz konusudur (mümkün). Metafizik konusunda da “İbn Sina metafiziğine hakim olan iki ayrı kutup görülür: a) varoluşçu bir teklikçilik ve b) vacib-mümkün arasındaki ayrılık. İbn Sina’ya göre varlık, zorunlu (vacib) ve olabilir (mümkün)den daha geneldir. Varlık yönünden varlık incelenirse onu ‘vacib’ ve ‘mümkün’ diye ayırmamız gerekmez. Ona göre mantıki bir şekilde bir var olma hali (hâlu’l-vücud) vardır. Böyle varoluş

⁷³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 32.

⁷⁴ İbn Sina, *İşaret ve’t-Tenbihat*, S. Dünya yay. Mısır 1908; *Livre des Directives et Remarques*, fran. Çev. A.M. Goichon, Paris 1951. s. 306. Aktaran, Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 32.

⁷⁵ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 33.

mantıki bir çerçevede ele alınmaktadır.”⁷⁶ Anlaşıldığı kadarıyla varlık kavramı İbn Sina sisteminin temelini oluşturarak geniş bir anlam taşır. Her ne kadar varlığı ikiye ayırmış olsa da varlığı açıklamada varlığı “varlık” olarak ele almıştır. Çünkü “İbn Sina’ya göre, her şeyin bir gerçeği (hakikati) vardır. Bu da onun ‘mahiyeti’dir. Aynı şekilde, her şeyin kendine özgü gerçeği onun varlığından ayrıdır.”⁷⁷ Buradaki ayırmadan kasıt, gerçek ve mutlak varlığı bulmak ve anlamaktır. Eğer bir şeyin gerçeği başka bir şeye bağlanırsa bu durum o şeyin gerçek olmadığının göstergesidir. Yani bir şeyin gerçeği başka bir şeye bağlanırsa, bu o şeyin var olan geçekliğinin göstergesidir. Onun öz gerçeği değildir. Her şeyin gerçeği onun özüne ve mahiyetine özgüdür.

İbn Sina için varlık sözü, başka bir sözün içine giremeyecek kadar geniş mânâ taşır. Varlığın birliği konusunda yaptığı açıklamalarla o, ‘akılüstü birlik’ ile sayısal birlik’i birbirine karıştırmaz esasen o metafizikle matematiği ayırır. Ancak ‘bir’in çok başka bir anlamda metafiziğin konusu olduğunu kabul eder. İlimler sınıflamasında da matematiği, metafizikle tabiatın arasına kor; çünkü matematik mutlak olarak maddeden ayrı olmayan, fakat soyut olan varlıklarla ilgilenir.”⁷⁸

Alıntıdan hareketle metafiziğin, hiyerarşik olarak en üst mertebede ve soyut varlıkların ilmi, daha doğrusu fizikötesinin ilmi olduğu söylenebilir. İbn Sina’nın kendisi bu ilmin amacını şöyle açıklamaktadır. “Metafizik matematikten sonra öğrenilmelidir; çünkü metafiziğin en yüksek amacı (el-garaz el-aksâ), yaratıcı hekim’in (ma’rifetu tedbîrî’l-Barî), meleklerin ve sınıflarının tabakalarının, feleklerin düzenlerindeki tertibin bilgisidir. Ona ancak astronomi, astronomiye de ancak aritmetik ve geometri ile erişilebilir.”⁷⁹ Bu açıklamalardan hareketle metafiziğin neden matematikten sonra öğrenilmesi gerektiği de açıklanmış olur. Çünkü matematik, geometri ve aritmetik metafiziğin ilk basamaklarıdır. Aynı zamanda metafiziğin konusu olan varlık, özü itibarıyla tabiattan önce olduğu için var olandan sonra öğrenilmelidir. Burada Sokrates’in “Kendini bil” sözünü günümüze kadar gelen anlamından biraz farklı kavrayarak konumuza şöyle bağlayabiliriz. “Kendini bilmek” insanın varoluşundan hareketle kendi özüne giden yolu da gösterir. Bu gidiş insanın var olan sahasından metafizik sahasına giden bir yoldur. Çünkü insanın kendi fizik varlığını keşfetmeden metafizik varlığını keşfedebilmesi imkânsızdır.

⁷⁶ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 35.

⁷⁷ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 35.

⁷⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 36.

⁷⁹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 37.

İslam medeniyetinde metafizik ilminin diğer ilimlere göre daha değerli olmasının nedenlerinden bir diğeri, başka hiçbir ilmin konusu olamayan Allah'ın sıfatları, melekleri, peygamberleri ve kutsal kitaplarının incelenmesidir. İslam metafiziği başta bu özelliğinden dolayı Batı metafiziğinden ayrılmaktadır. Bu ilmin konusunun “varlık olarak varlık” (varlığın var olması bakımından) seçilmesi de bütün var olanların mahiyetini kapsayan genel bir konu olmasıdır. Tarihi kaynaklardan bilindiği kadarıyla Müslüman bilim adamları Orta Çağ'dan yakın çağa kadar Avrupa'ya çok tesir etmişlerdir. Bu alimlerin en bilinenleri Farabi ve İbn-i Sina'dır. Hatta o dönemlerde oluşan akımlardan biri İbn-i Sina akımıdır ki Avrupalılar bu akımı Aristoteles'in devamı olarak değerlendirmişlerdir. Fakat İbn-i Sina, Aristoteles gibi sadece akılla ilgilenmez. Belki aklı imanla uzlaştırmaya (ilişkilendirmeye) çalışır. Ancak bu noktada İbn-i Sina İslam filozoflarından başta Gazali ve İbn Rüşd olmak üzere Müslüman alimler tarafından tenkid ve eleştirilerle karşılaşır. Adı geçen filozoflar imanla aklın uyuşmasının imkânsız olduğunu düşünürken, İbn Sina için mevcut hataları kaldırdıkça bu uyuşma mümkündür.⁸⁰ İbn Sina'nın bu doktrini ve düşünce yapısının St. Augustine'in düşünce yapısına benzerliği açısından halk arasında İbn Sina'nın Müslüman olup olmadığı şüphesi de doğmuştur. Halbuki böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü onun, dini bilgilere sadık kalarak tek bir Allah'ın bulunduğunu göstermek istediği eserlerinden açıkça anlaşılmaktadır. “İbn Sina her şeyden önce bir Müslümandır. Onun aldığı dini eğitim, felsefi eğitiminden öncedir. Hatta felsefi bir meseleyi çözmediği zamanlar camiye giderek Allah'ın kendisini bu konuda aydınlatması için dua ettiği kaynaklarda kaydedilmektedir.”⁸¹

İbn Sina; metafiziği, ilk sebebi inceleyen (malül), var olan (mevcut) ve cüzi ilimlerin prensiplerini inceleyen bölümlere ayırmıştır.⁸² Bu ayrımının sebebi de ilimlerdeki prensiplerin doğru ve uygun amaca varması ve metafizikteki prensiplerin de o amaca uygun olarak varlığa ulaşması içindir. Bu ilimlerin arasında fizik ile matematik prensipleri metafiziğe yardımcı olan ilimlerdenidir.

Bu tür düşüncelerden hareket eden İbn Sina için, metafizik nedenli varlık olması itibarıyla ‘malul mevcud’un sebeplerini, varlığın arazlarını, cüzi ilimlerin prensiplerini inceleyen bir ilimdir. Bu disiplin içinde incelenen varlığın istenilen şey

⁸⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 43.

⁸¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 25.

⁸² Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 37.

olması sebebiyle ‘matlup’ bir ilimdir ve ilk felsefe (felsefetü’l-Ulâ) olarak adlandırılır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu ilim aynı zamanda ‘hikmet’tir; bu hikmet en soylu, en üstün bilginin konusunun en üstün ilmidir. İlimlerin en üstünüdür; yani yakın bilinenlerin en üstünü olan Allah’ın ve O’ndan sonra gelen sebeplerin ilmidir. O aynı zamanda küllinin bilgisidir. Allah’ın bilgisi olduğu için ‘ilmu’l-ilahî’ diye de adlandırılır. Bir başka ifade ile maddeden ayrı olan varlıkların ilmidir. Eğer bu ilimde maddeden önce olan varlıklar da inceleniyorsa bu, onların varoluş yönünden maddeye ihtiyaçları olmadıkları içindir.⁸³

İbn Sina’nın bu tanımıyla İslam’da metafiziğin, hangi açılardan ele alındığını ve Aristoteles metafiziğinden birçok noktada ayrıldığını da görmekteyiz. Ancak daha önceki sayfalarda da bahsedildiği gibi İbn-i Sina metafiziği, Farabi metafiziğine dayandığı için böyle bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Halbuki İbn Sina ve hocası Farabi Aristoteles’in görüşleriyle yetinmemiş ve kendi görüşlerini daima İslami bir bakış açısıyla Aristoteles’in düşüncelerine ters düşen konuları da incelemişlerdir. Örneğin, “İbn Sina, başlı başına bir Allah ve madde kabul eden Aristo’nun bu ikiliğini kaldırarak, Farabi gibi, yeni eflatuncu sudur teorisinden hareketle Allah ile madde arasına akıllar zincirini koyar.”⁸⁴ Aynı zamanda da Aristoteles’ten farklı bir yol almaktadır. Mesela “Aristo’daki öz ve varlığın mantıki ayrılığı İbn Sina’da ontolojik karakter alır.”⁸⁵ Tarihi kaynaklardan bilindiği kadarıyla, tarihte ilk defa “felsefe-bilim”i dindışı bir kurum olarak vücuda getiren Aristoteles’tir. O, felsefeyi soruyla başlayan özel bir çalışma alanı olarak belirlemiştir. Sorular da kanıtlanabilir cinsten tümel cevap bekleyen sorular olmalıdır. Çünkü ona göre insan dışı, insan ötesi bir kudretten cevap beklenilmez. Daha sonra bu görüşü Kant bir ilke olarak ele almıştır. Ama İslam’daki felsefe, “felsefe-bilim”den tamamen ayrıdır. Çünkü İslam filozofları bahsi geçen konularda daha açık deliller getirmişlerdir. Ancak metafizik felsefenin merkezinde yer alan, olayların da duyargalarla (duyu alma organı ya da dış dünyayı, olup biteni algılama yetisi) algılayan bir bilimdir. Duyargalardan gelen verileri işleyen en son merkez metafiziktir. Yani metafizik bilimlere yeniden ana örnekleri vermektedir.⁸⁶

⁸³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 38.

⁸⁴ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 27.

⁸⁵ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 32.

⁸⁶ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe Bilim Odağında Metafizik*, Şule Yayınları, İstanbul 2019, s. 54-55.

“Felsefe-bilim” metafiziği merkeze alarak doğmuştur. Fakat son iki yüz seneye yakın bir dönemde, din dışı bir bilimin ilerlemesiyle felsefe ve metafizik unutulmaya yüz tutmuştur. Yani felsefe-bilimin merkezini teşkil eden metafiziğin yerine maddesel ve deneye bağlı bir bilim yerleşmiştir. Bu gidişin sonunda insanların çoğu, “insan olmak” yerine, her şeye “sahip olmak” algısına kapılarak İslam metafiziğine göre hem dünya hayatlarını hem de ahiretlerini kaybetmektedirler. Ama bu durumun önüne geçebilmek için önce İslam’ın bilimden uzak olduğu düşüncesini bir kenara bırakıp bu düşüncenin sebebi görülen Gazali’nin eserleri tekrar okunmalıdır. Çünkü İslam hiçbir zaman bilimden uzaklaşmamıştır. Birçok insan bunun farkındadır. Din dışı bir bilimin gelişimi eski çağlardan bu yana gelen bilimin yerine geçmesi, konunun farkında olmayan insanlara şu algıyı yaratmaktadır ki ilim yerini bilime bırakmış ve İslam camiası bilimden uzak kalmıştır. Üstelik din dışı bir bilim gerçek bilim olarak gösterilmektedir. İslam’ın bu duruma gelmesi de Gazali’nin İslam filozoflarından başta Farabi ve İbn-i Sina’ya getirdiği eleştiriye bağlanmaktadır. Halbuki böyle bir şey yoktur. Çünkü Gazali’nin eleştirisi felsefe ve mantık için değil, belki bazı belirli konular, metafizik varlıklar ve onlarla kurulacak irtibatların olanakları ve özellikle de ahiretin bedenle mi yoksa ruhla mı yaşanacağı üzerine olmuştur. Bu eleştirilerin, ilim ile bilimin ayrılması ya da İslam’ın bilimde gerilemeye sebep olmasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü gerçek bilim her zaman dinle iç içeydi. Hâlâ da öyledir. Özellikle bilim ve ilim ayrımıyla suçlanan Gazali’nin geliştirdiği felsefi disiplinlerin her biri birer bilimdir. Örneğin, çağımızda Bergson’un metafiziği ya da Descartes’in şüphecilik bilim felsefesi baştan sona Gazali felsefeyle uyumludur.

Gazali’nin söz konusu filozofları tenkidine, sadece bir “reaksiyon” olarak bakılmalıdır; aslında bunu yaparken ve adına belki sadece ‘Gazâlî’cilik’ demek daha doğru olacak, bir felsefe kurma çabası içindedir. Kendisinden yüzyıllarca sonra Descartes ve Malebranche ile ortaya çıkacak olan inneizm, okazyonalizm metodik şüphecilik gibi bazı önemli felsefi teorilerin ilk kurucusudur. Aristocu determinist felsefe yerine, indeterminizm ve konvensiyonalizm içerikli bir felsefi sistem önermektedir.⁸⁷

⁸⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 91-92.

2.2.3. Gazali'ye Göre Metafizik

İslam felsefesini kurmaya çalışan filozof İbn-i Sina olarak tanınmış olsa bile yine de onun felsefesinde Yunan-Helenistik felsefesinin izleri görülmektedir. Bu sebepten “İslami felsefe kurmada İbn Sina’dan daha başarılı filozof Gazali’dir denebilir. Çünkü Gazali, eski felsefelerin ve özellikle de Aristoculuğun zaman, mekân, cevher ve araz gibi birçok temel deyimini; aynı anlamda kullanmaya devam etmekle birlikte, Kur’an ve hadislere dayalı, dolayısıyla genel havasıyla İslam’ın ruhuna daha uygun bir felsefe yapmayı denemiştir.”⁸⁸

Gazali’nin filozofların bazı metafizik görüşlerini tenkit etmesi, kendisinden sonraki bazı kimseler tarafından bizzat felsefeye reddiye olarak görülmüştür. Gazali sonrası bu görüşler İslam’da felsefenin gerilemesine sebep olmuştur, deniliyor. Nitekim Gazali’nin yaptığı tenkit gibi birçok filozof başka filozofları tenkit etmiştir. Ama bu tenkitlerin hiçbiri felsefenin yıkımına sebep olmamıştır da Gazali’nin tenkidi niçin bu yıkıma sebep olmuştur? Oysa, tenkitler her zaman felsefi düşüncelerin zenginleşmesini sağlamıştır. “Her filozof gibi, Gazali de belli bir bilim zeminine basmaktadır. Şu var ki mutâd olanın tersine doğa araştırmalarına rağbet göstermeyip dini ilimleri, ilahiyatı esas almıştır. Haddizatında dini ilimler Gazali’nin indinde bilimlerin esasını teşkil eder.”⁸⁹

İslam gerçeğinin ve gerçek bilimin ortaya konulması gereken bir çağdayız. Çünkü İslam felsefesi bilinmedikçe, tanıtılmadıkça İslam metafiziğinin asıl manası kavranılmayacaktır. İnsanların İslam felsefesine olan yabancılaşması dolayısıyla Batı metafiziği üzerinden doğu metafiziği değerlendirilmek zorunda kalınıyor ki bu son derece yanlış bir yaklaşımdır. Çünkü kendi dininden, yaşam felsefesinden ve özellikle de metafizik özünden uzaklaşmış olan bir millet, bir toplum ve birey olarak bir insan, artık kendine, çevresine yabancılaşmadan dolayı asıl amacını insan olmayı unutarak her türlü kötücül metafizik varlığın ve kötü insanların esiri hâline gelir. Bu durumun çoktan yaşanmaya başlanıp da bunun farkında olmadığımızı Sezai Karakoç şöyle dile getirir:

En büyük acı şu: insanlık hadım edildi
Hakiki düşünceden gerçek duyarlıktan ve öz bilgidен
Bayrakların ve sancakların gerisinde sancak söndürüldü

⁸⁸ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 111-112.

⁸⁹ Teoman Duralı, *Felsefe- Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebuhâmit Gazali*, Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları, S. 20, Ekim 2011, s. 19.

Karanlıktan sunî ışık yapıldı ve gerçek ışık öldü
Hayat dediğimiz ölüm ölüm sandığımız gerçek hayat
Diyarbakir'in yaz sıcaklığında meyankökü şerbetindeki tatla
Koka-kola zehri arasındaki fark bu...⁹⁰

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle çağımızda Bergson ve Descartes metafiziğinin okunup da Gazali'yi okumamak İslam metafiziği hakkında yapılmış büyük haksızlıklardandır diyebiliriz. Çünkü bilindiği kadarıyla Bergson, metafiziği Gazali gibi sezgide bulur. Bergson'a göre pozitif bilimin mutlak işlevi analiz etmek ve simgeler üzerinden çalışmaktır. Halbuki her şeyi görsel ve simgeler olanların yerine mutlak olanın kendisine, bir şeyi analiz etmek yerine sezgisini elde ederek her türlü sembolik ifadeden uzak bir yol varsa ya da gerçekleştirebilsek o metafiziğin ta kendisidir. Yani Bergson'a göre "metafizik, simgeleri aşma iddiasında olan bilimdir."⁹¹ Ve 'mutlak'ın, sadece sezgide mukabil olduğunu ve geriye kalan her şeyin analiz ile ilişkili olduğunu söylemiştir.⁹² Aynı zamanda "metafizik, bilimin dar maddi yaklaşımını aşmanın bir yoldur. Zeka, metafizik açıdan yeterli değildir, bize realitenin özünü tanıtmaz. Realiteye tam olarak nüfuz edebilmek için sezgi gerekir."⁹³

Yukarıdaki açıklamalar ve alıntıdan hareketle "sezgi diye andığımız şey, onda biricik ve bu itibarla da dile getirilemez olanla tam bir örtüşme (coincidence) yakalamak üzere bir nesnenin/konunun içine kendimizi taşıdığımız sempatidir."⁹⁴ Konuyu İslam metafiziğine bağlayacak olursak 11. ve 12. yüzyıldan itibaren mutasavvıflar, metafizik konuları yeni bir yöntemle yani sezgicilik olarak ele almışlardır. Bu mutasavvıf ve filozofların başında Mevlânâ, İbnül-Arabî, Suhreverdî el-Maktul gibi kimseler gelmektedir. Hatta daha önce de bahsedildiği gibi, Farabi ve İbni Sina'nın Aristoteles'ten ayrıldıkları noktalardan biri de bu sezgicilik olmuştur. Fakat Farabi ve İbn-i Sina sezgiciliği ayrı bir metafizik olarak ele almamışlardır.⁹⁵ Ama İslam metafiziğini, medeniyetini, Tanrı'ya inancı ve ahirete inanmasının oluşumunda yukarıda isimleri geçen ve daha birçok İslam mutasavvıf ve filozoflarının vesile olduğu unutulmamalıdır. Çünkü,

Hakikat inancı, Tanrı'ya ve ahirete inanma (iman), insan ruhuna atılan, ekilen bir tohumdur. Bu tohum, ruhta kök bağlayıp dal- budak salınca, dışa vurur

⁹⁰ Sezai Karakoç, *Alınyazısı Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2016, s. 57.

⁹¹ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 44.

⁹² Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 43.

⁹³ Fırat Mollaer, *Ruhun Metafizik Ayaklanması*, Yedi İklim Dergisi Yayınları, İstanbul 2006, s. 23.

⁹⁴ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 43.

⁹⁵ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 146.

(İslam). Topluma yayılınca da İslam toplumu, milleti ve devleti doğar. Hakikat medeniyeti, İslam medeniyeti (gerçek uygarlık) oluşur tarih boyunca uzayınca da. Bu uygarlığın iki uca doğru varyasyonları vardır, oluşmuştur ve olabilir, ama, durum değişmez. Muhyiddin-i Arabi bir uça, öbür uça İbn-i Rüşd olacaktır. Ve Mevlâna, İmam-ı Rabbanî gelecektir elbet. Bu uygarlık, metafizik temeli anlaşılmadıkça, bugün bir batılı zihne olduğu gibi, bundan sonra da birçoğuna, kapalı kutu gibi kalacaktır.⁹⁶

İslam filozoflarının hemen hemen hepsi akıl ya da şüpheden hareket etmiş olsalar da düşünceleri hep sezgiciliğe kaymıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İslam'da sezgiciliğin kaynağı İslam tasavvufuna dayanır. İslam tasavvufuna da kültürüne de en güçlü hüviyeti kazandıran Gazali'dir. "Gazali gibi İslami ilimlerde otorite sayılan bir kimsenin böyle bir ilmi de kabul etmesi ve onu şahsında yaşaması tasavvufun İslam'a uygunluğu için adeta bir delil teşkil etti."⁹⁷ Sezgiciliğin kaynağı olan mutasavvıflara Sezai Karakoç hakikatin gölgesi, Tanrı aşkını yaşayanlar olarak hitap etmektedir.

...
Onlardır güneşi ve gölgeyi yerli yerine koyan
Bu dünya ve öteki dünya, hakikatin gölgesi
Tanrı aşkını yaşayanlardır onlar
Mevlâna görünüyor bir uçtan
Konya'dan Kubbe-i Hadra'dan
Muhyiddin-i Arabi İmam-i Gazali
İmam-ı Rabbanî ve Hallac esintileriyle dolu uygarlık
Pancurlar var Hallac gibi
Yaz sıcaklığında ruha açılan
Sabır ve tevekkülün son ucu Geylani...⁹⁸

Gazali'nin fikir hayatının dalgalı oluşu onun görüşlerinin değerlendirilmesini güçlendirmiştir. Ancak onun fikirleri birbirine bağlı ve iki yönlüdür. Yani "Allah'ı bilmek olarak bilgi teorisi, tabiatı bilmek olarak bilgi teorisi"⁹⁹ şeklindedir. O, hayatı boyunca İslamı, bir düşünme tarzı olarak geliştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle teorilerine başta Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in genel görüşleri kaynaklık etmiştir. O, ilmi şöyle tanımlar: "Okuyucum, bilmiş ol ki ilim, insan ruhunun, müfred halde veya mürekkep halde olsun eşyanın hakikatlerini ve çeşitlerini niteliğiyle, niceliğiyle, mahiyetiyle, cevheriyle, özüyle maddeden mücerret olarak tasavvur etmesidir... Bilinen bilgisi akla (hafızaya) nakşedilen şeyin kendisidir..."¹⁰⁰

⁹⁶ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, s. 11.

⁹⁷ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 211.

⁹⁸ Sezai Karakoç, *Alinyazısı Saati*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2016, s. 50.

⁹⁹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 213.

¹⁰⁰ Gazali, er- Risâletü'l- Ledüniyye, Mısır, 1328, s.1, Türkçe Terc.: İlahi Sır., A. Şener Ş. Topaloğlu, 2. Baskı, İstanbul, 1973, s. 9. Aktaran, Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. bs. , Ankara 2009, s. 214.

Dolayısıyla, Gazali'nin bu tanımı, ilk sayfalarda verilen Turan Karataş'ın metafizikle ilgili tanımıyla karşılaştırıldığında, Gazali'nin ilimden kastının metafizik olarak anlaşıldığı görülecektir. Ancak İslam'da olsun İslam dışında olsun metafizik ilmi Kant'la beraber içi boşaltılmış bir kavram olarak günümüze kadar gelmiştir. Bu durumla ilgili Bergson şöyle bir açıklama yapmıştır: “Kant bilimimize ve metafiziğimize öyle sert darbeler indirdi ki sersemliklerini atıp henüz tamamen kendilerine gelmediler. Zihnimizin, bilimde bütünüyle izafi bir bilgi, metafizikte ise boş bir spekülasyon görmeye kolayca boyun eğecekti. Kant'ın kritiği bize hala bütün metafiziğe ve bütün bilime uygulanmakta gibi gelir.”¹⁰¹ Kant'ın bilime ve izafi metafiziğe tamamen yapay bir görüş sergilemesi hem Batı'da hem de İslam camiasında bir kez daha metafiziğin yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Çünkü Kant'ın, bilimi “birbirinin içine geçen çerçevelerden, metafiziği ise hayaletlerin peşinden koşan, hayaletlerden ibaret olan şeyler”¹⁰² gibi göstermesi şaşırtıcıdır. Çalışmamızın başından beri bilim ve metafiziği genel bir çerçeve içinde ele almamızın nedenlerinden biri de gerçek bilimin ve İslam metafiziğinin nereden başlayıp nasıl devam etmekte olduğunu ortaya koymaktır. Çünkü bildiğimiz kadarıyla bilim olsun metafizik olsun 17. yy'dan sonra aynı kavramlar altında ama farklı amaçları içinde taşımaktadır. Gazali'nin ilim tanımından devam edecek olursak, insan ruhunun eşyanın hakikatini her yönüyle bilebileceğinden söz eden Gazali, o bilgiye Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi “beş duyu ile algılamak”, “akıl ve akli idrak”, sonunda “tecrübe ve sezgi” yollarından ulaşılacağı kanaatindedir. Ancak;

Bilmek fiilinin konusu metafizik alemle ilgili ise, bunu kalbe havale etmeli, deruni veya içsel bir tecrübe, yani sezgi yoluyla bilgi elde edilmelidir. Burada hatırlanması gereken nokta, insanın kalbini bir bilgi vasıtası olarak kullanabilmesi için, önce kalbin temizlenmesi, bilme içinde esas rolü olan ruhun, beden baskılarından kurtarılması gerektiğidir ki bunun tasavvufta bazı metodları vardır. Hatta Gazali'ye göre ruhunu bedeninin arzularından bağımsızlaştırabilen ve kalp gözü ile görme mertebesine erebilen kimseler, sadece metafizik alemin bilgisini değil fiziki dünyanın bilgisini bile doğrudan doğruya elde edebilirler.¹⁰³

Metafizik bilgiyi elde etmede Gazali'nin düşünceleri ile birçok İslam ve Batı filozofunun düşünceleri arasındaki farklıları görebilmek mümkündür. “Gazali'ye göre insanın var olmasının esas gayesi Allah'ı bilmektir. Fakat Allah'ın bilinmesi de insanın ancak kendini ve âlemleri yani varlıkların çeşit ve cinslerini bilmesiyle

¹⁰¹ Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 84.

¹⁰² Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 84.

¹⁰³ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 216.

gerçekleşebilir. İşte bunu bilmek ve anlamak için, insanda idrakler ve bilgi aletleri yaratılmıştır.”¹⁰⁴ Aynı zamanda Gazali için özellikle metafizik konularda “gerçek bilgi” akıl bilgisinin ötesinde olan kalp ile elde edilir. Ancak Gazali, fiziki âlemi bilme ve oradan hareketle metafiziği de bilmede aklın ve duyuların rolünü de inkâr etmez. Dolayısıyla önemli olan metafizik ilmini bilmek ve fiilen gerçekleştirmektir. Ve gerçek bilgi ise Allah’a erişmede gerçek hayatı bilerek anlayarak yaşamayı sağlayan bilgidir. Ama ne yazık ki çağımızda bu ilme (metafizik ve gerçek bilgiye): dogma, hayali varlıklar ya da var olması mümkün olmayan şeyler şeklinde açıklanarak yerine bazı yanlış ellerden sadece dünya hayatı ile sınırlı, yokluğa ve deneye mahkûm bir bilim geliştirilmektedir.

2.3. Varlık ve Yokluk

Bilindiği üzere her dinin, her felsefenin, hatta varlığın var olup olmadığına dair şüphesi olan bilimin bile varlık hakkında kendine has bir tasavvuru, bir düşüncesi vardır. Başka bir ifade ile dinlerin, felsefelerin ve bilimin deneylerinde kabul edip etmediklerinin temelinde “varlık” ve “âlem” hakkındaki metafizik algı ve görüşlerin bulunduğunu görmek mümkündür. Çünkü doğal olarak bir insan bir şeye güvenmek zorunda olduğunu hissettiği için zihninde bir varlık tasavvuru oluşturmaktadır. Dolayısıyla bilim bile “varlığı” var sayarak araştırmalarına devam etmektedir. İleri sürülmesi gereken yöntem de budur. İnsan kendine bir güven kaynağı bulamayınca kendini her şeyden üstün görmeye başlar. Bu durumda ona göre kendisinden üstün bir varlık tasavvuru yoktur. Bunun örneği tarihi kaynaklardan öğrenilmektedir. Nitekim kaynaklarda kendini tanrı sanan birçok insan ile karşılaşmak mümkündür. Bu nedenle insanın kendisinden üstün, güç sahibi bir varlığa güvenmesi gerekir. Eğer bu güven şüpheye düşerse ya da bir şekilde yok olmaya doğru giderse birçok insan hayatındaki anlam ve arayışını kaybetmeye başlar. Çünkü hayata dair birçok sorusu cevapsız kalır. Dolayısıyla sorularına cevap bulamayan insan için hayat, anlamını kaybetmiş olur. Bu da insanda korku, kaygı ve endişeye yol açar. Ama tam tersine, eğer mutlak “varlık”la ilgili güveni oluşmuşsa hakiki insan olma yolunda yol almış demektir.

¹⁰⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 220.

Bu açıdan bakıldığında “varlık” tasavvuru her bir insan için son derece hayati bir önem taşımaktadır. Eğer bir insan kendisinin nereden geldiğini, şimdi nerede bulunduğunu ve nereye gideceğini bilmiyorsa tabiidir ki ya kendini bulunduğu noktada kaybeder ya da yanlış anlayış ve algılarından hareketle bir arayışa çıkar. Dolayısıyla nereden geldiğini bilen biri nereye ve nasıl gideceğini de bilir. Başka bir deyişle nereden geldi ise oraya geri nasıl gidebileceği yolu arar ya da ayağa kalkmaya gayret eder. Bu, insanın fitratında olan bir şeydir. Daha açık söylemek gerekirse insan bilinçli bir varlık olduğu müddetçe varlıkla ilgili sorular ile yüzleşir ve bunlara bir çözüm bulma çabasına girer.

Oysa biz bu dünyada, âlemde yani doğada ve toplumda olup bitenleri yatay yani doğal nedensellikler ile açıklamaya çalışırız. Kur’ân’a göre bu tür bir açıklamanın bir sakıncası yoktur. Çünkü bu dünyada yaşamak için bu tür bir açıklama kaçınılmazdır ve buna ihtiyacımız da vardır. Fakat bu yatay nedensellikleri, dikey nedenselliğe yani Allah’a bağlamamız ve O’nun nihai ve gerçek fâil ve gaye neden olduğunu bilmemiz ve unutmamamız gerekir. Zira yatay nedenler gerçek neden değil, sözde ve mecâzî nedenlerdir. Oysa gerçek neden, yatay nedenlerin de nedeni olan ve dikey nedenselliğin doruğunda bulunan İlk ve Tek neden olan Allah Teâlâ’dır. Eğer yatay nedenlere takılıp kalır da nedenin nedenindeki Nedenlik Nedeni fark edemez isek varlığı açıklayamayız, bilinmezlik ve anlamsızlık korkusu bizi sarıp kuşatır, dolayısıyla kendimizi güvende emniyette hissedemeyiz. Demek ki Allah’a inanan yani onu bilip ona güvenen kişi, her türlü korkudan emin olur.¹⁰⁵

İslam’ın temel kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm’de Allah (c.c.) ayetleriyle insana Kendisini ve insanın kendisini tanıtmaktır. Kur’ân-ı Kerim’de Allah; insanı en güzel sûrette yarattığını, yani hangi cinsten ve türden olursa olsun bütün insanları aynı özden yarattığını ve suret tamamlanınca insana kendi ruhundan üflediğini belirtir. Dolayısıyla insanın ve cümle âlemin yaratılmasına yegâne sebep Allah’tır (c.c.).¹⁰⁶

İşte sözü edilen nedenselliğe dair bütün bu bilgiler ve mutlu bir yaşam için dengenin sağlanması, Allah’ın insanlara bilgi vermesi ve yardım etmesiyle yani hidâyeti ve inâyetiyle mümkündür. Allah bize bilgi vermez ise şaşırıp yanılırız (dalâlet) yolumuzu bulamayız, karanlıkta kalırız, yani ne yapacağımızı bilemeyiz. Demek ki Allah Teâlâ bizim hem varoluşumuzun hem de bilginin nedeni. Nitekim bilginin yetmediği yerde ‘Allah bildirmez ise bilemeyiz, Allah en iyi bilendir’ deriz. Bilgi ile ilgili dua eder ve iyi dilekte bulunurken “Allah akıl fikir versin, Allah zihin açıklığı versin” deriz.¹⁰⁷

Burada altı çizilmesi gereken nokta, evrenin içinde ortaya çıkan tüm varlıklar Allah’ın varlığını gösterebilir ya da işaretler verebilir ancak hiçbirisi Allah’ın zâtı ile,

¹⁰⁵ Ali Durusoy, “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 4, C. 4, S. 1, Bahar 2018, s. 13.

¹⁰⁶ Bu konu ile ilgili şu ayetlere bakılabilir: En’am, 6/98; A’râf, 7/189; Tegâbun, 64/3; Kiyâme, 75/4-6.

¹⁰⁷ Ali Durusoy, “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, s. 14.

varlığı ile özdeşleştirilmez. Nitekim İslam felsefesinde varlığın tanımlarına bakıldığında;

Sözlükte “var olmak, bulunmak; varlık” anlamındaki **vücûd** felsefe terimi olarak “bir şeyin zihinde ve zihnin dışında gerçek varlığa sahip olması” veya “bir şeyin aklî tahlil yoluyla belirlenen mahiyeti, zatı” diye tanımlanır. Vücûd “bir şeyin zatının (özünün) dış dünyada fiilen tahakkuk etmesi” mânasında da kullanılır (Tehânevî, II, 1770; Alâeddin et-Tûsî, s. 224). Dinî bir terim olarak vücûd, Allah’ın zihnin dışında gerçekliğinin bulunduğunu ve mevcudiyeti zorunlu bir varlık (vâcibü’l-vücûd) olduğunu belirtir. Allah’ın varlığı zâtının gereği yani kendindendir (bizâtihi/lizâtihi), O’nun dışındaki varlıkların mevcudiyeti ise kendileri dışındandır (bigayrihi/ligayrihi). Kur’ân-ı Kerîm’de insanların doğuştan Allah’ın varlığına dair bilgiye veya eğilime sahip kılındıkları ve bu selim fitratın bozulmayacağı ifade edilir. (el-A‘râf 7/172; er-Rûm 30/30)¹⁰⁸

Alıntıdan harekete Kur’ân-ı Kerîm’de de var olanın varlığının mümkün olabileceği Allah’a nisbet edilmesini (el-En‘âm 6/19) ayetinden de anlaşılabacaktır. Bu ayet Allah’ tan başka ilahların olmadığı cümle mahlukatının her haline şahit olduğunu beyan ederken cümle varlık aleminin yegane kaynağı olduğuna da işaret etmektedir.

Bütün varlıkların ortak bir niteliğini teşkil eden vücûd, mümkün varlıklarda görüldüğü gibi vâcibü’l-vücûdun mahiyetinde de ortaya çıkan zâit bir sıfattır. Zira, “Siyahlık siyahlıktır” önermesiyle, “Siyahlık vardır” önermesi arasında anlam bakımından bir fark yoktur. Bu da vücûdun mahiyetten ayrı ve ona ilâve bir sıfat olduğunu kanıtlar (Fahredden er-Râzî, *Me‘âlimü uşûli’ d-dîn*, s. 24; Âmidî, I, 257-258). Eğer vücûd vâcip varlığın mahiyetinde yoksa bu takdirde onun bütün varlıklarda ortak olduğuna ilişkin hüküm geçersiz sayılır, dolayısıyla söz konusu kavram Allah hakkında sadece lafızdan ibaret olurdu. Allah’ın zâtı varlığını gerektirdiğinden O’na atfedilmesi zorunlu olan ilk sıfat vücûddur (Gelenbevi, s. 232). Vücûd, Cenâb-ı Hakk’ın zâtı üzerine zâit bir sıfat olmasaydı varlığını akıl yürütmek suretiyle bilmek imkânsız hale gelirdi. Çünkü Allah’ın zâtına ait hakikati bilmek mümkün değildir, dolayısıyla aklî bilgiler sadece varlığına hükmedebilir. (Cürcânî, s. 471).¹⁰⁹

Çalışmamızın metafiziğin genel ve felsefî açıdan ele alındığı bölümünde metafiziğin konusunun “varlık olarak varlık” şeklinde açıklanmasının sebebi ise şudur:

Metafizik ve mantıkta vücûd daima varlığın mahiyeti ve zihinde bulunuşu bakımından ele alınır. “Zihin dışında var olan” anlamındaki vücûd ise esasen fiilen mevcut olduğu için “vücûd hakkında konuşmak mevcut hakkında konuşmak demektir. Dolayısıyla metafiziğin konusu salt vücûd değil var olması bakımından mevcûddur. Vücûd-mevcûd ilişkisi hüviyyet-hüve, şey’iyye-şey, hakikat-hak ve vahdet-vâhid kavramları arasındaki ilişkiye benzer. Bu kavramlar çiftinin ilkleri tümel, soyut ve zihnî, ikincileri birincilerin zihnin dışında, nesnel dünyadaki varlığıdır (Behmenyâr b. Merzûbân, s. 281-282). Bir mevcut varsa onun bir vücudu, bir şey varsa onun bir şey’iyyeti, bir hak varsa onun bir hakikati, bir vâhid varsa onun bir vahdeti vardır. Vücûd ile hüviyyet, mevcûd ile

¹⁰⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

¹⁰⁹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--sifat> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

hüve, yine mevcûd ile vâhid eş anlamlıdır. Mevcut ve şey kavramları ise farklıdır. Mevcut, zihinde tasavvur ve tahayyül edilmekle birlikte zihnin dışında da fert ve tür olarak bulunanlara denir. Halbuki şey daha çok mahiyeti hakiki olmayıp itibarî olanlar için kullanılır. Bu açıdan şey denilenlerin çoğunlukla zihin dışında bir varlığı bulunmaz. Meselâ “Halâ (boşluk) bir şeydir” denir, fakat “Halâ mevcuttur” denmez. Aynı durum ma’dûm, önerme gibi başka kavramlar için de geçerlidir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 54-66; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 493; Behmenyâr b. Merzûbân, s. 286). Ma’dûma şey denilip denilemeyeceği kelâmı tartışılmıştır (bk. SEY).¹¹⁰

Alıntıdan hareketle metafiziğin ve onun üzerinde durduğu vücut-mevcut kavramları geniş ve kapsamlı konular olduğu için bu çalışmada metafizik üzerinde daha genel ve detaylı bir şekilde durulmaktadır. Dolayısıyla metafiziğin varlık-yokluk ya da vücut-mevcut kavramları üzerinde Antikçağ Yunan felsefesinden başlayıp günümüze kadar tartışılalmaktadır.

Eflâtun yokluğu, İdenin âlemi var etmek için kullandığı ilk madde olarak açıklamak suretiyle ona reel bir varlık tanımıştır. Daha sonra ademi (privatio), “varlığın ya da var oluşun yokluğu” mnasında kullanan Aristo, bunu madde (hyle) ve form ile birlikte varlığın üçüncü bir ilkesi farzederek varlık teorisini bu faraziye üzerine kurmuştur. Ona göre varlık ve yokluk iki zıt ilke olup bir dayanağa muhtaçtırlar. İşte bu zıtların kendisinde yer ettiği dayanak, maddedir. Yokluk, bir keyfiyetin maddede bulunmaması halidir. Mutlak bir oluş yoktur; her oluş, nisbî veya potansiyel bir gayri mevcudun (no-existent, ma’dûm) varlık haline dönüşmesidir. Bu durumda, Aristo’da hakiki adem gerçek bir varlığa sahip gibi görünmüyor; çünkü ona göre varlık, var olan bir olgu sayesinde meydana gelir. Her bakımdan yok olan bir varlığın meydana gelebileceği düşünülemez.¹¹¹

Her iki filozofta mutlak varlık ile mutlak yokluk reel ve madde varlıktan tamamen ayrı bir şekilde ele alınmıştır. Eflatun’a göre ideler âleminin sebebi olan yokluktur. Daha sonra Aristo bu yokluğu ademin var oluşu manasında kullanmıştır. Dikkat edilirse o, ademi bir mana olarak ele alır. Yani ademin mutlak bir varlığı yoktur. Belki yokluk nisbetinde bir keyfiyet ya da potansiyel olarak madde bulunmaktadır. Buradaki ademin var oluşu beşerde bulunan insani ruh ya da Allah (c.c.) ayetlerinde zikrettiği metafizik boyuttaki adem’dir. Yani beşeri insan yapan metafizik bir ruhtur. Bu ruh beşerin fizik bedenine bahşedilen potansiyele nispeten insan bedeninde tecelli eder. Bu açıdan bakıldığında birçok İslam filozofunun varlık konusunda vardıkları Mutlak Varlık, Vâcibü’l-vücûd ve imkân-mümkün teorisi net anlaşılacaktır.

Adem konusunu daha geniş olarak inceleyen İbn Sînâ bu kavramı, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu mânasına almakta ve Aristo’da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri madde, sûret ve adem şeklinde sıralamaktadır.

¹¹⁰ <https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

¹¹¹ <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

Ademin ilke sayılması, bir varlığın (kâin) var olabilmek için bir ademe dayanmasından ileri gelir. Zira adem, araz için bir başlangıçtır; ademin son bulmasıyla varlık var olur. Adem, ne mutlak bir varlığa ne de mutlak bir yokluğa sahiptir; aksine, bir varlıkta bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır (bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 101). Buna göre adem reel bir varlık olmayıp sadece bir imkândır. İbn Sînâ'ya göre varlık (vücûd), bizzat kendisi sayesinde bilindiği halde adem, herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir (bk. *eş-Şifâ*, “el-İlâhiyyât I”, s. 36). Bu da İbn Sînâ'nın ademe reel bir varlık tanımadığını gösterir. Esasen yokluk varlığın zıddıdır. Diğer yönden Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de varlık hayır, yokluksa şerdir. Bu sebeple “şey”ler var olmayı arzular (taaşşuk) ve yok olmaktan kaçır. Zira şer, herhangi bir şekilde yokluktur; varlığa sahip olmamaktır. Hiçbir şekilde ademle ilgisi bulunmayan tek varlık, Vâcibü'l-vücûd'dur; onun dışındaki bütün varlıklar, mahiyetleri bakımından ademe elverişlidirler (bk. *a.g.e.*, s. 355, 356).¹¹²

Alıntıda geçen şu cümle (Adem, ne mutlak bir varlığa ne de mutlak bir yokluğa sahiptir; aksine, bir varlıkta bilkuvve var olan zâtın ortadan kalkmasıdır. Buna göre Adem reel bir varlık olmayıp sadece bir imkândır.) ve devamında Adem'in metafizik âlemde yaratılmışlığı yani var olması ancak fizik âlemde yok mesabesinde olduğu anlaşılır. Aynı zamanda “Âdem,^[a] İbrahimî dinlere göre Tanrı tarafından yaratılan ilk insandır. Bunun yanı sıra Âdem, tüm insanlığın ve onların yaratıcılarıyla olan ilişkilerinin bir sembolü olarak da görülebilir.”¹¹³ Alıntılardan hareketle Adem'in yokluk mertebesinde yaratılmış bir varlık olduğu ve bu varlığa üflenen ruh sayesinde yerde (arzda) çamurdan yaratılmış beşer insanlığa doğru tekâmül etmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim ayetlerinden anlaşıldığı gibi Allah (c.c.) Adem'i eşrefi mahlukat olarak yarattı ve meleklerin Adem'e secde etmesini emretti. Ancak İblis bu secdeye karşı çıktı. Dolayısıyla bu iki tür birbirine düşman olarak arzda beşer olarak yaratılan varlık sayesinde fizik âleminde kıyamet gününe kadar bir imtihana tabi tutuldular. Dolayısıyla dünyada insan kıyafetinde (suretinde) karşılaştığımız beşer varlığı Adem'e üflenen ruh sayesinde Allah'tan aldığı bilgiler sayesinde insanlık adına tekamülünü gerçekleştirmektedir. Ancak şeytani ruhu sayesinde şeytandan aldığı bilgiler sayesinde beşer suretinde şeytanlaşmış varlıklar olarak dünyada Esfele Safilin mertebesine kadar inmektedir. Nitekim bu konu ile ilgili şu ayete bakılabilir. “Şeytanların kime ineceğini size bildireyim mi? Onlar günaha, iftiraya düşkün olan herkese inerler.”¹¹⁴

¹¹² <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

¹¹³ <https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%82dem> (Erişim tarih: 13.10.2023)

¹¹⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Şuara, 26/221-221.

Bu ayet, şeytanların de en mükemmel şekilde yaratılan beşere ineceğine işaret etmektedir. Aynı zamanda Tin suresinin 4-6. Ayetleri, iman edip iyi işler yapanlar hariç diğer insanların aşağıların aşağısına çevrileceğine işaret etmektedir. “Şüphesiz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına çevirdik. İman edip iyi işler yapanlar hariç. Onlar için başa kakılmayan (kesintisiz) bir ödül vardır.”¹¹⁵

Mutlak varlık, varlık ve var olan ile ilgili açıklamalardan hareketle “varlığın ne anlama geldiği?”, “varlığın varlık olarak anlaşılması”, “varlık-yokluk ilişkisi” hakkında hem felsefe açısından hem de dini açıdan genel anlamda az çok bilgi sahibi olduk. Ancak çağımızda metafizik ve varlık konusu yukarıda anlatıldığı gibi değil de belki Heidegger’in dediği gibi bu konuların anlamı gerçek manada unutulmuş durumdadır. “Heidegger için kilit bir kavram olan bu kavramın ne anlama geldiği ve varlığın anlamının unutulduğu iddiaları araştırılmıştır. Zira ona göre varlığın anlamının üstü örtülmüştür ve karanlıkta kalmıştır. Felsefeye düşen görev ise varlığın anlamını tekrardan ortaya çıkarmaktır; varlığın izini sürmektir.”¹¹⁶

Heidegger’e göre Batı metafiziği/felsefesi varlıktan söz ederken var olanı kastetmiştir. Dolayısıyla varlık, var olan olarak anılmış ve açıklanmıştır. Bu yüzden Heidegger varlığın anlamına ilişkin sorunun yeniden sorulması gerektiğini savunur. Yani o, varlığın var olan olarak değil varlık olarak ele alınmasını savunmaktadır. Zira Heidegger’e göre varlık var olana indirgenerek açıklanamaz. Çünkü varlık var olan herhangi bir şey gibi bir taş, bir bitki, bir masa, bir insan gibi bir şey değildir.¹¹⁷

Heidegger’e göre “varlığı açığa çıkaran yani varlığın anlamını sorunsal haline getiren insan (Dasein)’dır. “Varlık, Dasein tarafından anlaşılmış olmaktır.” (Er, 2014, s. 366). Bu bağlamdan hareketle varlık ile Dasein arasında sıkı bir bağ olduğu söylenebilir. Hatta Dasein için var olmak, varlığı anlamaktır. (Er, 2014, s. 365). Varlığın anlaşılmasına önem veren Heidegger Varlık ve Zaman adlı önemli çalışmasında bu konuyu ayrıntılı bir şekilde işlemektedir.¹¹⁸

Alıntıdan hareketle Heidegger’e göre insanın kendi var oluşunu anlamlandırabilmesi için ya da var olduğunu idrak edebilmesi için Dasein’in varlık ile sıkı bir bağ içinde olması gerekir. Heidegger’in bu nazariyesi İslam felsefesinde

¹¹⁵ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Tin, 95/4-6.

¹¹⁶ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, *Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi*, 2 (2), 2022, s. 132.

¹¹⁷ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s. 133.

¹¹⁸ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s. 134-135.

açıklanan mutlak varlık ile adem arasındaki bağ ile benzerlik göstermektedir. “Heidegger’e göre “Varlık, özünü hiçbir zaman var olansız sürdürmez ve bir var olan hiçbir şekilde varlıksız olamaz, varlığın tüm var olanlardan başka olarak tecrübesi ise Dasein’dir (Heidegger, 2015b, 49).”¹¹⁹

Dasein, Heidegger felsefesinde tam olarak özne ya da insana karşılık gelmez. Dasein esasında insanın varoluş olanaklarının toplamıdır. Yani kabaca Dasein “insan olma olanıdır.” (Çüçen, 2018, s. 45). Heidegger, bilerek insan için “özne, akıl, b ilinç ya da metafizik gelenekten devralınmış başka bir statik kavram kullanmaz. O Dasein der.” (Ersoy, 2021, s. 25). Dasein ise insanın kendi varoluşunu kendisine mesele eden, kendi varlığı üzerine düşünen varlık olarak anlaşılır. Varlığın anlamını sorgulamanın öncelikli görevimiz olduğunu savunan Heidegger, bu görevin Dasein tarafından gerçekleştirileceğini belirtir. Çünkü Dasein sıradan bir varolan değildir. O, kendi varlığından ötürü varlık sorusu ile bir ilişki halindedir (Heidegger, 2001a, s. 35). Dolayısıyla diyebiliriz ki Heidegger’in varlık anlayışı Batı metafiziğinin varlık tarihinden farklı olarak Dasein ile sıkı bir bağ içerisinde. ¹²⁰

Heidegger’e göre varlık ile var olan aynı şeyler değildir. Ama, Batı metafiziği bu ayrımı yapmamış ve varlığı var olan olarak açıklamıştır. Heidegger açısından var olan kendisini varlıkta açığa çıkarır ve aralarında yakın bir ilişki vardır ama varlık bir var olan değildir. Aynı zamanda varlık, tüm var olanların temelidir. Var olanların varlığı, varlığın kendisi değildir. ¹²¹

Heidegger’e göre hakikat dünyada-olma haliyle çevrelenmiş olmanın, yani nesne olarak bulunanın, mevcut-olanın (Vorhanden) insana açılmışlığının ve pratik araç-gereçler olarak bulunanların (Zuhanden) soruşturulmasına işaret etmektedir (Pöggeler-Allemand, 1994, s. 36). Yani hakikat Dasein’in varlık ve varolanlarla olan ilişkisinde kendini gösterir. Çünkü hakikatin haklı olarak varlıkla asli bir ilişkisi vardır (Heidegger, 2018, s. 323). Bu anlamda ortaya konulan hakikat geleneksel hakikat görüşüyle ayrılmaktadır. Heidegger, hakikat anlayışını ortaya koyarken öncelikle bu kavramla ilgili olan geleneksel anlayışları açıklamaya, ikonlarla hesaplasmaya koyulur. Ona göre felsefe tarihinde hakikat, varlığın hakikati olarak değil; varolanların bir özelliği olarak anlaşılmıştır (Esenyel, 2020, s. 102). Metafizik gelenek, “aslında varolanların varlığını düşündü ve onu bir kavramsal formülasyona taşıyarak böylelikle varolanların hakikatini görüş alanına çıkardı. Ancak varlığın bütün bu görünümünde varlığın hakikati, onun hakikat olarak hakikati hiçbir zaman dile ulaşmayıp unutulmuş kaldı. Varlık ve Zaman’ın temel deneyimi o halde varlığın unutulmuşunun deneyimidir. Ancak unutulmuş burada Grekçe anlamında: açığa çıkmama ve kendini- gizleme’dir.” (Heidegger, 2001b, s. 40). Bu da varlığın aydınlatılmasından ziyade onun unutulmasına ve anlamının karanlıkta kalmasına yol açmıştır. Bu anlayış bize varlığın açıklığını, hakikatini vermemektedir. Oysa hakikat varlığın açıkta olması, açığa çıkarılmasına hizmet etmelidir. ¹²²

Açıklama ve alıntılardan hareketle metafizik ve metafiziğin konusunu oluşturan varlık kavramı ve var olanla varlık ilişkisi üzerinde Heidegger Batı

¹¹⁹ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s.136.

¹²⁰ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s. 137-138.

¹²¹ Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s.143.

¹²² Aydın Yazgan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s.145

metafiziğine karşı ve İslam Metafiziğine yakın görüşler sunmaktadır. Heidegger, Batı metafiziğinin varlık tanımlarını eleştirerek varlığın anlamının tekrardan gündeme gelmesini sağlamıştır. Ona göre varlık bir var olan olmadığı için var olana indirgenerek açıklanamaz.¹²³

Mutlak varlığı kavramak için metafizik akıl yoluyla sorgularken, din sorgulamadan Allah'ı varlığını kabul eder. Mistisizm (İslam kültür hayatındaki karşılığı tasavvuttur) sezgi ve deney yoluyla Allah'a varmanın mümkün olabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla “Din-metafizik-mistisizmin temel konusu olan Allah'ın sıfatları hem dinî hem de metafizik olarak düşünülmelidir. Allah'ın sıfatları din sorgulamadan kabul ederken, metafizikçiler bunu akıl yoluyla Allah'a ulaşmada bir yöntem olarak kullanırlar. İslam mistisizmi olan tasavvuf ise, Allah'ı aşk ve cezbe yoluyla kendi düşünce akideleri doğrultusunda açıklar. Her üç kavram da soyut olgularla veya bilinen âlemin arkasındaki âlemle ilgilendiğinden hayat-ölüm ve ölümden sonra da doğal olarak bu kavramların içerisine dâhil olur.”¹²⁴

Necip Fazıl aşağıdaki şiirinde varlığı ve yokluğu düşünmeye başladığı andan itibaren hakikatini idrak etmeye başladığını dile getirmektedir. Nitekim dördüncü mısrada hakikati öğrendiğine o hakikat üzerinden insanı, hayatı ve ölümü sorgulamaya başladığına işaret etmektedir.

Çocukken haftalar bana asırdı;
Derken saat oldu, derken saniye...
İlk düşünce, beni yokluk ısırdı;
Sonum yokluk olsa bu varlık niye?

Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!
İnsanoğlu kendi varından yoksun...
Gelsin beni yokluk akrebi soksun!
Bir zehir ki, hayat özü faniye...¹²⁵

İkinci beytin birinci ve ikinci mısrasında insanın özü (yokluğu) ile olan bağının bazen bağlı bazen de kopuk olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bilindiği gibi insan, özünde beşer olduğu için şaşabilir. Ama ne zaman ki ruhu sayesinde özü ile bağlı ise o zaman doğru yoldadır. İkinci mısrasında da insanın aslında sahip olduğu hakikat ya da o metafizik özü ile bağlı koparsa o zaman, hakiki varlığı olan en büyük zenginlikten mahrumdur. “Geçilmez” şiirinde ise insanın, hakiki varlığın huzuruna varabilmesinin düşünüldüğü gibi kolay olmadığına işaret etmektedir.

Bu kapıdan kol ve kanat kırılmadan geçilmez;
Eşten, dosttan, sevgiliden ayrılmadan geçilmez.

¹²³ Aydın Yazğan, “Martin Heidegger’de ‘Varlık’ Kavramı”, s. 149

¹²⁴ Mehmet Soğuk Ömeroğulları, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Öğeler”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 1/1, 2012, s. 227.

¹²⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 315.

İçeride bir has oda, yeri samur döşeli;
Bu odadan gelsin diye çağrılmadan geçilmez.
Eti zehir, yağı zehir, balı zehir dünyada,
Bütün fani lezzetlere darılmadan geçilmez.
Varlık niçin, yokluk nasıl, yaşamak ne topyekün?
Aklı yele salıverip çıldırmadan geçilmez.
Kayalık boğazlarda yön arayan bir gemi;
Usta kaptan kılavuza varılmadan geçilmez.
Ne okudun, ne öğrendin, ne bildinse berhava;
Yer çökmeden, gök iki şak yarılmadan geçilmez.
Geçitlerin, kilitlerin yalnız O'nda şifresi;
İşte, işte o eteğe sarılmadan geçilmez!¹²⁶

Bu şiirde insan, özünün yanı sıra Allah rızasını kazanıp O'na erişmek için ne kadar zor ve ağır bedeller verilmesi gerektiğini dile getirmektedir. “Bir kalbe iki aşk sığmaz” manasında sevdiği her kimsenin aşkını kalbinden silmeyen, kalp manasında kullanılan odayı hayvani duygu ve huylardan boşaltmayan, dünya lezzetlerinin aslında zehir olduğunu fark etmeyen bir kimsenin; varlığı ve yokluğu, sürdürdüğü konforlu yaşamı içinde anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla sekizinci mısradan söylendiği gibi insan, aklındaki varlık ve yokluk hakkındaki takılı kaldığı anlamsız sorguları boş vermedikçe aklın oyunlarından kurtulmadıkça, varlık ve yokluğu idrak etmesi mümkün değildir.

İslam düşüncesinin yüzyıllarca oluşturduğu mirası yüklenerek çağa uygun bir duruş sergilemeye çalışan Karakoç, şiirlerinde varlık meselesinde daha ziyade İbnü'l-Arabî'nin anlayışına yakın durur. Vahye dayanan metafiziğin insanlık için ne kadar büyük bir ihtiyaç olduğunu dile getirdiği “Tanrı Düzeni ve Metafizik II” adlı yazısında “vahdet-i vücûd” ve “vahdet-i şühûd” anlayışlarına yüzeysel de olsa değinir. Ona göre sağlam bir metafizik zemin oluşturan İslam tasavvufu, vahdet-i vücûd ile varlık meselesini çok esaslı bir şekilde çözmüştür. Fakat panteist yorumlar gibi aşırı yorumlara düşme tehlikesine bağlı olarak geleneğin, daha sonra vahdet-i şühûd anlayışını ortaya çıkardığını söyler. Karakoç, bu iki düşünce konusunda kendi tercihini dile getirmese de vahdet-i şühûdun, sırat-ı müstakim anlayışına daha uygun olduğunu sezdirir. Fakat şiirlerinde görüleceği üzere Karakoç, vahdet-i vücûd düşüncesine daha yakın bir varlık anlayışına sahiptir.¹²⁷

Sezai Karakoç'un vahdet-i vücûd ve tasavvuf düşüncesini onun “Pingpong Masası” şiirinde görmek mümkündür.

...
Beyaz iplik sert iplik ve tak tak
Yuvarlak top küçük top ve tak tak
Pingpong masası varla yok arası
Ben ellerim kesik varla yok arası
...Öpücüğüne eyvallah ve tak tak

¹²⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 139.

¹²⁷ Ramazan Enser, “Sezai Karakoç'un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 11, Bahar 2018, s. 200.

Beraber sinemaya... evet... ve tak tak
Ping-pong masası varla yok arası
Öküzün gözü veya dananın kuyruğu
Kadifekale veya Sen nehri
Ha Sezai ha pingpong masası
Ha pingpong masası ha boş tüfek
Bir el işareti eyvallah ve tak tak
Gözlerin ne kadar güzel ne kadar iyi
Ne kadar güzel ne kadar sıcak
Tak tak tak tak tak tak¹²⁸

İki kişinin masa tenisi oynaması şiirde hayatın ve nesneler dünyasının gerçekliği, fizik yasaları olan “hareket” kavramıyla anlatılmaktadır. Hareketin varlığı ya da zamanın algılanmasına, rağmen neticede uzayın varlığı net değildir. Çünkü şairin söyleminden hareketle; “Pingpong masası”, “varla yok arası” yani varlığa ve yokluğa işaret eder. Pingpong oynayan iki kişiden biri olan şair, “Benim ellerim kesik varla yok arası” dizesinde, insanın gerçek varlığının yokluk olduğunu ancak dünyada var olarak hakiki varlığından uzaklarda olduğunu ve ona yetişemediğini “ellerim kesik” ifadesiyle anlatmaktadır. Yani hakikatine el uzatmak istese de elleri kesik olduğu için ona uzanamaz anlamında bir cümle ile her ne kadar iki varlığın içinde olsa bile ona yetişemeyecek kadar de uzakta olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda üçüncü bir kişi olarak bahsettiği şairi objeleştirerek “Ha Sezai ha pingpong masası” dizesiyle insanın uzay zaman içinde hem var olup hem yok olduğundan habersiz olduğuna efsus (eyvah) ya da (yazık) etmektedir. Mantıksal çıkarım olarak, “pingpong masası varla yok arası” ise, şairin de varla yok arası bir konumda olduğu sonucuna varılır.

Sezai Karakoç, bir başka şiirinde, dünyadaki her şeyin, zamanla mukayyet olduğunu ve fena bulacağına (öleceğine/yok olacağına) işaret ederek hakikatin yoklukta saklı olduğunu dile getirmektedir. İnsan da asıl hakikatini, gerçek kavuşmayı metafizik bir boyutta yakalayacaktır.

Her şey havada bir toz gibi döner durur da
Yok olur sonunda Tanrı'nın varlığında
Yaşamak Tanrı uğruna Tanrı içindir
Geri ne varsa tahttan indir
Ruh hürdür Tanrı sevgisiyle
Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle
Artık buluşmuşlardır Tanrı katında
Bir yersizlik ve zamansızlık saltanatında
Bir şey değişmez gelse de gelmese de Leylâ

¹²⁸ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 50.

Bu şiirde görüldüğü üzere Tanrı (Allah), tek hakikat ve gerçek varlıktır. O'nun dışındaki her şey O'nun yansımasından varlık kazanmıştır. Ne zaman gerçek varlık nümayan olursa (gözükse/ortaya çıksa) O'nun gölgesi olan bütün varlıklar hakikatinin yokluk olduğunun farkına varır. Dolayısıyla gerçek varlık Allah'tır. O'nun dışında her şey fena bulacaktır. Karakoç'a göre insan ne zaman ki Allah'ın hakikatini şiirde anlatıldığı gibi algılayabilse o zaman kendi var oluş gayesini de kavrayacaktır. Allah'ın, yaşamın kaynağı olduğunu algılayan biri, yaşam amacının da ne olduğunu öğrenmiş olacaktır. İnsanın yok oluşla varlığa kavuştuğu şu dizelerinde (Ruh hürdür Tanrı sevgisiyle / Bağlı değil zaman ve yer ilgisiyle / Artık buluşmuşlardır Tanrı katında) anlaşılmaktadır. Yani Leyla ile Mecnun dünyada kavuşamadıkları ruhları açısından bir sorun teşkil etmez. Çünkü ruhlar hürdür; onlar zaman, mekân ve nesneye bağlı olmadığı için o iki aşığın da hakiki varlıkları sayesinde çoktan birbirlerine kavuştuklarına gönderme yapmaktadır.

Karakoç'un aşağıdaki şiirinde tasavvuf düşüncesi çerçevesinde bir varlık anlayışını dile getirdiğini görmek mümkündür.

Ve Tanrı görünüyor artık
Ve Tanrı onlardan razıdır artık
Saçılıyor bir hazine gibi ortaya
Gizli bir hazine gibi ortaya sırlar
Dayanmaz oldu bu açılıma aynalar
Kırılıp dökülüp yokluğa karıştılar¹³⁰

Karakoç'a göre insan, ne zaman ki Allah'ı, peygamberlerin ve alimlerin anladığı şekilde kavrasa ve anlayabilse o zaman varlık kavramının da sırrına vakıf olacaktır. Allah aşkına duyulan derinleşme neticesinde insan, her şeyde O'nun zuhur ettiğini anlayacaktır. İnsan için bu mertebe kemal mertebesidir. Bu mertebede yetişen biri, fizik âleminin arkasındaki metafizik âlemin farkına varacak ve ebedi hakikati görmüş olacaktır. O noktada varlık ve yokluk ayrımı ortadan kalkar ve her şeyin, “gerçek varlık” karşısında yok olduğuna şahit olacaktır.

Karakoç'un çoğu şiirlerinde “varlık-yokluk” meselesi, Vahdet-i vücûd anlayışında olduğu gibi tek gerçek varlığın Allah olduğu ve O'nun dışında hiçbir varlığın gerçekliği olmadığı düşüncesi hakimdir. Kuşlar şiirinden şu dizeler örnek verilebilir.

¹²⁹ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 594.

¹³⁰ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 512.

Kuşlar dirildi tepelerde ve tepeler ölümden kurtuldu
Yeni Maske gaz zerreciklerini tuttu
Tanrı'dan başkası kalmadı bir bakıma
Her şey birden yok oldu O'nun karşısında
Her şey yeniden var oldu O'nda.¹³¹

Bu dizelerde ölüm düşüncesi ile varlık-yokluk meselesi dile getirilmiştir. Karakoç'un diriliş düşüncesinde de ölümün önemli bir yeri vardır. Bu düşünce doğrultusunda ezelî ve ebedî olan Allah'ın, her şeyin hakikati olduğunu, onun dışında hiçbir şeyin ilelebet var olamayacağını, var olan her şeyin ona nispeti ölçüsünde varlık kazandığına işaret etmektedir. Yukarıdaki dizelerde Tanrı ve varlık düşüncesini, tasavvuftaki vahdet-i şühûd düşüncesine göre dile getirmiştir.

Necip Fazıl "zaman" şiirinde varlık ve yokluk kavramlarına şöyle dikkat çekmektedir;

...
Akrep ve yelkovan,
Varlığın nabzında.
Akrep ve yelkovan,
Yokluğun ağzında.¹³²
...

Bu şiirde varlıktan kasıt "Mutlak Varlık" tır. Şair saat motifi üzerinden zaman ve mekanın var olabilmesinin kaynağını Mutlak Varlık olan Allah'a nisbet vermektedir. Yani cümle varlığın nabzı (canlılığı, varlığı) mutlak varlığa bağlıdır. Varlığın nabzı demek; var olanların bir mekanda yaşadığının kanıtı demektir. Aynı zamanda (yokluğun ağzında) mısrada da bu mekanda fâni olarak yaratılan her şeyin bir gün yok olmasına de işaret etmektedir. Bu bağlamda var olan cümle mahlukat, yokluğun ağzına düşecektir.

Necip Fazıl birçok şiirinde felsefenin konusunu oluşturan varlık ve yokluk meselesinin yanı sıra felsefenin temel sorularını da şiirlerinde dile getirmektedir. "Kafiyeler" başlıklı şiiri neden, nasıl, niçin sorularından oluşan bir felsefi şiirdir.

(...)
Sorular
Sordular;
Neden çok,
Nasıl yok,
Niçin var? ¹³³
(...)

¹³¹ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 506.

¹³² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 272.

¹³³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 267.

Şair bu dizelerde varlık felsefesinin, temel sorularını sorarak, okurun varlık üzerinde düşünmesine bir pencere açmaktadır.

“O’nun Sanatı” adlı şiirinde de varlık ve yokluk kavramları felsefi bir düşünce olarak şiir kalıbında ele alınmaktadır.

(Yok) bir (var) dır;
Geçit vermez;
Dar mı, dardır!
(Yok) bir (yok) tur;
Akıl ermez,
Ne de çoktur!
(Var) bir (yok) tur;
Yusuvarlak
Dönen oktur.
(Var) bir (var) dır.
Baş ve ayak...
O’na varmak...
Bu kadardır!¹³⁴

Şiirde, sırasıyla yokun (mutlak varlık) varlığı, varın yokluğu ve varın (maddi varlığı) varlığına dikkat çekmektedir. Mutlakta var olan yok, âlemin, yaratılmış olan her şeyin, varlık sebebi yani âlemin varlığını ifade etmektedir. Aynı zamanda âlemdeki yaratılmışlar varlıklarıyla hakiki varlığa da işaret etmektedir. Şairin varlık ve yokluk etrafında bu kadar sorgulama yapması aslında insanın kendisinin fani bir varlık olduğunun farkına varması ve anlaması içindir. Ne zaman ki insan kendi hakiki varlığını tanırsa o zaman mutlak varlığı (Allah’ı) da idrak edebilecektir.

“Karacaahmet” şiirinde ölüm kavramı üzerinden yine varlık ve yokluk kavramlarına gönderme yapılmaktadır.

(...)
Mezar, mezar, zıtların kenetlendiği nokta;
Mezar, mezar, varlığa yol veren geçit, yokta...¹³⁵
(...)

İnsan mezara konulduktan sonra yok olduğu düşünülürken şaire göre aslında mezar varlığa açılan tek geçittir. “İşaret” adlı şiirde de dünya hayatında yaşanan yokluklar anlatılır:

O ki, pınar basında çeker suya hasret;
Kadınında kadına, yurdunda yurda hasret.
Yalan dünyada bütün görünüşler iğreti;
Her şey o şeye hazin benzeyişten ibaret.

¹³⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 35.

¹³⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 176.

Var olan yoklukların ömrünü sürüyorum
Aşklar bomboş kuruntu, hürriyetler esaret
Yalnız ‘Rakip’ ismiyle Allah’ı görüyorum
Bir yokluk ki, bu dünya, var olandan işaret ¹³⁶

Şair açısından insanın sahip olduğu her şey cisme bürünmüş bir gölgeden ibarettir. Yani var olan her şey mutlak varlığın birer gölgesidir. Dolayısıyla hakikati olmayan her şey boş ve anlamsızdır. Yani fani dünya ve onda var olan her şey yokluklar âlemin sahibi olan Allah’a aittir.

2.4. Mistisizm

2.4.1. Mistik ve Metafiziğin Arasındaki Farklar

İnsanoğlu varoluşundan itibaren hep bir arayış içinde olmuştur. Bu arayış etrafındaki eşyadan başlayıp kendi varlığını ve bu varlığı yaratan yaratıcısını arama merakı ile süregelenmektedir. Dolayısıyla hemen hemen her din veya inançta Allah, yaratıcı ve Tanrı’nın varlığı ve nitelikleri araştırılmıştır. “İslam’da Tanrı’nın niteliklerini ortaya koyan vasıflar (Esmâ-i Hüsnâ) 99 ile sınırlandırılmış olup insan idrakine en uygun olanları seçilmiştir. Yahudi dininde (bilhassa Kabala mistisizminde) en belirgin yedi vasıf seçilmiştir (...) Hindulukta her şeyde Tanrı’nın var olduğuna inanılır... Zerdüştlükte ise tek ‘Nur Tanrısı’ (Ahura Mazda) kavramı hâkimdir.”¹³⁷

Bu arayışlar sonucu, her dinin kendine özgü mistik metafizik değer ve kavramları oluşmuştur. İslam’da tasavvuf ve Batı’da mistisizm kelimeleri ile karşılaşmak mümkündür. İslam’daki tasavvuf ile Batı mistisizminin bazı benzerliklerinin yanı sıra bu ikisi arasında bariz farklar da mevcuttur. Benzerlik noktası, Batı mistisizmi ve İslam tasavvufunun Yunan felsefesinden etkilenmiş olmalarıdır. Örneğin Eflatun’un öğretilerinden “Mistisizm bakımından bizi en çok ilgilendiren konu idealar ve ruhun ölümsüzlüğüdür. Eflatun bütün nesnelerin mükemmel prototiplerinin başka bir âlemde var olduğunu iddia etmiş ve onlara idealar adını vermiştir. Bu prototipler tasavvufta (a’yân-ı sabite) olarak geçmektedir. Yine İslam mistisizmini etkileyen başka bir konu ruhların ölümsüzlüğüdür. Eflatun

¹³⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 34.

¹³⁷ Erkan Türkmen, *Türk ve İngiliz Şiirinde Mistik Öğeler*, Literatürk, Konya 2011, s. 13.

bu âlemin bir hapishaneden ibaret olduğunu ve asıl yaşamın öteki tarafta bulunduğunu”¹³⁸ söylerken öğrencisi Aristo, ruhun bedenle birlikte yaşam sürdüğünü öne sürmüştür. Aristo’ya göre can bedende vardır, ruhu da bedene bağlı olarak gelişir. Aynı zamanda Aristo’nun “Ruhun her varlığın özü olması” ve “Her şey zıddıyla vardır” düşüncesi de İslam mutasavvıflarını etkilemiştir.¹³⁹ Türk edebiyatında mistik şiir yazan mutasavvıfların başında Mevlâna ve Yunus Emre gelmektedir. Her ikisinin amacı kâmil insan olarak Allah’a nasıl varılacağını şiirleri ile anlatmaktır. “Mevlâna ve Yunus Emre’nin etkisiyle gelişen Türk tasavvufu Niyazi (1618-1692) ile en doruk noktasına ulaşmıştır. Onun şiirlerinde tasavvufun bütün boyutlarını görmek mümkündür.”¹⁴⁰ İslam mutasavvıfları din, dil ve ırk ayrımı yapmadan insanın özünden hareketle Allah aşkına erişme yoluna girmişlerdir. Kuran-ı Kerim’deki emirlere uyarak yol almışlardır. Mistisizm ve tasavvufun birbirlerini tam karşılayıp karşılamadıkları ve anlamca örtüşüp örtüşmedikleri tartışmalıdır.

Mistisizm kavramı her türden mistik söylem ve tavrı içine alan genel bir adlandırmayı dile getirir. Bu yönüyle bir yanda Budizmin tanrısız pratiklerinin, diğer yanda, söz gelimi, Hristiyanlığın veya İslam’ın temel akidesinden sapmamaya özen gösteren çeşitli tarikatlerin öğretisi ve ritüellerinin mistisizm başlığı altında toplanması pek şaşırtıcı olmayacaktır. Zira kavram her şeyden önce tüm dünya dinlerinde karşılaşılabileceğimiz bir ‘deneyim ortaklığı’na gönderme yapmaktadır. Mistisizm, temelindeki ya da arkasındaki inanç unsurlarına bakmaksızın, mistik deneyimin kendisine yönelmekte ve bu deneyimin dini yaşantıların tekdüzeliğini aşan, her şekilde topluluğun ve bireyin tabi olduğu algının dışına çıkarak farklı bir duyuş ve bilince ulaştığı o “sıra dışı” anlam müktesebatına eğilmektedir.¹⁴¹

Mistisizm her zaman bir dine bağlı olmadan bir ritüel ya da bir tekniğin uygulanmasıdır. Çoğu zaman bu ritüel ya da bireyin mistik duyuşu herhangi bir inanca dayalı olmadan mutlak gerçekliği sezgi ve tefekkür yoluyla da elde etmektedir. Yani mistik bir birey, normal bir insanın aklının ve deneyimin ötesinde bir deneyimi yaşamaktadır. Ama;

Metafizik kavramı mistisizmi de içerebilecek biçimde genişler ve tüm dini inanç uygulamaları kapsayabilecek enginliktedir. Bununla birlikte kavramın akla gelen ilk anlamsal değeri ve imgelemi ‘fizik ötesini’ni yani maddi olmayanı işaret eder bize. Akıl, sevgi, adalet gibi gerçekte maddi dünyada somut karşılıkları bulunduğu halde kendileri maddi varlığa sahip olmayan kavramlar da bir şekilde metafizik değerlerdir. Yani Türkçede akla ilk gelen anlamıyla metafizik kavramı yalnızca dinsel değerleri değil felsefedeki anlamıyla tüm

¹³⁸ Erkan Türkmen, *Türk ve İngiliz Şiirinde Mistik Öğeler*, s. 19.

¹³⁹ Erkan Türkmen, *Türk ve İngiliz Şiirinde Mistik Öğeler*, s. 20.

¹⁴⁰ Erkan Türkmen, *Türk ve İngiliz Şiirinde Mistik Öğeler*, s. 118.

¹⁴¹ Mehmet A. Akıncı, *Mistisizm ve Mistik Şiir*, Ötüken, İstanbul 2023, s. 17.

tinsel (akıl, duygusal, ruhsal) ve de nesnelleşmeyecek değer ve ilkeleri kapsayıcıdır. Örneğin ‘sezgi’ metafizik bir kavramdır ve dinsel bir duyuyu karşılamak zorunda değildir her durumda. Bununla birlikte kavramın dinsel yanının ağır bastığı ve bu anlamıyla daha yaygın kullanıldığı da bir gerçektir.¹⁴²

Neticede mistik ve metafiziğin her ne kadar duyuş biçimi ve tutum olarak benzerlik gösterse bile aralarında bariz farklar da vardır. Bütün dinlerin temelde dayandığı metafizik, daha çok dünyanın ötesini imgelediği noktada mistik duyuşla ortak noktada buluşurlar. Bu noktada bile ince bir çizgi vardır; o da şudur ki, metafizikçi soyut somut her şeyi nesneleştirerek başlangıcını ve nedenini ararken mistik birey soyut somut ne varsa hepsini “tek” olanla birleştirir ve o tek olanı her şeyin nedeni olarak duyumsar. Bunun yanı sıra mistisizm, şeylerin nesnel yüzüyle ilgilenmez, belki tüm ilgi ve merakını “öte”ye yöneltir. Aynı zamanda dünyevi gerçeklik bir mistik için hakikati perdeleyen bir engelden ibarettir. Mistisizmin her şeyi öteye “tek” olanla birleştirmesi ve dünyayı hakikatin idrakine bir engel görmesi dinin öğretilerine benzerlik gösterse de,

Dini inançlar ve mistik deneyimler birbirinden farklı kavramlardır. Dini inanç Tanrı’ya ve doğaüstü güçlere inanmak anlamına gelirken, mistisizm dinî amaç ve uygulamalardan kaynağını alsa da dışarıdan gelen uygulamaların ötesindeki inanç ve uygulamaları da konu edinir. Dini inançların yayılması ve kabullenilmesinde önemli olan mistisizmin kaynağı, ‘dinlerin, felsefelerin, şiirin, san’atın müziğin, vb.’ ilhamlarını aldıkları görünenin ötesindeki görünmeyenin şuurudur.¹⁴³

Mistik düşüncenin, dini ve metafizik düşünceye göre deneyiminin daha özgür ve alanın sınırsız olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar kaynağını dinden alsa da mistik duyuş ölçsüzlüğünden ve sınırsızlığından dolayı kalıplara sığmayan dili ile edebiyatta, özellikle şiirde kendine özgü yer almaktadır. “Mistisizm başlangıcından bu yana bir şekilde edebiyatla iç içe olmuştur. Dahası felsefe tarihindeki birkaç örnek (Platon ve Plotinus gibi) hariç tutulursa mistisizmin asıl ifade aracının edebiyat ve özelde de şiir olduğu görülebilir.”¹⁴⁴ Ancak Türk Edebiyatında mistik şiir geleneksel tasavvuf edebiyatı gölgesinde kalmıştır. Bu durum mistisizmin başlangıcının Türk edebiyatında bağımsız olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir. Çünkü “tasavvuf gibi köklü ve son derece işlek bir kavramın, etkinliğini hâlâ güçlü bir biçimde sürdürdüğü bir dönemde şiir ne kadar modernleşirse modernleşsin, kendisine nispetle

¹⁴² Mehmet A. Akıncı, *Mistisizm ve Mistik Şiir*, s. 39.

¹⁴³ E. Eşel, “Dini ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri”, *Klinik Psikiyatriloloji Bülteni*, S. 2, 2009, 193-205; S. Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1966’dan aktaran Mehmet Soğuk Ömeroğulları, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Öğeler”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 1/1, 2012, s. 221.

¹⁴⁴ Mehmet A. Akıncı, *Mistisizm ve Mistik Şiir*, Ötüken, İstanbul 2023, s. 57.

daha zayıf Batılı bir kavram olan ‘mistisizm’, kuramsal edebiyat çalışmalarında yeterince değer görmeyecektir.”¹⁴⁵ Dolayısıyla altı çizilmesi gereken nokta dini ve geleneksel tasavvuf öğretisi her ne kadar riüel farklılık dışında mistik öğretilerle benzerlik gösterse de hiçbir zaman İslam tasavvufu yerine geçemez. Nitekim mistik deneyimlerine eserlerinde yer veren yazar ve şairler bilinç olarak yaşadığı ortamın kültür ve değerlerini kendine (şuuruna) taşımaktadır.

“Mistik şiirin çerçeve ve sınırlarını belirlemek onun metafizikle olan ilintisi ve salt şiirin mistik sürecinde doğuyor olması bağlamlarında bir hayli zorluk çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra Türkiye’nin ait olduğu kültürel geçmiş, mistik şiirle dini (metafizik) şiirin birbirine karıştırılmasını haklı çıkaracak birçok veriyi ve gerekçeyi de bünyesinde barındırmaktadır.”¹⁴⁶ Bu karıştırılmanın sebebi İslam tasavvufunun asıl kaynağı olan Kur’an Kerim’in kavramlarına günümüz İslam mistisizminde pek yer verilmemesidir. Nitekim eskiden tasavvufun ana sistemini oluşturan mutasavvıflar kadim uygarlıkları olan şehirlerde ortaya çıkmışken çağımızda farklı kültürlere sahip farklı ülkelerde İslamcı şairler mistik deneyimlerine eserlerinde yer vermektedir. Dolayısıyla bu durum kavram kargaşasını beraberinde getirmektedir. Çalışmanın başında da dikkat çekildiği üzere İslam metafiziği ile Batı metafiziği farklılıklarına açıklık getirilmedikçe bu kavramların birbiriyle karıştırılması devam edecektir.

2.4.2. Türk Şiirlerinde Mistik Metafizik Algı

Mistik ve metafizik şiir İslami ve tasavvufi anlayıştan esintiler barındırdığı için mutlak aşk ve fizikötesi âlemi derin duygularla ele aldıkları için anlaşılması oldukça zordur. Bu sebeple günümüzde bu tür şiire pek ilgi duyulmamaktadır. Çünkü günümüz insanının çoğu materyalist algıdan kaynaklı, daha çok görsel anlatıma dayalı, fazla detaya girmeden açıkça anlaşılan şiire ilgi duyar ve eski şiir anlayışından uzak dururlar. Halbuki eski şiir ve İslami şiir anlayışında olan şairlerin çoğu gelenekten beslenir, ancak yeni ile eskiyi birleştirme çabasındadırlar. Metafizik ve fizik âlemi mistik bir duyarlılıkla sorgular ve araştırırlar. Fakat materyalist görüş sadece fizik âlemine odaklı olup metafizik âlemi fizik âlemden ayrı, metafiziği bazen de yok saymaktadır. Sezai Karakoç konu ile ilgili şöyle düşünmektedir: “Fizikötesi,

¹⁴⁵ Mehmet A. Kıncı, *Mistisizm ve Mistik Şiir*, s. 89.

¹⁴⁶ Mehmet A. Kıncı, *Mistisizm ve Mistik Şiir*, s. 116.

bugün bizim için daha çok soyut bir anlam ifade ediyor. Oysa yarın, somut, somutun somutu bir gerçeklik hayatının adı olacaktır.”¹⁴⁷ Bu düşünce bir gün gerçek olacaktır çünkü şair burada “fizikötesi” ile ahiret âlemini kastetmektedir ve insanoğlu dünyada var olduğu günden bu yana fizik hayat üzerinden metafizik hayatı sorgulamaktadır. Çünkü insan, fitratı gereği bildiği ya da bilinmesi gereken şeyi arar. İnsan, bilmeye lüzum görmediği şeyi niye göre arasın ki? Bu durumda aranılan şeyi ya kaybetmiş ya da özelliğini unutmuş durumdadır. Dolayısıyla şu an gözünün önünde mevcut olmayan şeylerin (fizikötesi şeylerin) kesinlikle var olmadığı anlamına gelmez. Söz gelişi dini kitaplarda haber verilen ahiret, hesap günü, cennet, cehennem, ölümsüzlük gibi konulara inanan insan daha gözü ile görmemiş olsa bile o olayların gerçekliğini ve doğruluğunu kabul eder. İsmail Hakkı “Bedenin ölümle bozulmaya uğraması ruhun yok olmasını gerektirmez. Ruh yine canlıdır. Ölüm ruhun yalnız fonksiyonlarının türünü değiştirir.”¹⁴⁸ sözüyle Sezai Karakoç’un “Bu âlem öbürünün gölgesi[dir].”¹⁴⁹ sözünden hareketle insan, varlığını yokluğuna borçludur. Mümin bir insan dünya yaşamının, özüne iyilik edebilme adına büyük bir nimet olduğunu çok iyi bilir ve ömrü boyunca bu büyük nimetin hakkını verebilmesi için nimeti ona layık gören Allah’a ibadet ve itaati kendine büyük bir vazife olarak kabul edecektir. Dolayısıyla ölüm kavramı metafizik kavramların en başında yerini almaktadır. Sezai Karakoç’un diriliş düşüncesinin temelinde de “Bu dünyanın en büyük gerçeği, ölmeden önce ölüp ruhun gözleriyle öte dünyayı görebilmek[tir]. En büyük korku, en büyük mustu, en büyük umut ve sevinç, öteki dünyanın birkaç yaprağını çevirmiş olmak mutluluğunda yatıyor.”¹⁵⁰ Bir insanın ölmeden önce ölümsüzlüğü fark edebilmesi için kendi fizik ve metafizik hâline vâkıf olması gerekmektedir. İnsan beden ve ruhtan oluşan bir varlık olarak, nasıl ki bedenin besine ihtiyacı varsa ruhun da ihtiyaçları vardır. Ruhun ihtiyacı sağlam bir inançtır. İnancı sağlam insanlar ölümü dünya hayatına ve dünyayı ise ölümsüzlüğe tercih edebilen insanlardır. Daha dünyadayken tercihlerini yaptıkları için o hâlin tadını almaya başlarlar ve tercihi kendi iradeleri ile yaptıkları için ölümsüzlüğün anahtarı olan ölüme karşı da korkuları yok olacaktır. Bu hâli yaşayanlar için Sezai Karakoç’un şu cümleleri dikkate değerdir. “Daha dünyadayken dünyadan çıkmak gerek. Ölmeden önce ölmek gerek. Ölümle gelen gelmeden, ölümün bütün şartlarıyla varoluşu kucaklar ve

¹⁴⁷ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Ötesi II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013, s. 64.

¹⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012, s. 156.

¹⁴⁹ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Ötesi II*, s. 71.

¹⁵⁰ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Ötesi II*, s. 72.

sararsan, ölüme en yaklaştırdığın yerde özleyişin gözden inci gibi yaşlarla aktığını görür ve gönlünün doğusundan sevgi güneşinin yükseldiğini fark edersin.”¹⁵¹

Ölmeden önce ölümü hissettiğini şiirinde dile getiren şairlerden biri de Erdem Bayazıt’tır. O “Bulmak” şiirinde ölümsüzlüğe şöyle işaret etmektedir.

Ölüm bize ne uzak bize ne yakın ölüm
Ölümsüzlüğü tattık bize ne yapsın ölüm.¹⁵²

Şaire göre ölümsüzlüğü tatmak demek, inancı gereği, imanın hazzını derinliğine hissetmek demektir. Şair de her mümin gibi bu hayatın bir sonu olduğuna ve hesap gününe inandığı için bu dünyada yapması gerekenleri yerine getirerek görevini ifa etmektedir. Şair kendisinde bulunan bu idrak sayesinde rahattır. İnanmayan insanlar gibi ölümü tüm ürkütücülüğü ile sırtına yükleyip sızlanmamaktadır. Şair, metafizik algıların kapandığı bir döneme ait olduğu için bu derin duyguyu yaşamaktadır. Ama bir müddet sonra,

Cumhuriyetin ilk yıllarıyla metafiziğe sırtını dönen şiir ve sanat, yarım asırlık bir çabanın sonucunda tekrar bu temel konuya dönmek zorunda kalır. Mistisizme ve metafiziğe kapı aralayan Necip Fazıl, Asaf Halet, Sezai Karakoç gibi şairlerin öncülüğünde şiirle şuuru, inançla sanatı, bilgiyle inancı buluşturan eserler vücuda getirilmeye çalışılır. Büyük bir beğeniyle izlenen bu sanatçıların şiirlerindeki metafizikî gerilim, klasik şiirimizdeki dinsel temadan daha farklıdır. Artık edinilmiş inançlarla şekillenen bir dünyadan ziyade, akılla sorgulanarak ulaşılmış umdeler, hayatla sınanarak pekiştirilmiş bir dinsel yaşam söz konusudur.”¹⁵³

Tanzimat’la beraber birçok şair, ölümü soğuk yüzüyle işlerken Cumhuriyet sonrası bazı şairler şiirlerinde ölümü korkunç ve ürpertici değil munis bir şey olarak anlatmışlardır. O şairlerden biri Necip Fazıl ölümü şöyle anlatır.

Ölüm güzel şey; budur perde ardından haber...
Hiç güzel olmasaydı ölür müydü Peygamber?..¹⁵⁴

Şair ölümü hakikate açılan bir kapı ya da o âlemleri idrak edebilmede sebep olduğu için güzel bir hâl olarak açıklamaktır. Güzel bulmasının sebebi de Allah’ın bu anı en sevdiği kulu ve resülüne bile layık görmesidir. Çünkü mantıken güzel şeyler

¹⁵¹ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Ötesi II*, s. 64.

¹⁵² Erdem Bayazıt, *Şiirler*, İz Yayıncılık, 17. bs., İstanbul 2019. s. 208.

¹⁵³ Nusret Yılmaz, “Cahit Koytak’ın Şiirlerinde Metafizik”, *International Journal of Filologia (IJOF)* ISSN: 2667-7318 Yıl: 3, Sayı: 4, Kış 2020 Yayımlanma Tarihi: 30.12.2020, s. 45.

¹⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 146.

sevdiklerine verilir. Aynı şekilde “Hüner” şiirinde ölümü ötelere dair iyi ve hoş haber algıladığı için ölümü müjdeleyen meleş de hoş görmektedir.

O demde ki, perdeler kalkar, perdeler iner,
Azrâile “hoşgeldin!” diyebilmekte hüner...¹⁵⁵

Yukarıda da söylendiğı gibi ölüme iyi ve güzel gözle bakabilmek kişinin inancı ve hayattan beklentileriyle orantılıdır. Nitekim Sezai Karakoç’a göre de “diriliş” düşünceden başlar. “Düşünce diriliş olmaksızın inançta diriliş gelişmez.”¹⁵⁶ sözüyle şair inancın kaynağı olan metafizik âleme işaret etmektedir. Şair “dirilişin” düşüncesinden hareketle metafizik âlemin insanlar için yeni bir hayat sunacağı kanaatindedir.

Şiir ve düşüncede Sezai Karakoç’un devamı sayılan Erdem Bayazıt da “Ölüm Risalesi”nin Önsöz’ünde ölümün bir diriliş olduğuna işaret etmektedir. Şair ölümün, ölümsüzlüğün tek kapısı olduğunu, başka ifade ile ölümün dirilişin kapısı olduğunu, yaşamın ise ölümsüzlüğe geçebilmek için sadece bir giriş belgesi hükmünde olduğunu şu mısralarla anlatmaktadır:

Ölüm muhakkak
Ve ölüm mutlak
Tek kapısıdır ölümsüzlüğün
Ölümle tanıştıktan sonra anladım
Sadece bir kimlik belgesi olduğunu yaşamının¹⁵⁷
Şair bu şiirin başka mısralarda ölümle girilen mezarı, dirilişe doğru açılan kapı
ya da metafizik hayata açılan bir kapı olarak görmektedir.
Sonra bir mezarlıkta
Bir çukurun başında
Bir kapının ağzında
Herkes susar
Konuşur ölüm
Ve sürer hayat¹⁵⁸

Bayazıt, “Ölüme Saygı” şiirinde ölümü daha naif bir bakış açısıyla şu mısralarda dile getirmiştir:

Ölüm bir melek elinde gelir
Ve öper usulca çocuk yüzleri.¹⁵⁹

Çocuk; “saflığı, temizliği” ifade eder. Zaten insan ruhu öz bakımından saf ve temizdir. İnsanı kirleten ya da rezil eden nefsidir. Şair bu şiirde ölüm meleşinin insan

¹⁵⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 155.

¹⁵⁶ Sezai Karakoç, *İslamın Diriliş*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2012, s. 25.

¹⁵⁷ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 139.

¹⁵⁸ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 142.

¹⁵⁹ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 57.

ruhunu severek götürmesine işaret ederek ölümün çocuksu ruhlara hiç de korkunç gelmediğini söylemektedir. Çocuğun ölümle ilişkilendirilmesi de bu yüzdendir.

Erdem Bayazıt “Haber Veriyorum” şiirinde de çocuk (güçlü ruh), gelenekselliğini kaybetmiş olan şehrin kurtulması için bir güç mesabesindedir ki bu gücü sayesinde ölmüş olan ruhları canlandıracaktır. Başka ifade ile özünü kaybetmiş ruhlara çağrı yapılmaktadır. Gücünü saflığından ve temizliğinden alan çocuk burada güçlü ruha işaretir. Ölüme yani yok oluşa doğru giden şehri kurtarmak için güçlü olan ruhu diğer çocuksu (özü itibarıyla güçlü) ruhlara çağrı yapmaktadır.

Altımızda kayan bu ölü şehri durdursana
Ey gücü toprak kadar eski
Ey gücü yer kadar ağır çocuk
Büyüyen elimin üstüne koy elini
Sana bir yürek vuruşu gibi belirli
Gelen zamanı haber veriyorum¹⁶⁰

2.4.2.1. Cahit Zarifoğlu ve Metafizik Algı

Cahit Zarifoğlu aşağıdaki şiirinde maddi hayatla metafizik hayat arasındaki farklılıklara, kendisinin fizik hayat yanlışları sebebiyle az kalsın metafizik hayatının yıkılacağını fakat onu yıkılmaktan son noktada kurtardığına işaret etmektedir.

Ve gözüm eşyamda değil
Yoruldum maddemden
Ta ki dünya bitti
Köşk kurdum sakın oldum
Dehlizsiz ve tabakasız
Kör bir hayvan gibi
Rızkına etiyle yanaşan
Karanlık bir evdir gövdem
Güneşte asla karanlık yoktur dediler
Ve onlar yoluna cihet ettim vatan tuttum
Büyük yeni bir hayat bildim
Yeni yeni bildim yoksa ölüyordu bir şey
Bir insan binası yıkılıyordu durmadan¹⁶¹

Şair bu şiirinde varlığından ve sahip olduklarından yorulmuş bir insan figürü çizmektedir. Çünkü söz konusu olan şeyler (maddi varlıklar) dünyaya ait birer maddeden ibarettir ve bunların kendisini mânevi bir huzursuzluğa itmektedir. Aynı şekilde şair, bedenini hayvan veya ev gibi de nitelendirmektedir. Ev tasavvufta mecazi anlamda kalp manasında da kullanılmaktadır. Nitekim insanın manevi âlemlerle

¹⁶⁰ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 24.

¹⁶¹ Cahit Zarifoğlu, *Şiirler*, Beyan Yayınevi, 9. bs., İstanbul 2012, s. 302.

bağ kurmayı sağlayan tek varlığı kalbidir. Şairin kalbini karanlık bir dehliz olarak ifade etmesi kendi öz cevherini, nefsini ve manevi varlığını kaybetmek üzere olduğu düşüncesini uyandırır. Artık şair özüne verdiği zararların farkına varmış ve dolayısıyla aydınlık yolu seçenlerin izinden gitmeye karar aldığına gönderme yapmaktadır. Karanlığın zıddı olan aydınlıktan kastı Allah'ın nurudur ve bunu güneş üzerinden anlatmaktadır. Tuttuğu yol şaire yeni bir hayat sunar. Böylece şair, özünü yok olmaktan kurtarır.

Aşağıdaki şiirde şair, Allah'ın (c.c) azametine ve insanın yaratılışı sırasında Allah'ın ona ruhundan üfürdüğü inancına değinmektedir.

Sözün ve yolun baş çeşmesi ruhumun
Canım içre sevinç verir sözlerin
Baktığın dağların düşüncesi bile ağılatır beni
Hür olurum buyruklarını bir bir donansam sultanım.
Aşkın bin gözlü devasa bir baş imiş
Yur her birini uykularından sohbetin
Dinlen ey Zarif bilated birçok söz açtın
Bu kırık akılla ne cürettir yaptığın¹⁶²

Şiirin ilk beytinde insan ruhunun yegâne menşei olan Allah (c.c) ve cümle mahlukatın alması gereken yol olarak sadece Allah'ın din olarak gönderdiği o doğru yola gönderme yapmaktadır. İkinci beyitte ise Allah'ın Hz. Musa ile konuşması, o konuşmada dağların sarsıldığı, Hz. Musa'nın bayıldığına işaret etmekte ve insan ne zaman ki Allah'ın buyruklarını yerine getirirse o zaman ruhunun özgürleşeceğini hissedecektir imajını vermektedir. Üçüncü beyitte ise nasıl ki insan başı ile tüm bedenine hâkim ve vakıf ise Allah da bu kâinatın başı misali tüm mahluklarını gözlemlemekte ve buyurdıkları hükümler sayesinde uykuda olanları uyandırmaktadır. Burada şair tüm mahlukatın Allah tarafından yaratıldığına yani metafizik âlem tarafından yönlendirildiğine ve insanın büyük cesaretle bu kadar üstüne durduğu fiziki aklının o yüce akıl ve güç karşısında aciz ve zayıf olduğunu söylemektedir.

Cahit Zarifoğlu'nun "Kabul" şiirinde dünyanın insan için bir gurbet yeri olduğu ve metafizik âlem bilgisine ulaşmanın da insan için huzur verici olduğu dile getirilmektedir. Şair, kendisi için söz konusu değişimin de hiç de kolay olmadığını, bu duruma gelebilmek için nice zorluklara karşı sabır gerektiğinden söz etmektedir. Ama dördüncü beyitte, içindeki ilahi ilme vakıf olmasını deryaya teşbih etmekte ve o

¹⁶² Cahit Zarifoğlu, *Şiirler*, s. 303.

ilimle bulduğu hakiki aşkı kumsala düşen sevgili ile simgelemektedir. Kendisinin o aşka ne kadar hasret kaldığını, ne kadar acı çektiğini dile getirerek dünya gurbetine son vermeyi ve huzura varmayı temenni etmektedir.

Eski şairliklerim gitti gözümden
Gayridir başka bir hal kuşanıyorum
Azık yoldaş olmaz haydi geç toklukları
Az'la doymak yap deş insan zamanlarını¹⁶³

2.4.2.2. Erdem Bayazıt ve Metafizik Algı

Erdem Bayazıt inançlı bir ailede dünyaya gelmiş ve şiir estetiğini de bu inanç üzerine kurmuştur. Şiirlerinin çoğunda modern hayatla ilgili eleştiriler dile getirmiştir. Farklı bir kültürün modernizm adına hayatlarına girmesi toplumu özellikle sanatseverleri ve yazarları derinden etkiler. Bu yazarlardan biri olan Erdem Beyazıt, “Karanlık Duvarlar” şiirinde çağımız hayat tarzını şöyle eleştirmektedir:

Önünü alamıyorum bu kör gidişlerin yollarda
Herkes bir yere gidiyor önünü alamıyorum
Çaresiz direniyorum bu dönüm noktalarında kimse
elini uzatmıyor
Bir gürültülü yaşamaya gidiyor dünya boşalan
bir deniz gibi
Bu sesler ormanında kaybolan bir çağ bu.
Nereye gitsem hep apartmanlar çıkıyor önüme
Alıp başımı duvarlara çarpıyor bu yollar
Gidip gelmelerim bu dar sokaklarda
İnsanların koşup dolduğu bu dar yapılarda
Bir kısır döngüye girmek için bütün çabalar
Biz bunun için mi geldik.¹⁶⁴

İlk mısradaki “boşalan deniz” ifadesi modernleşmenin kısa bir tanımı olarak anlaşılabilir. Deniz kelimesi tasavvuf şiirinde Allah ve Allah aşkı manasında kullanılagelmıştır. Şiirde de “boşalmış deniz” Allah ve Allah aşkından uzaklaşmış bir yaşamın gidişatını, insanların körmüş gibi yabancı ve anlamsız bir yolu tercih ettiklerini ve bu durum karşısında şairin üzüntüsünü dile getirmektedir. Öte yandan şair, bu gidişatı durduramadığından kendini çaresiz hissetmektedir. Şiirin ikinci bölümünde metafizik ve felsefenin önemli sorusunu (dünyaya niçin geldik) sorarak maddi dünya hayatına kendini hapseden insanları sorgulamaktadır.

¹⁶³ Cahit Zarifoğlu, *Şiirler*, s. 291.

¹⁶⁴ Erdem Beyazıt, *Şiirler*, s. 50.

Şiirin şu mısrası (Bu sesler ormanında kaybolan bir çağ bu.) daha önce geçen “boşalan deniz” ifadesiyle birlikte ele alındığında daha net bir anlam çıkarmak mümkündür. Nasıl ki ormanda çıkarılan herhangi bir ses yankı yapıp tüm ormanı kaplar ve ormanın dört bir yanından tekrar yükselir, bunun gibi sesin nereden, hangi yönden geldiği belli olmayacağı gibi, şair de yaşadığı çağı insanların durumunu ormanda kaybolmuş seslere benzetmektedir. Şair, insanların nereden geldiği ve nereye doğru gideceği belli olmadan, kaynağından yani Allah aşkından yoksun bir şekilde yol aldıklarına işaret etmektedir.

Erdem Beyazıt, üzerindeki sorumluluğun farkındadır. Bu ağır yükü sebebiyle şiirlerinde dinsel ve metafiziksel öğelere de muhakkak değinir. Modernizmin en önemli problemlerinden biri de dini dışlamasıdır. Dinin temellerini yerinden sarsan modernizm, insanın inancını da derinden sarsmıştır. Modern insana göre gerisi yoktur, çünkü dünyanın sınırlı ömrü vardır. Şair ile modern insan arasındaki fark burada ortaya çıkar. Çünkü şaire göre, hayat sadece burada değildir. Bu hayatın devamı da vardır. O, sonsuz bir hayata inanmaktadır.¹⁶⁵

Sonsuz hayat şair için hakiki bir hayattır. Ölümlü hayat ise sonsuz hayatın yegâne kapısıdır. Dolayısıyla şairin şiirlerinin birçoğunda ölüm teması yer almaktadır. Ancak bu tema korku ve ürperti verici değil belki doğal ve olması gereken bir olay olarak anlatılmaktadır. Şairin inancına göre dünya hayatının sonu ile tek varılacak nokta Allah’ın kapısıdır. Ki o kapıyı açacak tek anahtar ise inançlı olmaktır.

Dinde esas olan inanç sistemidir. İnsanoğlu inanmak için tanımak ve kabul etmek ister. Bu istek Hz. Âdem’den bu yana böyle süregelmiştir. Hz. Âdem’in de kendi özünün farkına varması, Allah’ın O’na varlıkların isimlerini öğretmesiyle başlamıştır.

İnsan da kendi varlığının farkına varmak, kendini anlamlı kılmak için, kendini ve kendi dışındaki varlıkları tanımak ister. Tanımak ise anlamlandırmayı gerektirir. Bu kez insan anlamlandırma çabasına girer. İşte bu kabul etme ve anlamlandırma çabası inancı doğurur. İnanç kavramı, insanın varoluşundan bu yana, insana insan olma özelliğini kazandıran değişmez bir gerçeğin temel olgusudur.

Kendini, dinini, inancını ve geçmişini bilen insanlar kendi medeniyetini kurabilir. Başkalarının medeniyetine eğilim göstermek, kendi geçmişini unutmasına,

¹⁶⁵ Hatice Çiçekli, *Erdem Beyazıt Şiirlerinde Din ve Metafizik*, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ana Bilim Dalı, Yüksek lisans Tezi, İstanbul 2014. s. 13.

kendiliğini kaybetmesine sebep olacaktır. Ancak çağımızda modernizmin ilerleyici anlayışla insanlara vadettiği daha iyi gelecek umudu insanları geçmişinden koparmakta, geçmişine bakmayı geri kalmışlık olarak kabul etmesinde etkili olmaktadır. Çünkü modernizme göre geçmişte yaşanan her şey eskimiş ve insanın bugünkü aklı dünkü aklın daha ilerisindedir. Bu anlayış, insanları sadece kendi yaşam şekline ve tarihine değil manevi yaşamına da yabancılaştırmaktadır. İnsanlar nereden gelip nereye gideceklerini dahi sorgulamaya yabancı hâle gelmişlerdir. Erdem Bayazıt da modernizmin sunduğu geleceği “kara delik” olarak anlatmaktadır.

Merhaba gelecek zaman:
Ey bilinmez kara delik
Biz senin mahkûmların
Her an kapısındaız işte
Gönüllü tutsakların.¹⁶⁶

Modernizmin daha ileriye, daha iyi geleceğe doğru dayattığı düşünceler, insanları kendine ‘mahkûm’ etmiş ve insanlar böyle bir gerçeğe inandıkları için farklı düşünmeye fırsat bile bulamaz hâle geldiler. Çünkü mahkûm olmak mecbur olmayı gerektiren bir durumdur.

Modernizm insanları “anı yaşa” sloganına mahkûm etmişken geleneksel yaşam insana hem ahireti hem de dünyayı göz önünde bulundurarak yaşama fikri sunmaktadır.

Gelenekselliğin ortadan kalkmasıyla inanç değerlerinin de zayıfladığı ortadadır. “İnsanoğlunu insan olma onuruna kavuşturan, bir metafiziğe sahip olma cehdidir. Bu cehde bizi çağıran, bu cehdi canlandırıp geliştiren ve bereketlendiren bu yolda onu en zengin ve etkin vurucu silahlarla donatan, bilinmezliğin elmasını kesecek güce erdiren, dindir.”¹⁶⁷ İnançlardır ki insanlara ve topluma yön verir. İnsan onları kaybederse, pusulasını kaybetmiş olur.

Erdem Beyazıt’ın “Şehrin Ölümü” şiirinin ikinci bölümünde modernleşmenin; insandan aldığı gelenek, inanç, Allah’a olan aşk, dini değerler... ile insanı metafizik âlemden yani özünden de uzaklaştırdığına işaret etmektedir.

Veda çizgisi
Kalabalık toplanıyor büyük meydanlara
----- Aşka veda

¹⁶⁶ Erdem Beyazıt, *Şiirler*, s. 159.

¹⁶⁷ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013, s. 15.

İnsanlar geçiyor yollardan
----- İnanca veda
Şehir kapanıyor içine
----- Toprağa veda
Dolaşıyor bir heykelin taştan eli üstlerinde insanların
Kuşlar göç ediyorlar bulutlar göç ediyorlar
Yüzünde son gülümseme kaybolurken çocukların
----- İnsana veda.¹⁶⁸
...
Şehrin mabetleri bir bir tükeniyor
Başlıyor içinde sonsuz susuzluk¹⁶⁹

İnsanın manevi olarak beslenebilmesi için dine ve dinin yaşayabilmesi için mabede ihtiyaç vardır. İnsan, mabetlerin kapanmasıyla sonsuz denize sahip olmasına rağmen bir susuzluk yaşar. Bu susuzluk, Allah ve O'nun aşkıdan mahrum kalmaktır. "Allah inancı, metafizik inancın merkezi ve ruhun sonsuz huzur, güven ve mutluluk kaynağıdır. Ruh susuzluğunun giderileceği tek kaynak, Çeşmelerin çeşmesi baş çeşme[dir]."¹⁷⁰

¹⁶⁸ Erdem Beyazıt, *Şiirler*, s. 16.

¹⁶⁹ Erdem Beyazıt, *Şiirler*, s. 17.

¹⁷⁰ Sezai Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, Diriliş Yayınları, 3. bs., İstanbul 2008, s. 25.

3. KAVRAM ve DEĞER NEDİR?

3.1. Kavram

İnsan dünyaya geldiği andan itibaren kavramlar sayesinde dünyayı anlamaya çalışır. Ancak insan, bazen kavramlara yüklediği yanlış anlamlar neticesinde yanılgıya düşmektedir. İnsanın kavramlar hakkında edindiği doğru ya da yanlış anlamların sebebi, kavramın nesne ve olayların zihinsel imgesi olduğu ve aynı zamanda bir fikir veya düşünceden kaynaklı olmasıdır. Başka bir ifade ile kavram, gözlemlenebilir olayların soyutlanması, belirli bir şeyi, özelliği veya olguyu ifade ettiği anlamına da gelmektedir. Nitekim Turan Karataş kavramı şöyle tanımlamaktadır:

Mefhum. Herhangi bir şey (nesne) ya da o şeyin nitelikleri hakkında sahip olunan genel (idea). Kainattaki bütün varlıkların her birinin ayrı ayrı zihnimizdeki karşılığı, beynimizdeki yansıma biçimleri. Ayrıca, bir söz veya kelimeden anlaşılan, çıkarılan anlama da kavram denmiştir. ‘Metni ezberlemeğe gerek yoktur, mefhumunu anlayın yeter.’ cümlesi, kavramın bu anlamda kullanıldığını gösteren bir örnektir.¹⁷¹

Yukarıdaki tanım ve açıklamalardan hareketle, herhangi bir kavram veya kavramsal sistem görünür, erişilebilir olup diğer bilişsel etmenler tarafından da paylaşılabiliyorsa o kavram anlam hâlini almış (dönüşmüş) demektir. Anlam, başkalarının görüşüne ve mülkiyetine maruz kalan zihinsel imgenin aynısıdır. Başka bir ifade ile anlam, öznel bir kategoriden nesnel veya öznel arasında bir kategoriye dönüştürülmüş bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında kavramın anlama dönüştürülmesi; zihinsel varlıkların paylaşılacak üzere ortaya konulması anlamına gelmektedir. Eğer anlam aktarılabilir ya da paylaşılabılır kavram ise şu soru ile karşılaşılabilir ki “Kavram nasıl anlama dönüştürülebilir?” Başka bir deyişle “biliş konusuna özgü zihinsel varlığı olan bir kavramı, başkalarının da anlayabilmesi ya da onun geçerli bir varoluşa dönüştürülebilmesi nasıl mümkün olabilir?” İlk soruya cevap olarak; bir kavramı ve kavram sistemini anlam ve anlam sistemine dönüştürmenin en kolay yolu zihinsel kavramların nesnel varlıklarla bağlantılarını kurmaktır. Yani zihindeki bir şey kendiliğinden aktarılmıyorsa o şeyin başka akıllara aktarılabilmesi için başka bir şeye bağlanması gerekmektedir. İkinci sorunun en basit cevabı ise, aktarılabilir veya paylaşılabılır olmasıdır. Yani anlam aktarılabilir bir

¹⁷¹ Turan Karataş, *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 3. bs., Ankara 2007, s. 266.

kavramdır. Eğer kavram bireysel zihinlere özel ise, anlamı da diğerlerine göre zihnin mahremiyetinden çıkan kavramın aynısıdır. Ayrıca paylaşp ortak mülk hâline getirebilirler.

Felsefî açıdan bakılacak olursa kavram; antik çağdan beri felsefecilerin yapmayı önemli buldukları şeylerden bir tanesidir. Çünkü felsefede kavramları doğru kullanmak oldukça önem taşımaktadır. Felsefî açıdan Kavram, nesnelerin ya da olayların ortak özelliklerini içine alan ve onları bir ad altında toplayan genel tasarımlardır. Yani özetlenecek olursa kavram, tek tek şeylerden soyutlama yoluyla yapılmış bir çeşit genelliktir. Örneğin, ilk kavramın ortaya çıkışı dilin doğuşudur denilebilir. Çünkü ilk devir insanları kullandıkları aletlerine “taş balta” ismini vererek ilk soyutlama işlemini yapmışlardır. Taş balta kavramı bir şekilde kullanıldığında bu bir tümel kavram olur. Ancak bu, grubun tamamını değil de birden fazla bir kısmını niteliyorsa tikel ama spesifik olarak bu taş gibi tek bir elemanı nitelendirdiğinde ise tekil bir kavram olur. Dolayısıyla kavramların üretiminde felsefenin oldukça önemli bir rolü vardır denilebilir. Çünkü felsefe şeyleri ya da olayları öylesine tek tek, birbirinden bağımsız hâlde bırakmaz, belki dağınık ve tesadüfî olarak görünen şeylerin ve olayların arasındaki bağıntıları bulur ve onları tanımlar. Nitekim bu tanımla ve anlamlandırma sonucu yeni kavramlar da oluşmaktadır. Bu tanımlama işlevi ise önce duyu organlarıyla uyarıcılardan alınan görüntü ve sesi alıp anlamlandırır ve daha sonra da anlam imgesini oluşturur. Ama yine de altı çizilmesi gereken nokta şudur ki bireyin zihninin oluşturduğu bir kavram karşıdaki insanın bilinci ve bilgisi nisbetinde anlam kazanmaktadır. Yani hiçbir zaman bir kavrama sabit bir tanım getirilemez. Ancak tanımlanacak olan kavramın oluşumunda ilintili olan olaylar ve şeylerin bilinmesi ve tanınması ile o kavramın tanımı mümkün olabilir. Ama bunu yapabilmek oldukça güçtür.

Bugün birçok filozof sanatın tanımını yapmaya kalkışmanın boşuna bir çaba olduğu inancındadır. Güç tanımlanan bir kavram olduğu için değil, tanımlanamaz olduğu için. Wittgenstein’in açtığı bu yolu izleyenlerin düşüncesi şu; Biz sanırız ki bir kavramın anlamı onun tanımı ile saptanır; yani bir kavramın neye işaret ettiğini bilmek demek o sınıfa giren bütün nesnelerin ortak özelliklerini bilmek demektir. Bunlar kavramın özünü teşkil eder. Wittgenstein ise bir kavramın anlamını bilmenin, kavramın işaret ettiği bütün şeylerin sahip olduğu ortak özelliği (tanımını) bilmek demek olmadığını, kavramı yerinde kullanmak ve işaret ettiği şeyleri tanımak demek olduğunu söylemişti.¹⁷²

¹⁷² Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İletişim Yayınları, 28. bs., İstanbul 2018, s. 301-302.

Alıntıdan hareketle bir kavramı bilmek ayrı bir şey, o kavramı tanımlayabilmek ayrı bir şeydir. Örneğin, metafizik kavramı ilk etapta doğaüstü varlıkların bilimi olarak algılanır ya da bilinmektedir. Başka bir ifadeyle, metafizik sadece soyut âlem ile ilgili bir bilim dalı olarak bilinmektedir. Halbuki metafizik kavramının tarih boyunca hangi bilimlerin temelini oluşturduğu, hangi ilkelerden ibaret olduğu ve genelde hem fizik hem metafizik âlemin bilgisi olduğu pek bilinmemektedir. Kısacası bir kavram; bağıntılı olduğu olaylar, olgular ve şeyler ile beraber ele alınmadıkça o kavramı tanımlamak mümkün değildir.

3.2. Değer

İnsan doğduğundan itibaren bilinçsel ve sinirsel sisteminde birtakım temel değerleri özünde taşımaktadır. İnsan, dünyaya geldiği andan itibaren kendini belirli değerlere sahip bir ortam (toplum/çevre) içinde bulur. Yaşamının her alanında çevresinde hazır bulunan değerler ile kendi fitratında (özünde) bulunan temel değerleri keşfederek davranışlarını onlara göre yönlendirmeye başlar. Bu manevi değerler onun başka varlıklardan ayrılmasına vesile ve dünyevi görevi üstlenmesine yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla değerler bireysel değerlendirme edimlerinin birer ürünüdür. Ancak “asıl ve yüce değer (hakikat)”, diğer değerlerden tamamen farklıdır ki ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır.

Felsefe tarihinde “sofistler ve Sokrates’ten itibaren insan ve değer problemi meydana çıkmıştır. Değer felsefesi zımnen Sokrates’le hatta sofistlerle başlar diyebiliriz. Sokrates’in fikirlerini kendi fikirlerine karıştırarak yazan Platon değer felsefesine en çok önem veren ilk düşünürdür. Platon’un pek çok diyalogu, çeşitli değerlere ayrılmıştır.”¹⁷³ O değerler; erdem, hürriyet, ahlak, cesaret, güzellik ve mutlak güzelliştir. Platon bu değerlerin tamamını Timaios diyalogunda manevi bir âlem içinde toplayarak ‘âlemin ruhu’ görüşünü ortaya koymaya çalışır.¹⁷⁴ Ama,

‘Değer’ kavramını köklü bir şekilde felsefeye sokan ve ‘değerler felsefesi’ adıyla yeni bir felsefe disiplininin kuruluşuna öncülük eden filozof, Lotze’dır... Lotze’ye göre evrenin nedenselci/mekanist yoldan gözlemlenmesi ve açıklanması faaliyetine, ‘aynı evrenin değerlere göre anlamlandırılması’ faaliyeti

¹⁷³ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Doğu Batı Yayınları, 3. bs. , Ankara 2016, s. 190.

¹⁷⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 190.

eşlik etmelidir. Doğa yalnızca duyumda ve zihinde kavranılmaz: hatta daha fazlasıyla duyguda (sempati-antipati, sevgi-nefret) ve değerde kavranır.¹⁷⁵

Fakat “Modern düşüncede değer problemini ilk defa bağımsız olarak ortaya koyan Kant’tır. O bunun için insan ruhu yetilerimizin sınıflandırması ile işe başlamıştır. Kant’a göre insan aklının üç yetisi vardır: Tasavvur, arzu, his. Tasavvur yetisine dayanmak üzere ‘Saf Akıl’, arzu yetisine karşılık ‘Pratik akıl’ veya ahlak, his yetisine karşılık ‘Hüküm Gücü’ yani değer hükmü vardır.”¹⁷⁶ Günümüzde ise çoğu insan değerlerini ve isteklerini hedefleriyle karıştırmaktadır. Birçok insan da değerlerine öncelik vermediğinden dolayı kararlarında hatalar yapmaktadır. Halbuki değerler hayatın genel gidişatını belirler. Dolayısıyla insanlar hayatın farklı alanlarında seçimlerini, kararlarını ve eylemlerini her zaman değerlerine göre yapmaktadırlar.

Bir değerın yakalanması yahut bir nesneye değer atfı, dünyayla olan ilişkimizin en birinci ve orijinal olanıdır. Değer atfı, bir anlam verme yahut yaratmanın başlangıcıdır ve bu özel ilgi sebebiyle iradeye bağılı olarak yapılan tercihle meydana getirilen bir eylemdir. Değer verme, sadece zihinsel değildir; aksine kalbi/duygusal boyut yüklü bir eylemdir. Değer yüklemenin arkasında da iki temel duygu vardır: sevgi ve nefret. Bütün değerlendirmelerin ve değerlere ilişkin bilincin temelinde bu iki duygu yatar. Sevgide bir insana yahut nesneye yüklenen değer, onun önemine ve vazgeçilmezliğine ilişkin duygularımızı derinleştirir ve onun varlığının devamı için elden gelen yapılır. Nefret ise tam tersine yıkıcı bir eylemdir ve bu yıkıcılıktan önce nefretin yöneldiğı nesnenin önemi duygusal olarak azaltılır.¹⁷⁷

Hemen hemen her insan olumlu ve yapıcı ya da olumsuz ve yıkıcı olabilen değerlere sahiptir. Bu değerler onun ve toplumun yararına olabilir veya tam tersi olabilir. Einstein ve Edison gibi bilim insanları çoğunlukla olumlu ve doğru değerlere sahiptirler. Kana susamış krallar ve suçlular ise çok olumsuz değerlere sahiptirler. Çok basit bir ifadeyle, “değer” herkes için çok önemli olan her şey anlamına gelir. Örneğın “dürüstlük” gibi önemli bir değeri olan bir çalışan düşünöldüğünde, bu çalışan çok hassas bir durumda ve kendisine yüklü miktarda parayla hatırı sayılır bir rüşvet teklif edildiğinde ne karar vermelidir? Elbette değerlerine yönelir. Paraya sahip olmak onun için önemlidir. Ancak para kazanmanın meşru yollarını aramaktadır. Bu durumdayken, yüksek miktarda rüşvet teklifi oldukça cazip gelse de kararını hayatının temel değeri olan “dürüstlük” üzere verir. Yani rüşveti reddeder ve doğru olanı yapar. Çünkü belirli olumlu değerlere sahip bir

¹⁷⁵ Doğan Özlem, “Değer Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/ Rölativizm Tartışması Üzerine”, *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 290-291.

¹⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 192.

¹⁷⁷ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Oto Yayınları, 4. bs., Ankara 2018, s. 56.

kişi her durumda karar vermeye hazırdır, ne yapacağını bilir ve önemli kararları verme yeteneğine sahiptir.

Değerleri “pozitif ve yapıcı” ile “negatif ve yıkıcı” değerler olarak ayırmak mümkündür. Pozitif ve yapıcı değerlere örnek olarak dindarlık, dürüstlük, doğruluk, güvenilirlik, insana saygı, nezaket, temizlik, güzel ahlak, başarı, zenginlik, bilgi ve bilgelik, başkalarına yardım, aile, sağlık, barış ve dostluk, hukuka saygı, sabretmeyi verebiliriz. Negatif ve yıkıcı değerler için de satanizm gibi yıkıcı ideoloji veya inançlar, günahkârlık, yalancılık, ikiyüzlülük, başkalarını aldatma, kibir ve bencillik, kıskançlık, ihanet, düzensizlik, saygısızlık, kanunsuzluk, savaş ve suç, bilgisizlik, adaletsizlik, tembellik, başkalarının hakkına tecavüz, kötü şöhret gibi değerler sayılabilir.

Değerlerin sadece tanımlanması ve bilinmesi hayata dair pek bir önem arz etmez. Dolayısıyla en önemli soru, değerin ne kadar önemli ve etkili olduğudur. Gerçek mutluluğa ulaşmak için değerler iyi bilinmeli, hayat doğru ve pozitif değerler üzerine inşa edilmeli, doğru önceliklendirilmeli, her zaman değerlere göre karar verilmeli ve hareket edilmelidir. Her koşulda pozitif değerlere göre hareket edilmeli ve onları çiğnemedi amaçlar hayata geçirilmelidir. Çünkü yapıcı değerleri bilmeyen, yanlış ve olumsuz değerlere sahip olan, değerleri çelişkili olan, önceliklerine dikkat etmeyen ve zorluk karşısında onları görmezden gelmeye razı olan kişiler asla başarıya ve mutluluğa ulaşamaz. Zira insan hayatındaki değerlerin önemi o kadar büyüktür ki bu değerler onu sürekli bir mutluluğa veya acı bir yıkıma götürebilir. Çünkü “İnsanlığın evrensel değerlerini yeni sunumlarla bir kez daha ilan eden medeniyetin ilk habercileri, hayata yansıyan değerlerdir. Bu habercilerin kaynağını günlük zaruri ihtiyaçlarda, dini kabullerde, geleneksel değerlerde, bilim ve sanattaki gelişmelerde aramak gerekir. Bilim ve sanat, içinde yaşadığımız değerlerle beslenir. Varlık; bilimin de sanatın da en önemli ilham kaynağıdır. Değerler, birikimlerin birebir yaşanmasıyla ortaya çıkar.”¹⁷⁸ Bu birikimlerle beraber başarıya ulaşmanın tek yolu, doğru değerlendirme ve doğru hedefin belirlenmesidir. Doğru bir yolda olabilmek için önce değerler doğru bir şekilde belirlenmeli ve öncelenmelidir. Ardından değerlere göre hedefler seçilmelidir. Asıl hedefler temel değerlerden

¹⁷⁸ Mehmet Önal, *Yeni Türk Edebiyatı En uzun Asrın Edebiyatına Teorik bir Yaklaşım*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s. 11.

çıkarılmalıdır. Değerlerin ve hedeflerin birbiriyle çelişmemesinin gerektiği unutulmamalıdır.

Öte yandan değerlerin bir sistemi vardır ki medeniyeti oluşturur ve bu medeniyet, insanın doğuştan getirdiği bir olgu değildir. Belki insanın zihninde iç dünyasında var olan bir realite, bir değerler sistemi, bir değerler bütünüdür ki sonradan öğrenilir ve öğretilir. Ne zaman ki insanlar bu sisteme göre eyleme geçerlerse o zaman kültür oluşur. Kültürü oluşturan insanlar eylemlerini iç dünyalarındaki değerlerine göre önce kurgular ya da zihinlerinde tasarlar sonra ideal ve real dünyada harekete geçirirler. Unutmayalım ki, dünyada gerçek, ideal ve real arasında mutlaka bir fark vardır. Çünkü insan, zihninde tasarladığı ve düşündüğü her şeyi aynen yapamaz. Her zaman bir şeyler eksik kalır. Aynı zamanda insanın iç dünyasının iki önemli kısmından biri düşünce, diğeri de duygu dünyasıdır. İnsanın değerler sistemini zihnen bildikleri ve kalben sevip inandıkları oluşturur.

Hamilton'a göre yetiler sanki duvarla birbirinden ayrılmış gibidir: bir kısmı bilimi, bir kısmı dini vücuda getirir. Birbirlerine karışmaksızın etkinlikte bulunan iki ayrı ruhî alan vardır: akıl, inanç. Akıl bilimi meydana getirir; inanç dini yapar. Akıl işlemlerimiz bütün zihnî hayatımızı sınırlandıran hükümlerimize dayanır; imanımız ise sınırı aşan hislerimize, irademize dayanır. Hamilton'a göre değer âlemi duygu ve arzularımızdan doğan inançla kavranılır. Bilimle inancın mücadele ettiğini sanan filozoflar ikisini de akla dayandırmak isteyenlerdir ki, Hamilton'a göre bu yanlıştır. İkisini de akla dayandırırsanız şüphesiz mücadele edecekler, birbirini yenmeye çalışacaklardır. Halbuki onları ayrı yetiler vücuda getirmektedir. Bundan dolayı sahaları ayrıdır ve aralarında mücadele yoktur. Burada Kant'ın esas fikrinin ileri götürülmüş olduğunu ve Kant'taki pratik akıl yahut hüküm gücü fikri yerine inanç fikrinin konmuş olduğunu görüyoruz.¹⁷⁹

Kültür, insanların olduğu şey; medeniyet ise insanın sahip olduğu şeydir yani nasıl olduğumuz ya da kim olduğumuz kültürü, ama sahip olduğumuz değerlerse medeniyeti şekillendirir. Çünkü medeniyet görünmez ve soyuttur. İnsanlar ise içindeki inançlar, sevgiler ve bildiği değerler sistemini eylemleri ile ortaya koyduğu zaman insanın varoluşu gerçekleşir. Yani insanlık kültürle ve medeniyetle, birlikte gerçekleşir.

Medeniyet tasavvuru mutlak eyleme geçmek için vardır. Kültür ise medeniyeti oluşturmak için vardır. Dolayısıyla hiçbir zaman medeniyet kültürle çatışmaz. Belki kültürler çatışırlar. Çünkü medeniyet eylemle görünür hâle gelir. Medeniyetin görünür hâle gelmesi kültürün oluşumuyla gerçekleşir. Bu da Batı'nın, İslam medeniyetini bozmak için kurduğu bütün paradigmayı alt üst eder. Bunun için Batı

¹⁷⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 193.

bu imkânı İslam medeniyetine vermemeye çalışır ve İslam medeniyetine ait değerlerin hayata geçmesini istemez. Eğer İslam medeniyetine ait değerler hayata geçerse insanlık perde arkasında birçok şeyin farkına varır. Değerler soyut kavramlar olduğu için görülme imkânı yoktur. Ancak eyleme geçince görülmeyen tarafı da hissedilebilir ve insana insan-ı kâmil olma yolunda yürüme fırsatı verir.

İslam medeniyeti teorisi insanlara değerler sistemini öğretir.

Değer kaynağı olarak Kur'an'ın nesneler dünyasına yaptığı atıflar çok çarpıcıdır. İlk olarak 'bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiğini; 'yakın çevremizi oluşturan işaretlerin/sembollerin insanı sürekli imana çağırdığını (munâdi)' ve 'yıldızların ve bitkilerin Allah'a secdeye bulunduğunu' bildiren Kur'an, anlam ve amaç gibi soyut değerler yüklemektedir.

İkinci olarak Kur'an; 'Göklerde, yerde, bu ikisinin arasında ve yerin bağrında ne varsa hepsi Allah'a aittir.' diyerek insanın, çevresine kendi mülkü gibi davranmasının önünü kapatmaktadır.¹⁸⁰

Batı medeniyet teorisine göre değerler sistemi, insanlara iki tip insan olma öğretisi sunar. Ancak İslami açıdan bu iki tip insanı aynı kategoride zikretmek doğru değildir. Ama rasyonel ve seküler bir zihne bakınca bunlar aynı kategoridedirler. Çünkü Batı medeniyetinde söyleyene bakılır, söylenenin muhtevasına bakılmaz. Halbuki değerler eğitimi sadece teorik değil belki hayatın her an içindedir. Yani insanlar değerleri hayatın her safhasında yaşarlar. Dolayısıyla değerler eğitiminin çocukluktan başlayıp ölüme kadar süreceğine ve etraftaki insanların filleri ve sözleri ile verileceği kanaatindeyiz.

Çağımızda insanların çoğu seküler bakış açısıyla Batı medeniyetinin iki tip insan öğretisine eğilim gösterir. İslam açısından bu görüş hiç de kabul görmez. Çünkü Batı medeniyeti tamamen fizik dünyaya yönelik teknik açıdan ilerlemekte ve metafizik âlemden kopmaktadır. Batı'da ve Batılı yaşam tarzında insan, enerjisini fiziki dünyaya yöneltir. Çünkü bu fizikî dünyada bilim vardır, teknik vardır, ama ahlak yoktur. Ya da çoğu insanda zayıf veya olumsuz bir çizgidedir. Oysaki toplumlar gerçekte ahlakla ayakta durur.

Marksist bir toplumun da ahlakı vardır, kendi değerlerine göre bir medeniyeti vardır. Ateist bir toplumun da kendine göre değerleri vardır. Bunların hiçbiri İslami değerlerle uyuşmaz. Dolayısıyla değerlerin felsefi açıdan değerlendirilmesi ve açıklanması kanaatindeyiz.

¹⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, s. 54.

Değer problemi felsefede aslında değerlendirme problemi ve değerler problemi olarak karşımıza çıkar. Çünkü ‘iyi nedir?’, ‘güzel nedir?’, ‘faydalı nedir?’, ‘doğru nedir?’ gibi sorular sormak, değerlendirme etkinliğini belli açılardan problem haline getirmektir; saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik gibi kişiler arası ilişkilerin temelindeki anlamla ilgili sorular ortaya koymak veya sanat, bilim, moral gibi insan başarılarının özelliklerini araştırmaksa, farklı çeşitten değerleri problem haline getirmek olur.¹⁸¹

Alıntıdan hareketle iki tür değerle karşılaşırız. Biri felsefi problem olan değer, diğeri kişiler arası ilişkileri teşkil eden değer. Felsefi açıdan değer, değerlendirme, yargılama ve karar verme sürecidir. Çünkü yukarıda belirtilen değerlendirmede kavramlar, herkes tarafından ahlaki kavramlar veya yalnızca geçerliliği ve arzu edilebilirliği evrensel olarak kabul edilmiş ortak bir duyguyla ilgili faktörler olarak kabul edilebilir. Her durumda, mevcut alternatiflerden seçim sürecine nasıl bakarsak bakalım, bir tür değerın dirilmiş argüman olarak ortaya çıktığı görülür. Çünkü gerçeklikle ilgili herhangi bir kararın (bir bireyin başka bir kişinin şahsiyetini veya toplumunu değerlendirmesinin nasıl organize edilmesi gerektiği gibi) kalbinde maddeye bağlı bir yargı vardır. Örneğin birinin ya da bir şeyin iyi ya da kötü olması o şeye bakan insanın kendi değerlerine göre yaptığı bir değerlendirmeden ibarettir, değerle hiçbir ilgisi yoktur.

Böylece değerleri, eylemler şeklinde tezahür eden, arzu edilen şeyler olarak tanımak mümkündür. Elbette buradaki eylemin anlamı çok geniştir. Değerlendirmeyi, yargılamayı ve nihayet karar vermeyi içeren bir şekilde anlaşılmalıdır. Bu nedenle, değerlerin kendileri eylemle ilgili sorulardan biri olsa da açıkçası herhangi bir eylem biçimini tanımlayamaz. Örneğin rehberlik edebilecek değerler olarak “tevazu” “adalet,” kurtuluş” ve “özgürlük” yaşam hedeflerini şekillendirebilecek değerler olarak ifade edilebilir. “Ekonomik ve fiziksel güvenlik” maddi değerler ve “bireysel fikirler” ise metamateryal değerler olarak sınıflandırılabilir. Ancak bu soyut ilkeler, hangi eylemlerin “adalet”i veya “bireysel inançların ve özelliklerin ifadesini” takip ettiği veya “garanti ettiği” veya hangilerinin “özgürlük” veya “fiziksel güvenliği” garanti ettiği hakkında hiçbir şey belirtmez. Günümüz eylemleri ışığında bu değerleri gerçekte oldukları gibi görebilmek için onlara “ne yapılması gerekir” gibi teorilerle yaklaşmak gerekir. Veya “hangi fiillerin değerlerden hangisiyle uyumlu olduğuna” bakılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında değerlerin fiillerle ilişkisi sanıldığı ve bahsedildiği kadar basit olmamakla birlikte, ortaya çıkan fiiller soyut ilkeler ve kavramları oluşturur. Dikkat

¹⁸¹ İoanna, Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010, s. 8.

edilirse farklı formlardaki tüm fiiller dış varlıklar hâlinde bulunur. Tek kelimeyle fiillerin ortaya çıkışının determinizmini oluşturan ilkeler vardır. Dolayısıyla değerleri araştırmanın neden bu kadar zor olduğu açıkça ortadadır.

Değerlerin, yalnızca doğrudan gözlemlenemedikleri için değil -aynı zamanda eylemlerde tezahür ettikleri ve hatta eylemlerin bileşenleri olduğu için- incelenmesi zor olabilir, üstelik herhangi bir etki yaratmadan önce anlaşılması gereken fikirler, kavramlar ve öğretiler de değerın anlaşılmasını zorlaştırır. Dolayısıyla araştırmacılar öncelikle eylem alanını, çeşitli boşlukları, olasılıkları ve mevcut kısıtlamaları, konunun ve o alandaki kişilerin durumuyla birlikte anlamalıdır ki orada yaşayan değerleri keşfedebilsinler. Başka bir deyişle, değerler başka şeyler bağlamında kökleşmiştir: Düşünceler, kelimeler, eylemler, yargılar, kararlar, tutumlar, davranışlar ve benzerleri... Ancak değerler yukarıdaki kavramlardan ayrı kavramlar olarak tanımlanmış olsalar da henüz değerler konumları ve yukarıdaki kavramlarla olan bağlantıları dikkate alınmadan değerlendirilemez. Çünkü dünyada değerli olan ne varsa kendi içinde bir değere sahip değildir. Her şeye değer veren insandır. Dolayısıyla değerler temelde kendi değerlerine dayanmadıkları için kendi içlerinde araştırmaya konu olamaz. Ve bu şekilde değerlerle ilgili olan gelecekteki araştırmalarda, değerler arasındaki amprik ilişkiyi kanıtlamak için kanıt aranmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz.

Değerlerin incelenmesinde bu yanlış kökleşmeden dolayı, değer konusunda önemli bir boşluk hissetmek mümkündür. Ancak bu boşluk çocuklardan başlayıp toplumun ermişlerin/bilgelerin bir kısmında nasihat, korkutma ya da ikna ile doldurulmayacaktır. Ancak belirli bir süreç içinde değerler bilincinin yaşatılması ile dolabilecektir. O nedenle değerlerin insanın günlük yaşamında çok önemli bir yeri olduğunu vurgulamak ve her bir insanın, bir baba, anne, öğretmen, yönetici olarak bunun bilincine ermesi lazımdır. Konu ile ilgili Ziya Gökalp'in "Manevi kültürü sağlam olan milletler (uzun bir sürede) maddî kültürü kuvvetli milletlerden üstün bir konuma gelirler."¹⁸² cümlesinde tezahür eden fikri büyük önem arz eder. Bu durumda "Değer bilinci nedir?" sorusu ile karşılaşırız. Aslında değersizlik diye bir şey yoktur. Günlük hayatta çoğu insanın dediği; "Bu ailede değer diye bir şey kalmamış, bu toplumda değer diye bir şey kalmamış" şeklindeki eleştiriler bilimsel

¹⁸² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, s. 18.

olarak doğru değildir. Çünkü değerler insanın (bireylerin) seçimlerinin altında yatan inançlardır. Değer, seçimlerle kendini belli ettiğine göre bir insan yaşanan hayatı sürecinde bilinçli ya da bilinçsiz şekilde seçimler yapmaktadır. Yani hayat seçimlerle oluşur. Bir birey olarak insan bir günde önemli-önemsiz, küçük-büyük yüzlerce seçim yapar. Her birinin altında farkında olduğu ya da olmadığı kararları bulunmaktadır. En basit örnek olarak, bir insan su içmek istediğinde nasıl ki suya yöneliyor ve içiyorsa, burada o insanın susadığına dair bir bilinç vardır ve o kişi bu suyun sağlığı için önemli olduğunu da düşünür. İçtiği zaman da sağlığına önem vermiş olur. Bu örneğe benzeyen binlerce seçim ve karar insan bilincinde otomatik olarak yer edinmiştir. O nedenle bütün insanlar bazı değerleri düşünmeden yaşamış olur. Mesela bir çocuğun yanlışı görünce gözle bile olsa aniden yanlışı yaptığını işaretle düşünmeden söylemek/göstermek bir değeri yaşatmaktır. Çünkü bu bilinç insanda otomatik olarak oluşturulmuştur. Aslında bir toplumu nitelikli toplum yapan, bir milleti millet yapan, o toplumun ya da milletin fertlerinin özellikle ortaklaşa paylaştığı temel değerlerdir.

Değerler sanat alanında olduğu gibi somut örneklerle (resim, heykel) ya da doğuştan gelen bir yetenek değil, belki değerleri ahlak ve etik alanında (canlandıran) yaratan tek varlık insanın kendisidir. Doğayı değiştiren ahlak zemininde değerleri yaratan insan 20. yüzyıla kadar sırasıyla şu değerleri ortaya çıkarmıştır. Estetik değerler, etik değerler, bilimsel değerler, teknik değerler ve ekonomik değerler. Ancak bu kadar değerlerin yanı sıra bugünkü uygarlığın, bilimin, tekniğin, sanatın ve felsefenin ilerlenmesinin “insan olma yolunda kendini ne kadar ilerletebilmiştir?” sorusu sorulmadan geçilmemelidir. Çünkü bilindiği üzere insanın “gerçek anlamda insan olabilmesi, toplum hayatının gerektirdiği şekilde, bencil tutum ve davranışları zaman içinde bırakmasına bağlıdır. Bu bırakışın tam manasıyla gerçekleşmesi, yüksek oranda bir toplumsallaşma ile mümkün olur. Böylece kişi, bir toplum terbiyesiyle kendi psikolojik dünyasını saplantılardan arındırarak, kendisiyle ilgili en önemli kararı bile tarafsızca verebilen, gerçek mânâda insan hâline gelir.”¹⁸³ Ancak dünyayı olabildiğine değiştiren insan tabiidir ki diğer hiçbir mahlukta olmayan aklını kullanarak doğaya egemen olmaya çalışmıştır. Bu egemen olma süreci binlerce yıl sürmüştür. Ancak Rönesans’ı müteakip doğa-biliminin gelişmesiyle birlikte doğaya egemen olmak için doğayı tanıma arzusu artmıştır. Doğayı tanıma arzusunun, doğaya

¹⁸³ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, s. 63.

ve insanlığa bir yardım ve gelişim amaçlı olduğunun yanı sıra doğaya egemen olmak hırsının arttığı da göz ardı edilmemelidir. Çünkü her ne kadar doğa-bilim gelişmişse de doğa biliminden hareketle insanlık ele geçirmecilik oyunu içine sokulmaktadır. Yani iyi niyet gösterilerek doğa-bilim gelişmeleri yanlış amaçlara kullanılageldiği de açıktır.

Doğa-bilimlerinin ilerlemesi binlerce yıl sürmüşken son iki yüz senede hız kazanmasının altında tekniğin doğa-bilimleriyle yaptığı iş birliği yatmaktadır. Ama “Bu kadar hız kazanan bilim ve tekniğin ilerleyişinin insanın insan olmasına etkileri ne kadar olumlu olmuştur?” Asıl sorulması gereken nokta budur. Çünkü doğru yoldan bir ilerleyişin temelinde doğru bir insan, doğru bir insanın temelinde de doğru değerler sistemi bulunmaktadır. İşte çağımızda bu değerler sistemi hangi ölçüde doğru işlenmiş durumda bakılması ve araştırılması gereken en önemli görevlerden biridir. Çünkü çevreye dikkatli bakıldığında çağımızda değerlerin yok oluşuna şahitlik edilebilir. Örneğin, insanların çoğu doğaya egemen olma tutkusunu sonucunda hem doğayı hem de insanlığı sömürmeye bir yol tutmuş durumdadır. Bugün değerlerini kaybeden insanın doğaya ve insana karşı tutumu hem doğayı hem kendini tüketmek üzeredir. Dolayısıyla şahit olduğumuz savaşlar, kavgalar, hayatın her alanındaki kirlilik, açlık gibi durumların temelinde insanın sahip olma hırsı yatmaktadır.

Uygarlığın ve kültürün ilerlemesine karşı insanın kendisi insan olma yolunda yok sayılacak kadar bir ilerleme göstermektedir. İnsan olmanın temelinde yer alan değerler yok edilerek sadece 20. yüzyılda bütün değerleri egemenliği altına alan ekonomik değer olan para gündeme gelmektedir. Halbuki insanlığın özellikle ahlaki değerler alanında ilerlemesi gereklidir. İnsanlık, ahlak ve davranış düzeyinde bir ilerleme kaydetmedikçe kendisinin yarattığı dünyanın dışında kalır. Bir an önce, dünyada yoksulluğu artıran ekonomik değerleri bir yana bırakıp insanın insan olabilmesini sağlayan bilimsel değerlerin yanında estetik ve etik değerlerin üzerinde durulmasının gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü “maddeci kültür değerlerinin ağırlık kazandığı Batı toplumlarında bozulmaya başlayan nüfusun yaşa göre dağılımı ileride ilim yolu ile tabiatı yorumlayacak aydınlar kitlesinin gittikçe daralmasına da yol

açabilir. Çünkü ilim yapma gücü ihtiyaçların değil, gençlerin elinde bulunan bir güçtür.”¹⁸⁴

Yukarıda da söylendiği gibi değerleri yaratan, ortaya koyan insanın kendisidir. Çünkü:

İnsan, nesnelerle ilgisinde onlardan hoşlanır, onlardan haz duyar, dedik. Böyle haz duyan bir varlık olarak insan, bu hoşlandığı, haz duyduğu şeylere bir değer yükler ve onlara ‘hoş’, ‘güzel’, ya da ‘yüce’ der.

Görüldüğü gibi, bütün bu değerler bilgi değeri ‘doğruluk’, pratik-ekonomik değer ‘yararlı’, ‘ahlaksal değer ‘iyi’ ve estetik değer ‘hoş’, ‘güzel’ ve ‘yüce’ doğada, nesneler dünyasında bulunmazlar. Doğada ne yararlı ne doğru, ne iyi, ne de güzel değeri vardır. Doğa, bütün değerlerin dışında salt bir gerçeklik varlığıdır. Doğaya bu değeri yükleyen insandır. Doğayı yararlı, doğru, iyi ve güzel yapan insandır. İnsan, yaşadığımız evrene erekler koyar, değer nitelikleri katar ve böylece evreni yararlı, doğru, iyi ve güzel bir evren yapmakla insansallaştırır. Böyle insansallaştırılan bir evren, bir değerler evreni olmuş olur.¹⁸⁵

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere değerın insanların nesnelere yüklediği anlam dışında gerçek değer olarak da bulunması gerekir çünkü insanların yarattığı değer her ne kadar değerler (davranışlar) kategorisine girse de değerden tamamen farklıdır. “Öyle ise değer nedir?” sorusu ile karşı karşıya kalırız.

Bilindiği üzere antropolojik-ontolojik esaslara dayanan etik; insanın hareket ve faaliyetlerini, onların prensipleri olan değerleri bir bütün olarak görmektedir. Diğer yandan Ülken’in düşüncesine göre hakikat var olan bir varlık ve sezgi ile kavranılan bir şey ise eğer, o zaman Platon’un tespit ettiği değerlerin (aşk, hürriyet, erdem, kötülük, ahlak, cesaret) varoluş gününden insanda var olduğu ve yetilerin gücü ile hissedildiğini ya da sezildiğini söylemek mümkündür. Bu değerleri insana veren Allah’tır. Çünkü insan dışı bütün varlıklar, içgüdülerini ile yaşamlarını sürdürürken o güdülerin dışına çıkamazlar. Halbuki insan yaratılış gününden itibaren özgürdür (seçimlerinde hürdür). Yani insan sevmekte, iyi biri olmakta, kötü biri olmakta, cesaret göstermekte, ahlaki davranmakta vd. özgür bir varlıktır. “(...) İlkçağ ve Ortaçağ için, ‘varlığın değerle birlikte doğduğu’ düşüncesi geçerlidir. Yani daha başlangıçta varlığın, değerle doğduğu kabul edilir. Bu elbette metafizik bir bakış açısidir.”¹⁸⁶ Dolayısıyla hakikat ya da asıl değer, insanda varoluştan itibaren verilen değerlerdir. Bu değerler iktisattaki değer gibi ölçülebilen değil, belki insanın

¹⁸⁴Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, s. 23.

¹⁸⁵İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, 12. bs., İstanbul 2010, s. 132.

¹⁸⁶Mustafa Günay, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi- Değer İlişkisi”, *Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 267.

duyularıyla sezilebilen değerlerdir. Yani objektif bir değerdir. Ancak çağımızda bu değerlerin daha çok subjektif ve rölatifliği üzerinde durulmakta ve bundan dolayıdır ki asıl değer; değer yargıları, değer biçme, değer atfetme ve daha çok ahlaki değerlerle karıştırılmaktadır. Halbuki asıl değer her yerde, her kimsede aynı ve değişmez bir durumdadır. Yani yaşam hakkı denildiği zaman tüm insanlara yaşama hakkı aynı şekilde verilmiştir. Örneğin sevmek hakkı, korunma hakkı, barışta yaşama hakkı, eğitim hakkı gibi hakiki değerler. Ama altı çizilmesi gereken nokta şudur; bu değerlerden herhangisinin, herhangi bir dönemde, çağda ya da herhangi bir ülkede değiştiğinin hissedildiği zaman unutulmamalıdır ki asıl değer değişmemiştir fakat o değere göre bakış açıları ya da davranışlar değişmiştir. Değer hakikatte değişmezdir.

Örneğin, “Bir geleneğin devam etmesi, akılcı ya da donmuş bir şekil kazanması, bir görüş tarzının geçerlilik kazanması, bir eğitim sisteminin yeni yetişen kuşaklara şekil kazandırması gibi fenomenlerin hepsi bir toplumda değerlerin oluşumuna sebep olarak gösterilebilir.”¹⁸⁷ Çünkü değerler bir sosyal grup veya toplumun kendi varlık, birlik, işleyiş ya da devamını sağlamak ve sürdürmek için gerekli kabul edilen ortak düşünce, amaç, ahlaki bir ilke ya da inanç olarak ifade edilebilir. “Değer, bir insanın çeşitli insanları, insanlara ait olan özelliklerini, istek ve niyetlerini, davranışlarını, değerlendiren bir kriter demektir.”¹⁸⁸ Dolayısıyla bir insan yaşam felsefesini oluştururken kendince bazı sınırlar çizer. Atacağı adımları, vereceği kararları belli bir sistematığa göre düzenler. İşte değerler bu noktada ortaya çıkar.

Değerler, bir geleneğin devamı, bir düşünce, ahlaki ilke ve inançtır. Çeşitli insanların özelliklerini değerlendiren bir kriter, bir insanın kendine özgü çizdiği sınırlar, olaylar, etki yaratmak için verilen hüküm ve ölçekler şeklinde kullanılan olgular olarak karşılık vermektedir. Anlaşılan;

Değer’ ile ‘değerler’ ayrı ayrı şeylerdir. ‘Değerler’ var olan şeylerdir, var olan imkânlardır; ‘değer’ ise bir şeyin değeridir. Bir şeyin bir çeşit özelliğidir. Bu bakımdan değerlendirme, değerlerin gerçekleşmesi oluyor ve bir eylem veya bir eserdir; değerlendirme ise insanın ve insanla ilgili var olan her şeyin değerinin gösterilmesidir. Değerlerin değerlendirmesi felsefesinin işi; değerlere değer

¹⁸⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 203’ten alıntılan Mehmet Önal, *Yeni Türk Edebiyatı En Uzun Asrın Edebiyatına Teorik Bir Yaklaşım*, Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s. 18.

¹⁸⁸ Bülent Dilmaç, *İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitimi Verilmesi ve Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Eğitimin Sınanması*, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitimde Psikolojik Hizmetler Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1999, s. 12’den aktaran ya da alıntılan Sevilay Bulut, *Atasözlerinin Değerler Eğitimiindeki Yeri*, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı Türkçe Eğitimi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2011, s. 20.

biçmekse morallerin (ahlak ve ilke), estetiklerin işi oluyor insanların akan hayatında.¹⁸⁹

Değerler üzerindeki açıklamalarından hareketle, süje tarafından meydana getirilen objeden kazanılan bilginin hükümlerle ifade edildiği, mantığın ve bilgi teorisinin tek bir felsefe disiplini hâline gelmesi ve bu durumdan değer, değer yargıları, değer atfetme, değer biçme, ahlaki değerler hepsi birbirine karışmış bir durumda oldukları anlaşılır ve “değer problemi, felsefede, değerlendirme problemi ve değerler problemi olmak üzere iki şekilde karşımıza çıkar. ‘İyi nedir?’, ‘Güzel nedir?’, ‘Faydalı nedir?’, ‘Doğru nedir?’ gibi sorular, değerlendirme etkinliğini; saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik gibi kişiler arası ilişkilerin temelindeki anlamla ilgili sorularsa farklı çeşitten değerleri sorgulamayı ifade eder.”¹⁹⁰

Sonuç olarak değerler ve değer yargıları insanın doğru olanları yapma noktasında insana telkin etme noktasında, insanın sadece maddi bir varlık olmadığını, manalar âlemini de içinde taşıdığını göstermektedir. Değerlerin dini ve ahlaki boyutunu Kur’an-ı Kerim’de insana verilen değerden anlamak mümkündür. Bu, insanın sorumlu varlık olmasından kaynaklıdır. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de insanın ahlâkı üzerine inen ayetlerle karşılaşmaktayız. Bunun yanı sıra İslam dininin temelinde adalet, saygı, şefkat, sevgi, iyilik, merhamet, yardımseverlik gibi değerler de bulunmaktadır.

Edebiyatın da bu dini değerleri aktarmada önemi vardır. Ancak değerlerin zaman içinde değer yargıları ve değer atfetme ile değişime uğraması da kaçınılmazdır. Bu sebepten değişimler edebiyatı da doğrudan etkilemektedir. Her ne kadar edebî eserler bireysel olarak üretilse de etkisi toplumsaldır. Yazarın aktardığı duygu ve düşünceler okuru etkisi altına alacaktır. Dolayısıyla sanatçı, değerleri doğru bir şekilde aktarabilmesi için değer yargılarına sahip olmalıdır.

Tarihin belli dönemlerinde şiir anlayışları ve akımlarının değişime uğradığı sebeplerin başında büyük şairlerin, şiirlerinde kaleme aldıkları değerlerin toplumları değiştirip dönüştürdüğüne şahit olmaktayız. Türk edebiyatında Tanzimat’tan sonra böyle etkileri, soyut kavram ve değerler üzerinden gerçekleştiren şairlerden Mehmet Âkif, Necip Fazıl, Nâzım Hikmet, Sezai Karakoç gibi şairlerin ortaya koydukları şiirler bu noktada büyük önem taşımaktadır. Dolayısıyla şiirin hem içerik hem de

¹⁸⁹ İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010, s. 40.

¹⁹⁰ Neşet Toku, “Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik”, *Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 102.

biçimsel yönüyle değerlerin somutlaştığı, aynı zamanda bu gibi şairlerin değerleri idealize edip yaşatmasında önemli rol aldığını görmekteyiz.



4. METAFİZİK KAVRAMLAR ve DEĞERLER

4.1. Allah

Metafizik açıdan bakıldığında “varlık”; Allah’ı, âlemi ve insanı içine alan bir kavramdır. Ancak Allah her türlü idrakin ve varlığın ötesinde yüce bir Zat’tır. O’nu hakkıyla bilmek, tanımak ya da O’na yetişmek mümkün değildir. Allah kendi varlığı ile âlemlere her an varlık kazandırmaktadır. Bu durum insan tarafından her an bir olay bir durum olarak varlık bulmaktadır. Her an kendi varlığından âlemlere varlık vermesi O’nun, varlıklarla “aynı” olması anlamına gelmez.

Bilindiği üzere İnsan; “ruh”, “beden” ve “öz” terkibinden oluşan bir varlıktır. İnsanın bu dünyada bulunma amacı dünyadayken öz varlığını, metafizik âleme uyandırmaktır. Bu amaca ölmekten önce ulaşmak en güzeldir. İnsanın öldükten sonra amel defterleri kapanır. O sebeple insan ölmeden önce ölmelidir. Başka bir ifadeyle, insan amelleri ile metafizik özünü ahiret sorgusuna hazırlamalıdır.

İnsan isterse dünya hayatını seçer ve dünyayı istediği gibi yaşar, isterse ahireti seçer ve daha dünyadayken iyi amelleriyle özünü uyandırmaya çalışır. Nitekim dünya ya da ahireti seçme konusunda Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: “Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını istiyorsa ona da ondan (bir şeyler) veririz. Fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”¹⁹¹ Ayetten hareketle din ve dinsizlik ya da dünya ve ahiretin tercihi insana aittir. Ancak doğru bir tercih yapabilmek için Allah insanın manevi düzeyde tefekkür etmesini istemektedir. Çünkü dünyanın sadece maddi (fiziki) boyutu yoktur, bir de manevi (metafizik) boyutu vardır. Bunu bilen ve anlayan biri en doğru seçimi yapmış olacaktır. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur. “Onlar dünya hayatının görünen yüzünü bilirler. Onlar ahiretten tamamen habersiz(miş gibi davranır)lar.”¹⁹² Dolayısıyla çoğu insanların Allah’ı inkâr etmesi, onların Allah (c.c.)’nın zâtını duyularla idrak edemediklerinden kaynaklıdır. Allah’ın sınırsız varlığını bu sınırlı akıl ile ispat etmek mümkün olmadığı için dinsizleri ikna etmek de pek mümkün değildir. Aynı zamanda inanmak ve güvenmek akılla değil, belki irade ile olan bir şeydir. Akılla olacak olsaydı çoktan inanmış olurlardı. Çünkü Allah’ın

¹⁹¹ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Şurâ, 42/20.

¹⁹² Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Rum, 30/7.

varlığını kabul etmek için kâinatın yaratılış sistemi üzerinde düşünmek ve akıl etmek kendiliğinden imanı doğurur. Fakat dinsiz biri inanmak istemediği için, akli ile kavrasa bile inanmaz. Kur’ân-ı Kerim’de yine inkâr edenler üzerine şöyle bir ayet yer alır: “Kendileri bu delillere kesin olarak (kalben) inandıkları hâlde, haksızlık ve kibirleri nedeniyle onları (bile bile) inkâr etmişlerdi. Bozguncuların sonunun nasıl olduğuna bir bak!”¹⁹³ Allah’a inananlar için Kur’an-ı Kerim’deki diğer birçok ayetin yanı sıra şu ayet Allah’ın varlığını, yüceliğini ve cümle mahlukatın onun emrinde olduğunu anlamaya ve kabul etmeye kafidir. “Yedi (kat) gök, yer ve bunlardaki herkes, O’nu (Allah’ı) *tesbih* eder (yüceltir). Hiçbir şey yoktur ki O’nu *hamdiyle* (övgüyle) *tesbih* ediyor (yüceltiyor) olmasın. Ancak siz onların *tesbihini* (yüceltmesini) anlayamıyorsunuz. Şüphesiz ki O hoşgörülüdür, çok bağışlayandır.”¹⁹⁴ Bu ayet insanı maneviyata çağırır. Gökte yerde ne varsa Allah’ı tanıyor ve O’nu yüceltiyor. Ancak insanlardan çoğu bundan gafildir. Hayatı sadece dünya ile sınırlamışlardır. Halbuki dünya ve kâinatın yaratıcısı bu âlemin görünmez tarafına da insanın dikkatini çekmektedir. İşte varlığın bu görünmez tarafını iç içe geçmiş üç farklı kavramdan hareketle anlamak, bilmek, tanımak ve hissetmek mümkündür. Bu kavramlar çalışmamızın ilk sayfalarında bahsi geçen din, metafizik ve mistisizmdir. Dini inancına sahip insanlar Allah’ın varlığına inanmış ve Allah’ın emir ve yasaklarını yaşamlarına dâhil etmişlerdir. Metafizik ise mutlak hakikati aramak için varlıkların gerçek yapısı olan madde, hayat, ruh ve Allah’ın varlığı gibi konuları akla dayalı yollardan inceleme ve sorgulamalar yaparak maddenin özüne ulaşmak istemiştir. Mistisizm de sezgi ve aşk yolundan Allah’a kavuşmaktır. Nitekim “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin, kendi döneminde aklî ilimlerin zirvesine ulaşmış olan Fahreddin er-Râzî’ye yazdığı mektup, keşif metodunun üstünlüklerini etkileyici bir üslûpla ifade eder. İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ı tanımak başka, Allah’ın varlığını bilmek başkadır. Akıl Allah’ı ancak var olması bakımından ve selbî sıfatlarıyla (ne olmadığı açısından) bilir. Halbuki keşif yoluyla Allah müşahade edilerek tanınır (*Risâle*, vr. 96^b).”¹⁹⁵

Her üç kavramın temelinde Allah veya din esas alınmaktadır. Ancak bu kavramlar arasında mistisizm sanatla yakından ilişkilidir. Sanatlar arasında şiir, köken itibarıyla dinle bağlantılı olduğu için edebiyat eserlerinde oldukça etki

¹⁹³ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Neml, 27/14.

¹⁹⁴ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, İsra, 17/44.

¹⁹⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

yaratmaktadır. Dolayısıyla soyut kavramlar olan Allah, varlık, ölüm, ruh gibi konular mistik metafizik, şair ve yazarların eserlerine dâhil olmaktadır. Mistik eser daha çok ferdi deneyimler sonucu ortaya çıktığı için o, insanın kendi iç buhranlarını yansıtan bir eser oluşturur. “Türk edebiyatının ilk dönemlerinde din ve sanat arasında yakın bir ilişki görülürken Tanzimat’la başlayan modernleşme süreciyle bu yakınlık sarsılmaya başlar ve ‘din’, modernleşme yolunda aşılması gereken büyük engellerden biri olarak görülür. Fakat bu süreç geniş bir zamana yayılarak gerçekleştirilmeye çalışılır.”¹⁹⁶ Dolayısıyla metafizik kavramlara şiirlerinde yer veren şairler yer yer divan edebiyatı ve tasavvufi düşünce etkisiyle şiir yazan şairlerdir.

Türk edebiyatında divan şiirinin temel kaynakları arasında yer alan “din” ve “metafizik” Tanzimat dönemi şiirinde kısmen arka plana atılır. Ancak Cumhuriyet döneminde bazı şairlerde yeniden önem kazanır. Tanzimat sonrasında şiirlerini “İslamî duyarlılıklar üzerine kuran şair Mehmet Akif Ersoy olmuştur. Akif ’ten sonra şiirini hakikat arayışına, metafizik temalara ve dini alana en çok hasreden şahsiyet ise Necip Fazıl Kısakürek’tir.”¹⁹⁷

4.1.1. Mehmet Akif ve Allah

Mehmet Akif’in birçok şiirinde Allah (c.c) ve yüce makamı dile getirilmiştir. Ancak “Tevhid” şiiri Allah’ın varlığını, yüceliğini, bir isyan üzerinden konu alan bir türdür. Zaten “Tevhid” kelimesi, İslâm dininin esasını teşkil eden anlam olarak, Allah’ın varlığından, birliğinden, eşi ve benzeri olmadığı anlamını ifade eder. Dolayısıyla bu şiirde Allah’ın isimleri, sıfatları, merhameti, yüceliği, celali ve cemali ve daha birçok özellikleri anlatılmaktadır. Örneğin aşağıdaki beyitte Allah’ın varlığının cümle varlıkların varlığına sebep olmasını dile getirmektedir.

Ey nûr-i ulûhiyyetinin zıllı avâlim,
Zıllın bile esrâr-ı zuhûrun gibi muzlim¹⁹⁸

Cümle varlığın kaynağı olan Allah’ın nuru, gölge misali bütün âlemlere yayılmış ve hakikati sırlamaktadır. O Allah ki gölgesi bile sırlı zatı gibi dehşetli

¹⁹⁶ Mehmet Soğuk Ömeroğulları, “Yahya Kemal’in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Ögeler”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, S. 1/1, 2012, s. 219.

¹⁹⁷ Selçuk Çıkla, *Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2010, s. 138.

¹⁹⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2009, s. 29.

(sırlanmış olan)dır. Şaire göre her ne kadar Allah'ın nuru ve cemali varlıklar üzerinden tecelli etse bile O zatın sırrına vakıf olmak mümkün değildir. Nitekim bunu aşağıdaki mısralarında şöyle dile getirir:

Bir şevk ile lâhûta kadar yükseleyim der:
Lâkin nasıl olsun ki bu mi'râca muzaffer?
Nâsut muhitinde henüz çalkalanırken
Bir dest-i tecebbür dayanıp göğsüne birden;
Hüsrânla iner öyle sefil, öyle muhakkar:
Hâlâ o sukûtun küreden tozları kalkar!
Yalnız o mu? Bin fikr-i semâvî bu zeminde,
Bitâb-ı taharrî kalarak âh ü eninde!¹⁹⁹

Şair Allah'ın bulunduğu metafizik âlemlere (yokluğa) gitmeyi arzular, ancak dünya formunun bunu icap etmediğinin de farkındadır. Başka ifade ile fizik boyutundayken metafizik âlemlere gitmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir istek kibirlenme ve büyüklenmeden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu isteğin ya da hayalin sonunun zararlı olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü günümüzde de olduğu gibi şairin döneminde çoğu insan varlığı ve yokluğu (Allah'ı ve O'nun zatını) akıllarınca araştırmaktadırlar. Şairin dikkat çektiği zararı da bilerek Allah'ın sırrını bilmek için binlerce fikir yürütmektedirler. Ancak hiçbirisi bu sırra vakıf olamazlar. Çünkü insan her ne kadar akıllı olsa da dünyaya ait varlığı (maddi özellikleri) ile Allah'ı hakkıyla bilemez, tanıyamaz ve O'na ulaşamaz. Ne zaman ki insan O yüce güce karşı gelse onun celali ile karşılaşmaktadır. Bu da insanın Allah karşısında ne kadar aciz olduğuna işarettir. Başka bir ifade ile her ne kadar insanın ruh varlığı, Allah tarafından ona üflendiyse de hiçbir zaman Allah ile aynı varlık sayılmaz. Ve asla ona yetişemez demektedir. Şiirin bir diğer yerinde; insanoğlunun, her ne kadar Allah'ı eksiksiz tanımaya ve anlamaya çalışırsa bile maddi varlığının eksikliğinden kaynaklı yine Allah'ı anlamlandırmaya eksik fikirler üreteceğini belirtir:

Bâkiyi beşer her ne kadar etse de tenzih.
Fâniyyeti icâbı, eder kendine teşbih!
İtlâka nasıl yol bulabilsin ki tefekkür?
Eşbâhı görür eyler iken rûhu tasavvur!²⁰⁰

Baki ve ölümsüz Allah'ı insan, her ne kadar tenzih etse de faniliği sebebiyle yaptığı teşbih ve tenzihlerinde eksiklikler olacaktır. Çünkü insan aklı, maddi (fiziki) varlığına ait olduğu için metafizik âlemi de teşbih ve tenzihte eksik kalacaktır. Aynı zamanda aklına gelen her fikri keşif gibi algılamak ya da aklına gelen her şeyi

¹⁹⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, s. 29.

²⁰⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, s. 30.

söylemek tefekkür sayılmaz. Ancak maddi varlığı ile gördüğünü metafizik boyutta anladığını zannedebilmektedir, diyerek döneminde Allah'ın varlığını sorgulayanlara karşı Allah'ın mükemmel olduğuna, akılcıların akıl yolu ile asla bunu anlayamayacaklarına işaret etmektedir.

Aynı şiirin son mısralarında, müminler Allah'a inandıkları için ve onlarda iman cevheri bulunduğu için Allah'ın büyüklüğünü, Allah'ın onların kalplerine verdiği ilhamdan sebep bildiklerini ya da hissettiklerini belirtmektedir. Başka bir ifade ile müminlerin sahip oldukları iman cevheri sayesinde kalplerine ahiret hayatı ya da metafizik hayat ilham edilmektedir. Nitekim onlar metafizik hayatın hakikatini bildikleri için o hayatı, bir gün kadar kısa olan dünya hayatına tercih etmektedirler.

İmandır o cevher ki İlâhî ne büyüktür...
İmansız olan pashâ yürek sînede yükür²⁰¹

Mü'min -ki bilir gördüğü yekrûze cihânın
Fevkünde ne âlemleri var subh-i bekanın;²⁰²

4.1.2. Necip Fazıl Kısakürek ve Allah

Cumhuriyet sonrası Türk edebiyatında Mehmet Akif'ten sonra İslami duyarlılıkla en çok eser veren şairlerin başında Necip Fazıl gelir. O'na göre de mutlak varlık olan Allah cümle mahlukatın var olma kaynağıdır. Nitekim bu düşüncesini bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

Tek neşe bu dünyada var olmanın sevinci
Ve tek ilim, varlığın bilinmeden bilinci²⁰³

Şiirden de anlaşılacağı gibi varlığın yegâne kaynağı Allah'tır. Ve bu kaynağın (yaratılış) bilgisi de sadece Allah'ın ilminde mevcuttur ki insanın o ilim hakkında pek bilgisi yoktur. Burada Necip Fazıl, varlığın tarifinin yapılamayacağına, mahiyetinin ve hakikatinin idrak edilemeyeceğine işaret etmektedir. Bunu dayandırdığı kaynak ise Kur'an-ı Kerim'de İsra suresinin 85. ayeti olabilir. Ayet, "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: 'Ruh Rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.'" Yani Allah'ın ruhunun ne özellikte olduğu ve hangi özellikte mahluklarına ruhlar verdiği bilgisi ancak Allah'ın ilminde ve bilincindedir.

²⁰¹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, s. 29.

²⁰² Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, s. 32.

²⁰³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 366.

Anladım işi, sanat, Allahı aramakmış;
Marifet bu; gerisi yalnız çelik-çomakmış...²⁰⁴

Yukarıdaki dizelerden de anlaşılacağı gibi şaire göre sanat, yüksek gaye olan Allah'a kavuşma yollarını amaç edinmelidir. Yani sanatçı anlamlı ve üst hedefli metafizik bir düşünce üzerinden sanatını ortaya koymalıdır ki bu da marifet gerektirir. Çünkü gerçek sanat yaratmak her kimsenin işi değildir. Ancak eserini sadece materyalist bir düşünce üzerinden yaratan ve takdir gören şairler de vardır. Fakat Necip Fazıl'a göre bu takdirin pek de önemi yoktur. Sanat içinde fizik ve metafizik bir arayış iç içe geçmiş bir şekilde ilerlemedikçe o sanat bir bütünlüğü beraberinde getirmedigi için "çelik-çomak" ya da aşağıdaki şiirinde söylediği gibi "cücelik"tir.

Ver cüceye, onun olsun şairlik,
Şimdi gözüm, büyük sanatkârlıkta.²⁰⁵

Şaire göre sanat yapmak için yazılan şiirler cücelerin işidir. Çünkü sanattan amaç yüce sanatkara varmaktır ki Necip Fazıl şairliği bırakıp Allah'ı aramak için şiir yazdığını söylemektedir. O'nun sanat yapmaktaki amacı "hakikat arayışı"dır. Necip Fazıl'a göre cümle mahluk tek hakikat olan Allah'ın tecellisidir. Yani her şeyin kaynağı metafizik hakikattir. Dolayısıyla şaire göre dünya hakikatin bir gölgesidir. Nitekim aşağıdaki şiirinde şöyle yazmaktadır.

Kaçır beni ahenk, al beni birlik;
Artık barınamam gölge varlıkta.²⁰⁶

İşaret şiirinde de dünyanın bir görünüşten ibaret olduğuna işaret ederek kâinata benzeri olmayan tek varlığın Allah olduğuna işaret etmektedir.

Yalan dünyada bütün görünüşler iğreti;
Her şey, o şeye hazin benzeyişten ibaret.²⁰⁷

Tasavvuf düşünürlerine göre Allah'tan başka hiçbir şeyin gerçek bir varlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla dünya ve içinde var edilen her şey birer hayal ve gölge varlıklardır. Bu düşüncüyü yansıtan şiir olarak hem yukarıdaki şiiri hem de şu şiir örnek olarak gösterilebilir.

Hey gidi, gölgeler ülkesi dünya!

²⁰⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 44.

²⁰⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 25.

²⁰⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 25.

²⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 34.

Bir görünmez şeyin gölgesi dünya!
Boşlukta ayrılık bölgesi dünya!
Bu dünyada yeme, içme ve dövün! ²⁰⁸

Dünyanın hakikat âleminde bir gölge olduğunu fark eden şair, dünyanın bir gurbet yeri olduğunu kavramaktadır. Dolayısıyla bu dünyada garip olan insan daima asli vatanından ayrıldığına şuurundadır. İnsan bu şura sahip oldukça gölge olan bu dünya, hakikat âlemini andırır ve insanı henüz görmediği bir âlemin var olduğuna inandırır.

Bu dünya bir benzeyiş, bir vatanı andırır;
Ve göz, görmediğine kendini inandırır!... ²⁰⁹

Necip Fazıl'a göre, gözle görünmeyen âleme inanan kimse mutlu biridir. Çünkü o kişi dünyanın bir gurbet olduğunu farkındadır. Dolayısıyla bu acı gurbetin son bulması ölümü gerektirdiği için, asıl yurdun anahtarı olan ölüm, bu farkındalığı yaşayan kimse için tatlı ve güzeldir.

Mutlu adam, dünyayı bir acı gurbet bilen;
Öz vatan pınarından, ölümü şerbet bilen... ²¹⁰

“Hayret” şiirinde de insanoğlunun ruhu, bedene hapsediği için her an asıl yurdu olan öte âleme gitmek ister. Ancak nefsanî varlığı dünyaya yeni inmişçesine dünyanın güzelliklerine hayret etmektedir. Olması gereken de budur. Yani insanoğlu maddî varlığı gereği dünya ve kâinatı merak etmeli, araştırmalı ki bilim ve ilim sahibi olsun ve kemale ersin ve insanın ruhu varlığı gereği her an öz yurdunun hasretinde olmalıdır. Öz varlığının farkında olan bir kimse yaşadığı iki âlemi de dengede tutmaya çalışır.

Ruhum öz dünyasına kaçmak için gayrette;
Yalan dünyaya şimdi inmiş gibi hayrette... ²¹¹

Bir diğer şiirinde yine hayreti şöyle anlatır.

Kuyruğu etrafında dönen kedi hayrette;
Âlim ki hayreti yok, ne boş yere gayrette! ²¹²

²⁰⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 124.

²⁰⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 249.

²¹⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 100.

²¹¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 255.

²¹² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 370.

Şaire göre, dünyanın muhteşemliği karşısında hayrete düşmeyen, hak ve hakikati aramayan alim biri, bilgi sahibi olsa bile ruhu buradaki güzellikleri hissedemediğinden öz yurduna gitmek için gösterdiği gayret de işe yaramaz.

Şeyh-i Ekber'e göre en üstün makam, hayret;
Ben de şaşkınlardanım, Rabbim sonumu hayır et!..²¹³

dizeleriyle de “hayret” makamı üzerine durmaktadır.

Necip Fazıl'ın birçok şiirinde Allah'ın varlığını ispat etmeye çalıştığına şahit olmak mümkündür. Nitekim şair, “İşaret” şiirinde buna dikkat çekmektedir.

Var olan yoklukların ömrünü sürüyorum!
Aşklar bomboş kuruntu, hürriyetler esaret!
Yalnız, ‘Rakip’ ismiyle Allah'ı görüyorum!
Bir yokluk ki bu dünya, var olandan işaret...²¹⁴

Şairin “Var olan yokluklar”dan kastı dünya hayatını hakiki varlık sanan insanlara göndermedir. Bu cümledeki anlamı çalışmanın önceki sayfalarında “Metafizik” ve “Varlık” başlıkları altında açıklamaya çalışılan gerçek varlık âleminin yokluk âlemi yani metafizik âlem olduğudur ki dünya boyutuna göre yoktur. Bu açıklamadan hareketle şairin yukarıdaki şiiri yorumlandığında özünde yok olan cümle insanlık âlemi, daha ne kadar bu dünyada var olduklarını merak etmektedir. Şaire göre metafizik açıdan bakıldığında bu dünya hayatında kendini aşık sananlar, kendini özgür sananlar aslında hepsi yanılmaktadır. Çünkü gerçekte hepsi var oldukları âlemde hapsedilmiştir. Yani onların gerçekte herhangi bir hürriyetleri yoktur. İnsan, Allah'ın yegâne hakiki varlık olduğuna dünyanın varoluşundan hareketle şahitlik etmektedir. Yani dünyanın yaratılmış olduğu Allah'ın varlığına işarettir.

Necip Fazıl'a göre tek gerçek Allah olduğu için bu dünya ve nimetlerini bırakmakta hiçbir zarar yoktur. Aksine fani dünya ya da nimetlerine karşı hakiki âlem ve hakiki hayata kavuşulacaktır. Bu düşüncesini şairin şu şiirinde hissetmek mümkündür.

Dünyada her nimeti bıraksam ne çıkar ki?
Orda o varken, burada bırakılmaz ne var ki?²¹⁵

²¹³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 93.

²¹⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 34.

²¹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 245.

Şair aynı zamanda bu şiirinde “terk-i dünya”yı dünyevi beklenti ve arzularına üstün tuttuğuna da gönderme yapmaktadır.

Necip Fazıl’a göre varlık bilincine erebilmek için metafizik ilme vakıf olmak gerekir. Fizikî âlemler ve beş duyuyla o âlemin bilincine erişmek mümkün değildir. Ancak metafizik ilmin idraki ile hakikati öğrenmek mümkündür. Nitekim aşağıdaki şiirinde, kendisinin senelerce metafizik hayat gerçeğine (na aşına) gafilken, düşünmenin ilk saniyelerin yokluğu, yani metafizik özün, varlığının ve ölümsüzlüğünün farkına varır ve dünya hayatını sorgulamaya başlar. (Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!) diyerek hem metafizik hem de dünya hayatını anlamaya çalışır. Şiirde yokluk insanın öz varlığıdır ki insan beşer vasfından kaynaklı bazen öz varlığından gafil kalabiliyor. Şair de burada çoğu insanın kendi öz varlığından kopuk yaşadığını, hatta onların özlerine dönmekten (ölümünden) korktuklarını fark ediyor. Kendisi ölümün ebedi bir yok oluş olmadığını bildiği için, insanların akrepten korkmuş gibi korktuğu ölümü zehir misali dünyaya tercih ettiğini dile getiriyor.

Çocukken haftalar bana asırdı;
Derken saat oldu, derken saniye...
İlk düşünce, beni yokluk ısırdı:
Sonum yokluk olsa bu varlık niye?
Yokluk, sen de yoksun, bir var bir yoksun!
İnsanoğlu kendi varından yoksun...
Gelsin beni yokluk akrebi soksun!
Bir zehir ki, hayat özü faniye...²¹⁶

Necip Fazıl, Allah’ı, “Mutlak var” olarak görmekte ve “var” diye bilenen bütün varlığın kaynağının da Allah’tan olduğunu düşünmektedir. Onun için yokluk da bir “var”dır ve yaratılmıştır. Bu kanıya da onun şu şiirinden varılabilir.

"Var"ın altında yokluk, yokun altında varlık;
Başını kaldır da bak, boşluk bile mezarlık.²¹⁷

Şair; “Yok bir vardır”, “var bir yoktur”, diyerek mahluk olan yokluğu anlatmaktadır. Yani yok bir vardır, var da bir vardır. Konuyu açmak gerekirse burada bahsi geçen yokluk mahlukatın görünmeyen tarafı yani ruhani cihetidir. Maddiyata ait şeyler (dünya), gözüne görünmediği için yok denilmektedir. Halbuki maddi varlığın altında Allah’tan gelen ruhani bir güç ve insana mahsus bir öz

²¹⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 315.

²¹⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 353.

bulunmaktadır. Bu şiirde “yok” öz anlamında ve “var” var olma anlamında kullanılmıştır.

4.1.3. Cahit Koytak ve Allah

Modern bir zamanda yaşamış olmasına rağmen tasavvuf geleneğinin sağladığı güçlü maneviyatı modern şekli ile devam ettiren şairlerden biri de Cahit Koytak’tır. Dolayısıyla Koytak, evrenselliğinin yanında entelektüel düşüncelerinden hareketle şiirler yazmıştır. Şairin şiirlerinde bireysellik ve özgün olma arayışlarını görmek mümkündür.

Cahit Koytak’ın, “metafizik” kavramını İslâm inancına göre yorumladığını “Yeni Başlayanlar İçin Metafizik” kitabında kaleme aldığı şiirlerinden anlamak mümkündür. Koytak; bu kitaptaki metafizikî sorgulamaların merkezini teşkil eden; yaratılış, kader, sorumluluk, evrenin varlığı ve yaratılışı, ruhun varlığı, Allah’ın varlığı ve sıfatları gibi meseleleri şiirlerine konu edinmiştir.

Cahit Koytak’ın şiirlerinde Allah inancı çok güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Şair metafizik kavramına, dini şiirlerle alakalı açıklamalar getirmektedir. Etimolojik anlamı olan varlık “var olanı” bir bütün olarak ele alan felsefi düşüncelerle sorgulanmaktadır. Dolayısıyla bu tür düşünce ve sorgulamalar Cahit Koytak’ı ister istemez metafizikle buluşmaya itmektedir. “İbrahimce Sorular” isimli şiirlerinde eşyanın hakikatini anlamaya çalışan İbrahim Peygamber gibi “varlığı” sorgulamaktadır. Sadece sorgulamakla da kalmıyor belki bir nevi cevabı da bulmuştur. Nitekim aşağıdaki şiirin son üç mısrasında Allah’ın ilmi karşında insan zihninin ne kadar zayıf ve aciz olduğuna da vurgu yapmaktadır.

Baştan alalım,
Her şeyi baştan,
Niye var bütün bunlar?
Bu yer, bu gök?
Varlar mı gerçekten de?
Ne demek ‘var olmak’?
Bir başka hal olamaz mıydı
Var olmak yerine?
Rüyalarındaki gibi, şiirlerdeki gibi...
Zihinlerdeki gibi,
Zihnin altındakiler gibi,
Üstündekiler gibi?
Sıkı tut zinciri, sıkı tut!
Zincir çözülüp akıyor,

Zihin eriyip akıyor.²¹⁸

Şair, “Sofistçe” başlıklı şiirinde de eşyanın hakikatinin insan aklı ile kavranılamayacağına işaret etmektedir. Fakat insana, Allah’tan gelen emre “akıl etmez misiniz? Ya da oku emrine karşılık” emrine uymak zorunda olduğunu fitraten hissetmektedir. Dolayısıyla Cahit Koytak da “Sofistçe” başlıklı şiirinde insanın var olanları araştırması ve öğrenmesi gerektiği düşüncesindedir.

Hangi nesneye yüreğinin dibinden,
Varlığının merkezinden bakarsan,
O nesne de uyanıp sana bakar...

Ama önce kendi yüreğinin dibini,
Kendi varlığının merkezini bulmuş
Ve oraya iyice alışıp
Yerleşmiş olmalı kişi.²¹⁹

Bu şiirden hareketle şair insanın, varlığı (var olanı) “yüreğinin dibinden”, “varlığının merkezinden” bakmasını ister. Ne zaman ki insan önce kendi özünü bulur, sonra da o özün merkezinden varlığı anlamaya çalışırsa o varlık kendi hakikatini ona açar. Çünkü idrak nokta nazarından kendi özünü bulmuş biri kendisi de var olanların ötesine ulaşmış olacaktır. Yani özü ile yüzleşmiş biri zaten nesne olmaktan kurtulmuş ve özneleşmiş sayılır.

Her ne kadar şaire göre, insan kendi özünün farkına varabilse de mutlak varlığı bulma ve ulaşmasının mümkün olmadığını da şöyle dile getirmektedir:

Aranıyor, aramıyor, bulunamıyor;
Kulağa iş bırakmayan ses,
Göze iş bırakmayan ışık,
Söze iş bırakmayan anlam,
Akla iş bırakmayan gerçek
Aranıyor, aramıyor
Ve bulunamıyor!²²⁰

Metafiziğin konusu olan “varlık”, tüm düşün dünyasını meşgul ettiği gibi inanan bir kişi olarak Cahit Koytak’ın da bireysel dünyasını etkilemiştir. Varlık ile ilgili farklı algı ve anlayışlardan kaynaklı Koytak da bir ikilemde olduğunu şöyle dile getirmektedir:

Varlığı, var olduğu gibi ayakta tutan,
Öncelikle, bir ilke mi,
Yoksa bir güç mü?

²¹⁸ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 35.

²¹⁹ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, s. 94.

²²⁰ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, s. 294.

Tanrı inancı, öncelikle külli bir uyum
Ve güzellik arayışının mı,
Yoksa bir güç algısının mı sonucu?²²¹

Şairin yukarıdaki şiirinde her ne kadar varlıkla ilgili bir şüphesi olduğu anlaşılrsa da onun varlıkla ilgili bir şüphesi olmadığını diğer şiirlerinden anlamak mümkündür. Şair, Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmayan olduğu, ancak mahlûkatın var olmak için Allah'a ihtiyacı olduğuna inanmaktadır. Nitekim şu şiirinde bu anlaşılmaktadır.

Bize şahdamarımızdan daha yakın
Bir kendilik, var olmak zorundadır,²²²

Yukarıdaki şiirinde Allah vardır ve olmalıdır. Çünkü bir insanın var olması için bir yaratana ihtiyaç vardır demek istemektedir. Allah'ın insan için zorunlu bir varlık olduğuna ise şöyle vurgu yapmaktadır.

Olmak zorundasın
Olmak zorundasın
Var olmak zorundasın!²²³

Koytak'a göre metafizik düşünce, sadece akılla değil, belki sezgiyle de tespit edilebilir. Dolayısıyla mutlak varlığın var olması için delil aramak yerine varlığının duyumsanması için imkân aranılmalıdır.

4.1.4. Erdem Beyazıt ve Allah

Erdem Beyazıt, mistik metafizik bir şair olmasının yanı sıra sosyal problemleri ve insanın öz varlığına olan arayış serüvenini de ele alan bir şairdir. Bu arayış neticesinde aranan şeyi bulma sevincini şiirlerinde hissettirmektedir.

Dini bir duyarlılıkla şiirlerini oluşturan Erdem Beyazıt, "Bulmak" şiirinde de peygamber sözünden hareketle yeni bir dünyanın kapısını aralar. Ölümün, ölmeden önce duygusal planda yaşanmasıyla birlikte içinde bulunulan zamanı ve sonrasını yeni bir dünya bağlamında şekillendiren bir düşünce ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu düşünce, Bayazıt'ın mistik şiir evrenini oluşturan düşüncedir. "Bulmak" şiiri de bu mistik düşüncenin yansıtıldığı bir şiirdir.²²⁴

"Bulmak" şiirinin ilk mısralarında kaybolmaktan ve yaşayamamaktan süregelen bir itiraf yer alır. Buradan hareketle bulmak eylemini gerçekleştirerek,

²²¹ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, s. 24.

²²² Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, s.155.

²²³ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar için Metafizik*, s. 156.

²²⁴ Osman Alagöz, "Erdem Beyazıt'ın 'Bulmak' Şiiri Bağlamında Yeni Bir Dünyaya Kapı Aralamak", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 13, S. 1, 2016, s. 70.

kalbinin emaneti olan ama sonradan fark ettiği özüne kavuşmanın mutluluğunu yaşamaktadır.

Şiirin devamında şair kalbine gelen bu duygunun kendisine sonsuz bir aydınlık sunduğunu söyler. Aydınlığı sonsuz denize ve denizi sonsuz ilme ve ilmi ise Allah'ın sonsuz ilham ve bereketine benzeterek kendisinin sonsuz olan bu ilimden aldığı feyzi ve ilhamı kendi içinde hissetmektedir. Bu his o kadar güçlü ve derindir ki şair kendisini başka ve farklı bir dünyada bulmaktadır. Nitekim şu ana kadar maddi dünyada sürdüğü yaşamı karanlık bir kuyuya benzetmektedir. Şiirinde dile getirdiği 'kıyamet' ifadesinde şairin rüya olan hayattan hakiki ve ebedi bir hayata doğru yönelimi söz konusudur.

Bir an kayboldun gibi! yaşadım kıyameti
Yoruldun ama buldun ey kalbim emaneti
...
Bir aydınlık denizinin sonsuz derinliğinde
Yüzüyorum gözünün yeşil serinliğinde
...
Sensiz geçen zamanı belli yaşamamışım
Sensizlik bir kuyuymuş onu aşamamışım²²⁵

Bu şiirde Allah'a duyulan aşk ve özüne yönelik hâli kuşatıcı bir duygu olarak ifade edilir. Şairin anlatımından hareketle Allah'a olan aşk insanın özünün canlanmasına imkân sağlar. Başka bir ifade ile bu şiirde şairin maddi dünyadan manevi âleme doğru gerçekleşen arayışının izlerini görmek mümkündür. Şairin bu arayışının temelinde sahip olduğu inanç ve değerler etkilidir. Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında Necip Fazıl, Sezai Karakoç, Cahit Zarifoğlu ve Nuri Pakdil gibi şairlerin İslami duyarlılık ile yazdıkları şiirlerin izleri Erdem Beyazıt'ta daha sade ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır.

Yukarıdaki şiirin aşağıdaki son dört mısrasında şair kendisinde ölüm korkusunun nasıl yok olduğunu ve neler fark ettiğini anlatmaktadır.

Bir yol buldum öteye geçerek gözlerinden
İşte yeni bir dünya peygamber sözlerinden
Ölüm bize ne uzak bize ne yakın ölüm
Ölümsüzlüğü tattık bize ne yapsın ölüm

Şair ne zaman ki gözle görünür eşyanın arkasını fark eder ve Hz. Peygamber'in anlattığı metafizik âleme doğru bir yol aldığıını anlar. Dünya dışı âlemlerde zaman kavramı olmadığına göre öte âlemlere göre ne bir ölüm ne de ölümün gerçekleşeceği

²²⁵ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 207.

bir zamanı vardır. Belki öte âlem bir hakikat âlemidir ki orada ölüm diye bir kavram yoktur. Dolayısıyla şair ötelede ölüm diye bir kavramı bulamadığını ancak insanların maddi dünya ölümü ile ölümsüzlüğe göze açacaklarına inandığını dile getirmektedir. “Biten bir yaşam bir bitiş, bir son olarak görülse de aslında yeni bir hayatın başlangıcından başka bir şey değildir. Bunun için yaşamak, aslında sadece bir kimlik belgesinden ibarettir. Ölüm ise basit bir kimlikten ötedir. Ahirete yani ebediyete açılan tek kapıdır. Dolayısıyla şaire göre gerçek yaşamın anlamı ölümün eşiğinde başlar.”²²⁶

“Bulmak” şiirinde insanın dünya ölümü ile uyanan özünün, var olan bedenine emaneti edildiğini ve bu emanete sahip çıkabilmeyi, metafizik hakikati anlamak ve fark edebilmesine bağlı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Başka bir ifade ile dünyada iken özü uyandırmak ve amelleri ile öze yatırım yapmak insanın en büyük sorumluluğudur. Bu da ancak özü yaratan Allah’a iman ve itaatle gerçekleşebilir. Varlığın yokluğa borçlu olduğunu bilmek ve borcunu sahibine ödeyebilmek, varlığını ölmeden önce öldürerek yokluğunu hissetmesi gerekmektedir.

Mehmet Kaplan, Bayazıt’ın “Birazdan Gün Doğacak” adlı şiirini yorumlarken, ondaki yeniden diriliş kavramına değinir. “Erdem Beyazıt’ın şiirinde kullandığı ‘tohum’, ‘yeniden açan çiçek’, ‘kutsal ağaç’ imajları bütün şairlerde rastlanan ‘yeniden dirilişin sembolleridir. ‘Yıkıntılar sonrası sarındığım şefkat anası’ mısrası, ‘yeniden diriliş’ temayülünün ‘anneye dönüş’ ile ilgisini göstermesi bakımından dikkati çeker. Erdem Beyazıt’ın şiirlerinde sık sık geçen ‘mezar’ motifi de ‘yeniden doğuş’ ve ‘anne’ ile ilgilidir. Yeniden doğmak için ölmek lazımdır.”²²⁷

4.1.5. Sezai Karakoç ve Allah

Sezai Karakoç’un diriliş düşüncesinin temelinde metafiziğin yer aldığı bütün eserlerinde görülmektedir. Şaire göre metafizik anlayış varlığın ve varoluşun temelini oluşturmaktadır. Metafiziği reddeden anlayış hiçbir zaman varlığın hakikatini açıklayamaz. Modern çağda metafiziği reddeden bir medeniyet algısı, insanın kendine yabancılaşmasına yol açmaktadır. Şaire göre cümle mahlukat,

²²⁶ Asım Öz, “Erdem Bayazıt Şiirinde Ölüm”, *Hece*, S. 142, Ekim 2008, s. 115.

²²⁷ Mehmet Kaplan, *Cumhuriyet Devri Türk Şiiri*, 2. bs., İstanbul 1990, s. 563.

metafizik bir temelde Allah'ın varlığından kaynağını almaktadır. Dolayısıyla Sezai Karakoç'un şiirlerini İslam tasavvufu şiirinin devamı olarak görmek mümkündür.

Mutasavvıflara göre varlık ikiye ayrılır. Mutlak varlık ve İzafî varlık. Mutlak varlık başlangıcı ve sonu olmayan varlıktır. İzafî varlık ise hakiki bir varlığı olmayan, varlığı mutlak varlık olan Allah'a bağlıdır. Bütün kâinat, Allah'ın tecellisidir. Yani Kâinatın izafi olan varlığı aslında Allah'a aittir. Bu yüzden varlık tektir. Tasavvuftaki bu görüş, Sezai Karakoç'un şu mısralarında görülmektedir:

Bütün şiirlerde söylediğim sensin
Suna dedimse sen Leyla dedimse sensin
Seni saklamak için görüntülerinden faydalandım Salome'nin
Belkıs'ın
Boşunaydı saklamaya çalışmam öylesine aşıkarsın bellisin
Kuşlar uçar senin gönlünü taklit için
Ellerinden devşirir bahar çiçeklerini
Deniz gözlerinden alır sonsuzluğun haberini
Ey gönüllerin en yumuşağı en derini²²⁸

Bu şiirde şair Allah'ı cümle mahlukta görmekte ve hissetmektedir. Allah'ın varlığını, tekliğini ve tecellisini anlatan bir diğer örneği, şairin “Kar” şiirinin şu mısrasında görmek mümkündür:

Allah kar gibi gökten yağınca²²⁹

Nasıl ki kar bütün yeryüzünü kaplıyorsa ve her yer tek renk oluyorsa, Allah'ın tecellisi de beyaz bir imge olarak şiirde yer almaktadır. Aynı zamanda beyaz renk bütün renkleri içermesi bakımından tekliğin bir sembolü olarak da anlaşılır.

Ne mum ve ne deniz
Ne ateş üstündeki mumya
Ne aptal şairlerin turuncu heykelleri
Alıkoyabilir beni
Bir huzuru telefon ederim
Üstün insanların hazırlayageldikleri
Dünyaüstü dalları ve çiçekleri
Melek melek arşa atılan putrelleri
Ekleyerek aşk kalesinde birbirine
Çeşmelerden telefon ederim ben
Sebillerden türbelerden
Saray toz ve dumanlarından
Alınyazısından.²³⁰

Sezai Karakoç'un yukarıdaki “Telefon Farkı” şiirinde bariz bir şekilde tasavvufun etkisini görmek mümkündür. Şair bu şiirinde kendisini diğer şairlerden

²²⁸ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, Diriliş Yayınları, 7. bs., İstanbul 2009, s. 432.

²²⁹ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 35.

²³⁰ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 88.

farklı görmektedir. Bu farklılık ise diğer şairlerin şiirlerinde sadece sembol ve simgeler olarak geçen “mum, deniz, ateş ve heykeller” gibi doğa ve evren güzellikleri, Karakoç’un şiirinde sadece sembol olarak değil belki ruhu ve canı olan varlıklar olarak yer almaktadır. Şair, doğa varlıklarının canlı ve şuurlu olarak Allah’a kulluk etmekte ve sürekli zikirde olduklarına işaret etmektedir. Şiirde geçen “üstün insan” ifadesi, peygamberler ve veliler olarak anlaşılmaktadır. Çünkü şair bu üstün insanların izinden gittiğini dile getirmektedir. “Dünya üstü dalları ve çiçekleri” dizesi bu üstün insanların manevi öğretileri sayesinde Allah ile irtibat kurarak huzura varacağını söylemektedir. Yukarıda doğa varlıklarının ruhu olduğu söylendiği gibi, doğa varlıkları gibi şair inancı gereği Allah’a kulluk eder ve zikirleri ile Allah’a seslenir. Nitekim bunu “telefon etmek” suretiyle dile getirmektedir. Şiirde geçen “aşk kalesi”, “dünyaüstü çiçekler”, “arşa meleklerle atılan direkler” kelimelerine dikkat edilecek olursa şiirdeki metafizik anlayışı görmek mümkündür. Yukarıdaki yorumlardan hareketle bu şiirde, cümle varlıkların Allah ile irtibatla olduğu gibi, irtibat kurmak ve huzura ermek gibi bir anlam çıkarmak mümkündür. Şairin “diriliş” düşüncesinin temelinde de metafizik anlayışı olduğu, onun “Sürgün Ülkeden Başkentler Başkentine” şiirinden de anlaşılmaktadır.

Sezai Karakoç, diriliş düşüncesinin birbirine bağlı üç ana hedefi olduğunu iddia etmiştir. Bu üç ana hedef, ruhun, İslâm’ın ve insanlığın dirilişini içermektedir. Ruh, metafizik bir kavramdır ve insanın eşyanın ötesinde başka bir dünyaya ait yanını ifade etmektedir. Bu yüzden de ruh, kendi kaynağı olan sonsuzluğu aramaktadır. Buna bağlı olarak ruhu diri tutan şey, ondaki Allah arayışıdır. Allah’ı aramayan ve tanımayan ruh ölüden farksızdır. Bu yüzden Sezai Karakoç’un diriliş düşüncesinin birinci aşamasını ruhun dirilişi oluşturmaktadır. Ruhun dirilişi, insanın kendi varlığının farkına varmasını ve varoluşuna asıl olması gereken anlamı yüklemesini sağlayacak olan adımdır.²³¹

Aşağıdaki şiirin ilk dizelerinde ruhun bezm-i elest sürgününe gönderme yapmaktadır. Ruhlar orada Allah’a kulluk edeceklerine söz vermişken yeryüzüne indiğinde Allah’ı unuturlar. Dolayısıyla madde âlemi olan bu dünya bir sürgün yeridir. İnsanın asıl yurdu metafizik âlem olduğu için bu dünya ona hep bir gurbet olmuş ve asıl yurduna hep hasret duymaktadır.

Senin kalbinden sürgün oldum ilkin
Bütün sürgünlüklerim bir bakıma bu sürgünün bir süreği
Bütün törenlerin şölenlerin ayinlerin yortuların dışında
Sana geldim ayaklarına kapanmaya geldim

²³¹ <https://islamdusunceatlası.org/sezai-karakoc/257> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

Af dilemeye geldim affa layık olmasam da
Uzatma dünya sürgünümü benim²³²

Yukarıdaki şiirin ikinci mısrasında şair kendisinin ibadeti açısından diğer dindar insanlardan farkını dile getirmektedir. Şair, İslam'ın dışındaki din ve inançlara ait ritüellerden uzak ve sadece İslam dinine mahsus ibadeti ile Allah'a ulaşmayı dile getirmektedir. Şiirde "Sana geldim ayaklarına kapanmaya geldim" ifadelerinde namaz sırasında secdeye kapanma eylemine işaret etmektedir. Her ne kadar metafizik âlemde unuttuğu sözden dolayı affa layık olmasa bile, asıl yurduna dönmek için af diler ve dünya sürgününün son bulması için af dileyerek Allah'a yakarmaktadır. Sezai Karakoç için sürgününün bitmesi Allah'a kavuşmaktır. Bu da ölümle gerçekleşir. İslam inancında mümine ölüm yoktur yani müminin ölümü dünyada ölümken ahirette ölümsüz olarak dirilmektir. Dolayısıyla Sezai Karakoç için de ölümle birlikte bu dünya sürgünü bitmiş olur. Karakoç'un "Diriliş" düşüncesinin kökeni de bu metafizik anlayışa dayanır.

Yıllar geçti saban olumsuz iz bıraktı toprakta
Yıldızlara uzanıp hep seni sordum gece yarılarında
Çatı katlarında bodrum katlarında
Gölgendi gecemi aydınlatan eşsiz lamba
Hep Kanlıca'da Emirgan'da
Kandilli'nin kurşuni şafaklarında
Seninle söyleyip durdum bir ömrün baharında yazında
Şimdi onun birdenbire gelen sonbaharında
Sana geldim ayaklarına kapanmaya geldim
Af dilemeye geldim affa layık olmasam da
Ey çağdaş Kudüs (Meryem)
Ey sırrını gönlünde taşıyan Mısır (Züleyha)
Ey ipeklere yumuşaklık bağışlayan merhametin kalbi
Sevgili
En sevgili
Ey sevgili
Uzatma dünya sürgünümü benim²³³

Şair yukarıdaki mısralarında mecazi aşkın, ilahi aşka ulaşmada bir vesile olduğuna vurgu yapmaktadır. Tasavvuf düşüncesinden kaynaklı olarak şair, baktığı her şeyde ilahi tecelliyi görmektedir. Dünya hayatında genel olarak aşk, karşı cinse duyulan his üzerinden anlatıldığı gibi şair de kendisi ilahi aşka ulaşmak için sözünü ettiği kadınların görüntülerinden faydalanarak İslam medeniyetinin önemli değerleri sayılan Kudüs ve Mısır'a olan aşkını dile getirmektedir.

Ülkedeki kuşlardan ne haber vardır
Mezarlardan bile yükselen bir bahar vardır

²³² Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 431.

²³³ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 432-433.

Aşk celladından ne çıkar mademki yar vardır
Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır²³⁴

Mümin biri Allah aşkı uğruna benliğinden vazgeçendir. Bu nedenle yukarıdaki mısralarda aşk, bir cellâda benzetilmiştir. Ancak buradaki anlam yine ölümle dirilişe nail olmaktır. Bu mısradaki ölümü çağrıştıran celladın dünyada insanı yok etmesinden korkulmamalıdır. Çünkü yok oluş ebedi varlığın simgesidir. İnsan dünyada yokken ezelde vardı. Dolayısıyla ölüm celladı onu yok etse bile ebedi hayatta onu var edecek biri vardır yani ezeli ve ebedi olan Allah vardır ve onu var edecektir.

Hep suç bende değil beni yakıp yıkan bir nazar vardır
O şarkıya özenip söylenecek mısralar vardır
Sakın kader deme kaderin üstünde bir kader vardır
Ne yapsalar boş göklerden gelen bir karar vardır
Gün batsa ne olur geceyi onaran bir mimar vardır
Yanmışsam külümden yapılan bir hisar vardır
Yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır
Sırların sırrına ermek için sende anahtar vardır
Göğsünde sürgününü geri çağırın bir damar vardır
Senden ümit kesmem kalbinde merhamet adlı bir çınar vardır
Sevgili
En sevgili
Ey sevgili²³⁵

Sezai Karakoç'un birçok şiiri metafiziğin dışavurumu olan tasavvufa bağlı imgelerle şekillenmiş bir metafizik duyuş ve düşünüşten fişkırrır.

4.2. Ruh

Ruh, maddi varlığı bulunmayan, parçalara ayrılmayan bir varlıktır ki, insan vücudunun hayatı ve faaliyeti ona bağlıdır. Yani insanın manevi hayatının faaliyeti ona bağlıdır.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette tekrarlanan ruh kavramı, hayat kaynağı olan bir varlık olarak belirtilmiştir. Ancak bu hayat kaynağı sadece insanlarla sınırlı değildir. Belki insan olmayan diğer mahluklarda ya da varlıkların buldukları mevkiye göre ruh sahibi olduklarını anlamak mümkündür. Örneğin "(Allah) kendi emri gereği 'Benden başka ilah olmadığına dair (kullarımı) uyarın ve bana karşı *muttakî* (duyarlı) olun!' diye melekleri kullarından dilediği (layık olan) kimseye *rûh* (vahiy) ile gönderir."²³⁶ Bu ayette kullarından dilediğine ruh

²³⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 433.

²³⁵ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 433-434.

²³⁶ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Nahl, 16/2.

vasıtasıyla melek gönderilmesinden anlaşılıyor ki ruh insanlara ve insan dışı varlıklara inmektedir. Bir başka örnek ise “(Kendisini görmemeleri için) onların aşağı tarafından bir perde çekmişti. Biz ona düzgün bir insan şeklinde görünen *rûhumuzu* (Cebrail’i) göndermiştik.”²³⁷ Bu ayette de ruh Allah’ın emriyle Meryem’e iner ve Hz. İsa’nın varlık kaynağı olur. Bu iki ayet ve diğer ayetler, ruhun insanda ve insan dışındaki bazı canlılarda farklı anlamlarla varlığına açıkça işaret etmektedir. Ancak ruhun sadece insan ruhu olduğunu açıkça belirten ayetler de bulunmaktadır. Örneğin, “Sana *ruhtan* soruyorlar. De ki: ‘*Rûh*, Rabbimin emrindendir.’ (Bu konuda) size ancak az bir bilgi verilmiştir.”²³⁸

Yukarıdaki ayetlerden anlaşılacağı gibi ruhun kaynağı Yüce Allah’tır. Yani Allah’ın emrinden kaynaklandığı ve güneşin ışığı gibi sonsuza kadar parladığı anlaşılmaktadır. Eğer Allah’ın emri olmasaydı ve tabiat âlemi ve ötesinde hiçbir emir gelmeseydi, hiçbir ışık dokunmasaydı o zaman hiçbir mahluk da mevcut olamazdı.

Anlaşılacağı üzere “ruh” terimi, canlının iradi olarak hissedebildiği ve hareket edebildiği hayatın kökeni anlamına gelirken, bu ayetlerdeki “ruh”un anlamı tüm insanların vücudunda bulunan kaynağı Allah’tan olan nurani bir varlıktır ki insanın Allah ile bağ kurmasına vesile olmaktadır.

Tüm varlıkların Allah’ın emriyle Allah tarafından yaratılmış olduğu, Allah’a bağımlı olduğu ve O’nun “ol” emriyle yaratılmış olduğu şu ayetten de anlaşılabilir “Bir şey(in olmasını) istediği zaman O’nun durumu o şeye sadece ‘Ol!’ demektir; o da hemen olmaya başlar.”²³⁹

Allah (c.c) bazı ayetlerinde, insandaki ruh ve ruhun kendisine ait olduğunu, yani insana yalnızca kendi tarafından verildiğini buyurmaktadır. Örneğin Adem’in yaratılışıyla ilgili şu ayetler dikkat çekmektedir: “Ona düzgün şekil verip kendisine *rûhumdan* üflediğim zaman onun için (bana) secde edin!”²⁴⁰ “Sonra onu şekillendirmiş, ona *rûhundan* üflemiştir. Sizin için işitme (duyusu), gözler ve kalpler yaratmıştır. Ne kadar da azınız şükrediyor!”²⁴¹

²³⁷ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Meryem, 19/17.

²³⁸ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, İsrâ, 17/85.

²³⁹ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Yasin, 36/82.

²⁴⁰ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Hicr, 15/29.

²⁴¹ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Secde, 32/9.

Bu iki ayette ruhun insana ait olduğu bildirilirken “ruhundan” kelimesi ile zikredilmektedir ki bu, insanın ruhi varlığının Allah’tan olduğu anlamına gelmektedir. Aynı zamanda ruhun insana gelmesi ile insana basiret gözü ve idrakin gelişimine işaret etmektedir. “Melekler, beraberlerinde *rûh* (Kur’an) ile, Rablerinin izniyle her iş için inerler.”²⁴² Bu ayetten de anlaşılacağı gibi, yukarıdaki değer ayetlerde geçen “ben” kelimesi, ruhun maddenin mahiyetinde ve şeklinde sebep olduğu anlamına gelmektedir ki (Yasin 82) bu, işaret edildiği gibi, Allah her şeye “ol” emri verince o şey olmaya başlar. Meallerden de anlaşıldığı gibi yaratılış dünyasında Kur’an ayetleri incelendiğinde genel olarak iki olgu dikkat çekmektedir: Biri, sebepler ve vasıtalar zincirinin yolunda yer alan, zaman ve mekânı tekabül eden “yaratılış” olgusudur ki kademeli olarak ilerlemektedir. Bir diğeri ise varlıkların Allah ile olan ilişkisini gösteren “emir” olgusudur. Bu olguda kademeli bir aşama yoktur ve sadece Allah’ın dilemesiyle bir anda ortaya çıkar ve içinde hiçbir maddi araç ve vasıta yoktur. Bu da ruhun ait olduğu dünyası yani maddi olmayan varlıkların dünyasıdır.

Ayetlerin meallerinden anlaşıldığına göre, hem maddi ve somut olaylar yani “yaratılış dünyası”, hem de maddi olmayan soyut olaylar yani “emir ve yaratma” Allah katındandır. Nitekim Allah şöyle buyuruyor: “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde (dönemde) yaratan, sonra da *arşa istiva* eden, geceyi durmadan kendisini takip eden gündüze bürüyüp örten, emrine boyun eğdirilmiş olarak Güneş’i, Ay’ı ve yıldızları da (yaratan) Allah’tır. Dikkat edin! Yaratmak da emretmek de yalnızca O’na aittir. Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir!”²⁴³

Allah, Al-i İmran suresinin 59. ayetinde başta olmak üzere başka ayetlerde de bu manayı şöyle bir şekilde zikretmektedir ki önce Adem’in yaratılışından söz etmekte, sonra onun yaratılış sebeplerinden biri olan toprakla bağlantısından, daha sonra “olmak” anlamına gelen ifadesiyle hiçbir şeye bağlantısı olmayan varlığından söz eder. Dolayısıyla insanın yaratılış vasfı yavaş yavaş gelmişken, ruhu Allah’ın emriyle var olmuştur. Yukarıdaki ayetler ve açıklamalardan hareketle, ruh maddi olmayan, varlığı Allah’a bağlı ama Allah’tan bağımsız bir varlık olduğu anlaşılmaktadır.

²⁴² Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Kadir, 97/4.

²⁴³ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, A’râf, 7/54.

Melekler arasında Rûhu'l-emîn, Rûhu'l-kuds, er-Rûh ve Cebrail adıyla bilinen meleğin insan için özel bir önem ve işlevi vardır (Bakara, 2/89; Kadir, 97/4). Çünkü Allah ile insan arasında aracıdır. Zira o, hem varlığımızın ve benliğimizin (nefis) hem de bilgimizin nedenidir. Bu melek bilgimizin kaynağıdır. Zira o, vahiy meleğidir, Allah onun aracılığı ile insana bilgi verir. Benliğimizin nedenidir. Allah bedenimizi yaratınca (tesviye) rûh vasıtasıyla bize benlik verir. Biz nefis sahibi, bilinçli bir varlık oluruz.²⁴⁴

Aynı zamanda Ali Durusoy, çağımızda “ruh”un insanın maddi varlığının canlılık kaynağı olduğu düşüncesinin de yanlış olduğunu söylemektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Rûh” bir melek adıdır, insanın “ben”i anlamındaki “nefis” yerine yaygın ve yanlış olarak kullanılan “rûh” anlamında değildir. Daha önce de söylediğimiz gibi “Rûh”un tam karşısında yer alan ve daima insana yanlış bilgiler (vesvese) ilham ederek onu yanlışla ve yanılmaya sürükleyen, yanlış kararlar vermesini sağlayan, en önemli özelliği büyükleme (tekebbür-istikbar) yani haddini bilmeme olan İblis veya nam-ı diğer Şeytan yer alır. Şeytan ve İblis’e, bir de hevâsına uymak insanı yanlışla sürükler, onu hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutsuz kılar (Bakara, 2/120, 145; Furkân, 25/43).²⁴⁵

Alıntıdan hareketle “ruh”un insanın canlılık kaynağı olmadığı kanısına şu açıdan varılabilir. “Ruh”un düşmanı şeytandır ve şeytan insanın canının peşinde değil belki insanlığının yok edebilmesi çabasıdadır. Dolayısıyla insan, ruhi mücadelesinde her an bir ölüm gerçekleştirmektedir. Çünkü biliyoruz, hak yolunda olan bir insan her an tekamül içindedir. Tekamül demek; ruhun bir önceki anından ölüp bir sonraki anına dirilmesi demektir. Bu açıklamadan hareketle insanın üç türlü ölümü vardır diyebiliriz. Birincisi, insan normal yaşamda hayat ve yaşam olayları döngüsünde tekamülünü gerçekleştirebilmek için ruhunda yaşanan hâllerden her an ölüp dirilmesi demektir. Bu tür ölüm sufilerin (ölmeden önce ölmek) deyimlerine de denk gelmektedir. Çünkü insan tekamülü gereği hakikatine dirilmesi demek dünya oyununa aldanmayıp daha varken (hayattayken) yok olan hayatı tercih etmesidir. İkinci tür ölüm ise şeytanın oyununa kanıp insaniyetinin ölmesidir. Üçüncü ölüm ise maddi ölümdür. Dolayısıyla insanın canlılığı üçüncü ölümüyle sona erer. Maddi ölüm sonucu, ruhun da bedenle olan bağı kıyamet gününe kadar kesilecektir. Fakat yine de ruh yok olmaz, belki bir sonraki an olan ahiretin berzah âleminde yaşamını sürdürmeye devam eder. Kur’ân-ı Kerim ayetlerinden bildiğimiz kadarıyla, kıyamet günü berzah âleminde bulunan ruhlar Kıyamet günü için tekrar bedenlenecektir.

²⁴⁴Ali Durusoy, “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 4, C. 4, S. 1, Bahar 2018 s. 15.

²⁴⁵ Ali Durusoy, “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, s. 15.

4.2.1. Necip Fazıl'da Ruh

Necip Fazıl *Çile* kitabının ön sözünde şiirle ilgili gayesini şöyle anlatmaktadır: “Ben şiiri, her türlü hasis gayenin üstünde, doğrudan doğruya kendi zât gayesine - sanat için sanat- fakat kendi zât gayesinin sırrıyla da Allah’a ve Allah davasının topluluğuna -cemiyet için sanat- bağlı kabul etmişim.”²⁴⁶

Necip Fazıl’ın Allah’ın varlığını anlamlandırabilmek, eşyanın arkasındaki manaya ve hakikate ulaşmak için bir yol alınması gerekli olduğu düşüncesini “Ruh” şiirinden anlamak mümkündür. Bu şiirde şair, insanın iç dünyasına yapılan bir yolculuğu ele almaktadır. İnsanın varlık üzerine düşünmesini sağlayan bu yolculuk, yaşamı, hayatı ve ölümü anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Necip Fazıl’ın çoğu şiirinde ölüm düşüncesi, varlık ve onun zıddı olan yokluk şiirin konu ve temasını oluşturmaktadır. Ölüm ona göre de Sezai Karakoç’ta olduğu gibi bir diriliştir. Bu şiir hakikati ve gerçeği insana idrak ettirmesi açısından çok önemli bir basamaktır. Metafizik anlayışlı bu şiirde duygu ve düşüncenin içine gizlenmiş hakikat aranmaktadır. Şiirde ruhun dünyaya gelişi ve ahirete uyanışı ve ruhun kendini fark etmesi üzerine düşünülmüştür.

Ya bin yıl, ya bin asır sonra o gün gelecek.
Koklarken küllerimi mezarımda bir böcek
O kadar yanacak ki, bir yüksüklük toprağım,
Yerden bir damar gibi kopup fışkıracacağım!²⁴⁷

Necip Fazıl’ın şiirlerinde ruhun dirilişine vesile olan, ölüm teması sıklıkla yer almaktadır. Gençlik yıllarında yazılan şiirlerinde korku ve ürperti hakim olmuşken ileri yaşlarında tasavvufi düşüncenin etkisinde yazılan şiirlerinde ise ölüm, yüce sevgiliye kavuşmak için en değerli kapılardan biri olarak görülmektedir.

Yukarıdaki şiirden de anlaşıldığı gibi Necip Fazıl için ölüm, yaşamın en önemli ve kaçınılmaz bir gerçeğidir. Bu gerçekten hareketle hakiki gerçekliğe bir pencere açılır. “Ruh” şiirinde de Necip Fazıl beden ve ruhu birbirinden ayırarak gerçekleşmiş olan o dirilişi uzaktan seyretmektedir. Bu şiirde Necip Fazıl bedeninden çıkıp kendisine ruhu gözüyle bakmaktadır.

²⁴⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 16.

²⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 127.

Şiirin ilk biriminde insanoğlunu ölümden sonraki dirilişe hazırlamaktadır. Yani kabirde bedenın yok oluşuyla ahirette özün dirilişine işaret etmektedir. Başka bir ifade ile yokluktan varlığa geçişi anlatmaktadır. İkinci birimde, ölümden sonraki diriliş üzerine daha derinlemesine tefekkür etmektedir. Şair, maddeye karşı hassasiyet göstererek maddenin geçiciliğini hatırlatmaktadır. Yani beden denilen bu madde misafir olan “Ruh” için tek kullanışlı bir konaktır ki dünyaya yolculuğa çıkan ruh, bir müddet orada konaklamıştır. Bu benzetmeden hareketle, ölüm sonrası bu yolculuğun devam edeceği anlaşılmaktadır.

4.3. Can ya da Cin

Dördüncü yüzyılın bilge şairlerinden Ebu Şakur Belhi, ruh ve can sözünü aynı hakikatin iki ismi olarak değerlendirmiş; bedende bulunan hakikate can, bedeni terk ettiğinde buna ruh demiştir. Fakat Fahrüddin Esad Gorgani, ruh ve can arasındaki ilişkiyi, can ve beden arasındaki ilişki olarak ortaya koymuştur. Şemseddin Ebrahim Abarquhohi, 8. yüzyılın mistik şairi, canı latif bir cisim, ruhu ise latif bir güç olarak görüyordu. İran’ın Nimrozi vilayetindeki bazı yazar, şair ve araştırmacıların yorumuna göre can kelimesini hayat olarak ve ruhu ise 4. yüzyıldan sonra büyük Horasan halkı ve şarkıcıları tarafından ölümsüz hayat anlamında kullanmışlardır.

Canın kelime anlamı, varlığı yok olmayan ama fani olan bir gücü ifade eder. Ruh ise varlığı yok olmayan, ebedi olarak kabul edilir. Ancak "can" kelimesinin anlamsal genişlemesi, bu kelimeyi yavaş yavaş Arapça "ruh" ve "nefs" kelimelerinin ortak ve uygun bir eşdeğerine dönüştürmüştür. Can, ilk anlamıyla güce ve maddi gıdaya bağlıdır. Yemek ve içmek kişinin "canlanmasına", aç kalması ise "cansızlaşmasına" neden olur. Bu yaşam düzeni tüm hayvanlarda ortaktır, ancak bunu sonsuz kılmak isteyen yalnızca insandır.

Nefsin gelişimini sağlayan gıda fiziksel olmayan manevi gıdadır ki can cisminden bir şeydir. Nasıl ki fiziksel gıda bedenın büyümesine neden oluyorsa, manevi gıda da canın daha latif olmasını sağlar.

Fars tasavvufi literatüründe canın (yaşamı) gücü "koku" olarak değerlendirilmiştir. Canın bir yandan bedene hayat veren, onu hafif ve güzel kokulu yapan bir de kokusu vardır. Öte yandan canın kendisi de bir tür kokudur. Ki aynı zamanda başkalarının kokusunu duyar ve onun "hayat kokusundan" yararlanır. Bu

manevi bir kokudur ki arifler ruhani makamında onu tecrübe ederler. Ruhun kokusu fiziksel olmadığı için bu koku rüzgârla ruha getirilir. Onu getiren rüzgâr da cisimsizdir. Attar, manevi arayışta olan bir yolcu ile karşılaşır “can besleyen rüzgâr” “Yaşayan herkesin canı sendendir” diyerek Canan’ın (sevgilinin) kokusunu canına taşıması için ona yalvarır. Nasıl ki beden içindeki canı gizlemişse can da gayb âleminin sırrını gizlemektedir. Tıpkı canın bedende saklı olması gibi canın içinde de bir can gizlidir. Arayış yolunda olan, can içindeki canı bulmalıdır.²⁴⁸ Zaten kelime anlamı da “Bir şeyi örtmek, gizlemek” mânasındaki **cenn** kökünden türemiş bir isim olup ‘kendisini örten, duyulardan gizlenen varlık’ demektir.”²⁴⁹ "Cin" kelimesi aslında insan duyularından gizlenen bir şey anlamına gelmektedir. Nitekim Enâm suresinin 76. ayetinde “Gece(nin karanlığı) onu kaplayınca” buyrulurken gecenin siyah perdesinin onu örttüğüne işaret etmektedir. Ya da can kökünden gelen kelimelere bakıldığında hep bir gizleme, saklama anlamı ile karşılaşılır. Örneğin “mecnun” aklını kaybetmiş biri ya da aklı kapatılmış biri, “cenin” anne rahminde örtülü olan çocuk, “cennet” arazisi yeşilliklerle kaplı bir bahçe, “cenan” göğüste örtülü olan kalp, gibi hep bir gizlilik anlamı ifadesi vardır.

Kelime anlamının yanı sıra Kur’an-ı Kerim “canın” yaratılışı üzerine Hicr suresinde şöyle buyurmuştur: “Cini (İblis’i) de daha önce kavurucu ateşten yaratmıştık.”²⁵⁰ Bir rivayete göre “Hz. Âişe’den rivayet edilen bir hadiste Resûlullah cännin saf ateş alevinden yaratıldığını beyan etmiştir (Müslim, “Zühd”, 60).”²⁵¹

Dini kaynaklardan bilindiği üzere can, cinlerin atası ve bilinen şeytandır. Cinler canlı ve cisim sahibi varlıklardır. Cinlerin cisim sahibi olduklarını yaratılış ayetinde meleklerin sözünden anlamak mümkündür. Çünkü o ayette meleklerin,

²⁴⁸<https://fa.wikifeqh.ir/%D9%88%D8%A7%DA%98%D9%87%20%D8%AC%D8%A7%D9%86#fo%2021> Farsça’dan çevrilmiştir. (Erişim tarihi: 06.12.2023)

²⁴⁹<https://islamansiklopedisi.org.tr/can--cin#:~:text=Genellikle%20cinlerin%20atas%C4%B1%20veya%20cin%20t%C3%BCr%C3%BC%20anlam%C4%B1nda%20kullan%C4%B1lan%20bir%20terim.&text=Duyularla%20idrak%20edilemeyen%20ve%20insanlar,uyumakla%20y%C3%BCK%C3%BCml%C3%BC%20tutulan%20varl%C4%B1k%20t%C3%BCr%C3%BC> (Erişim tarihi: 06.12.2023)

²⁵⁰ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Hicr, 15/7.

²⁵¹<https://islamansiklopedisi.org.tr/can--cin#:~:text=Genellikle%20cinlerin%20atas%C4%B1%20veya%20cin%20t%C3%BCr%C3%BC%20anlam%C4%B1nda%20kullan%C4%B1lan%20bir%20terim.&text=Duyularla%20idrak%20edilemeyen%20ve%20insanlar,uyumakla%20y%C3%BCK%C3%BCml%C3%BC%20tutulan%20varl%C4%B1k%20t%C3%BCr%C3%BC> (Erişim tarihi: 06.12.2023)

cinlerin yeryüzünde kan dökmelerinden bahsetmektedir.²⁵² Bilindiği üzere kan bedene ya da cisme mahsus bir maddedir. Cinlerin atası olan Şeytan, Hz. Adem (a.s) yaratılmadan önce Allah'ın emrinde canlı varlıklardı. Fakat Şeytan'ın Allah'a isyan etmesiyle cinler isyancı (kafir) ve emre tabi kavimler olarak ikiye ayrılmışlardır.

Şeytan'ın, Hz. Adem'i kıskanmasının sebebi, Adem'in akli olması olsa gerektir. Adem'in fitratında akıl etme yeteneği vardır ki bu yetenek Allah'ın üflediği ruh sayesinde harekete geçer. Nitekim Allah, Adem'i yarattı, sonra ona ruhundan üfledi ve Adem her şeyi kavramaya başladı. Üflenlen bu ruh, insanı insan yapan akıl etme, idrak etme, anlama ve hissetme melekelerinin aktifleşmesinin kaynağıdır. Maddi canlılığının sebebi değildir. Çünkü eğer Allah'ın insana üflediği ruh maddi canlılığının kaynağı olsaydı o zaman insan yaratılırken cennette değil yerde olması gerekirdi. İnsanın maddi canlılığı yere indikten sonra verilmiştir. Nitekim birbirinize iki düşman olarak ininiz (Bakara 2/36-38) ayeti ve Hz. Muhammed (asm)'in "Benim şeytanım bana teslim oldu."²⁵³ hadisinden de anlaşılacağı gibi her insanın bir cini olduğu anlaşılmaktadır. Bu da cinin insanın canlılığı ile bir ilişkisi olduğuna işaret olabilir. Çünkü yeryüzünde insandan önce cinler vardı. Cennette olan insana yerdeki cinlerde verilmeyen ruh üflendi ve onlardan üstün olarak yere indirildi.

Ayetlerde belirtildiği gibi cinlerden hem şeytanın hem de Allah'ın emrinde olanı vardır. Şimdi eğer insan Allah'ın emirlerini yerine getirirse üflenmiş ruh sayesinde Allah ile bağ kurar ve oradan akli melekelerini aktif hâle getirir ve insan olma yolunu alır. Nitekim insan Allah'ın emirlerini yerine getirmezse üflenmiş ruhun yerine bu sefer onunla beraber olan ya da dünyaya indirilirken beraberinde olan cinni gücü aktifleşmiş olur. Ve o cini sayesinde ataları olan Şeytan ile bağ kurar ve insanın fitratına verilen melekeler aktive edilmediği için şeytanın yoluna doğru yol alır ki, bunun sonucunda insan cini ile cehenneme doğru yol almış olur.

"İnsana eşlik eden cinlerin dışında yeryüzünde insanla bağı olmayan cinler yok mudur?" sorusu ile de karşılaşılır. Bu soruya cevap elbette vardır. Onlar insanlardan önce yeryüzünde vardılar ve halen de varlardır. Çünkü insanın dünya yaşamı bitince ruhu Allah'a ve canı da geldiği kaynağa doğru yol alır. Ancak cinin ömrü insana nispeten uzun olduğu için bir müddet daha bedensiz şeklinde dünya yaşamını

²⁵² Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Bakara, 2/30.

²⁵³<https://sorularlailslamiyet.com/hadiste-allah-sizden-her-biri-icin-bir-cinni-arkadas-kilmistir-buyurulmaktadir-bu-hadisi-yorumlar> (Erişim tarihi: 07.01.2024)

sürdürebilir. Bu bedensiz cinler insandan fazla yaşadığı için geçmiş ve geleceğe doğru bilgi sahibi olabilmektedir. Nitekim bir insanın cini ile el birliği yapınca gelecek ve geçmiş ile ilgili bilgilerini o insanla paylaşır ki burada insanlar cinci hocalarının cinleri sayesinde gaybı bildikleri konusunda yanılırlar. O cinlerin içinde de iyi insanlardan ayrılan cinler, kötü insanlardan ayrılan cinler vardır. Ki daha sonra onlar insanların isteği ve izin verdiği takdirde insanlara musallat olabilirler. Yani insan kötü iş yapınca kötü cinler musallat olabilir ya da cinlerle irtibat kurmak isteyen insan kendi cini sayesinde onlarla irtibat kurar ve onların insanlarla yaşadıkları tecrübelerinden faydalanırlar. Bu tecrübe iyi de olabilir kötü de.

Can, cin ve insan arasındaki bir başka dikkat çeken nokta, insan canlı olduğu müddetçe bedeni sıcaktır. Ancak ölünce yani canı ayrılınca bedeni soğur. Çünkü cinler (can) dumansız ateşten yaratılmışlardır. Ne zaman ki yukarıdaki ayette söylenen beraberlik biterse yani ikisi ayrılırsa insan bedeni soğumaya başlar.

Canın dışında bir de insanın nefsi vardır ki aklını kullandıkça Allah'ın yardımıyla belirli mertebelere erişilebilir. Aynı zamanda insan bedeninde insanı hem eşref-i mahlûkat hem de Esfeles Safilin olmasına sebep yine nefsidir. Nefsin, insanın kendi iradesi ile ya canının isteğine doğru ya da ruhun isteğine doğru yol almasında büyük rolü vardır. Nefsin fitratı daha çok şeytani tarafa yatkın olduğu için insan, aklı sayesinde nefsini kendi emrine almalıdır. İnsanın iradesi de bu nefsin mertebesine göre geçerlidir. Nefis dördüncü mertebeye eriştiği zaman artık her şeyi Allah'ın iradesine bırakır ama dördüncü mertebeden aşağıda ise o zaman kendi iradesi ile isterse daha da aşağılara isterse daha da yukarılara yol almak için karar verir. Ancak vardığı menzilde irade artık elinde değildir. İnsan birinci nefis mertebesinde ise eğer artık şeytanın emrindedir. Dördüncü mertebeden yukarıda ise artık Allah'ın emrindedir. Aslında insan dördüncü mertebeden aşağıda da Allah'ın emrindedir. Fakat o mertebede cüzi iradesi ile aşağı veya yukarı mertebeyi seçebilmektedir. Ama Allah'a teslim olduktan sonra kendi cüzi iradesini de terk eder ve Allah'ın külli iradesine boyun eğer. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette geçtiği gibi Hud suresinde "Onlara haksızlık etmemiştik; fakat, onlar kendilerine yazık etmişlerdi. Rabbinin (azap) emri geldiğinde, Allah'ın peşi sıra yalvardıkları ilahları onlardan hiçbir (sıkıntıyı) giderememişti. (Putlar onların) kayıplarından başka bir şeyi artırmamıştı."²⁵⁴ geçmektedir. Yani kendine ya da nefsine zulmedenlerin zalim

²⁵⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Hud, 11/101.

oldukları anlamında anlaşılabilir. Dolayısıyla insan, aklını kullanarak nefesine zulüm etmeden önce onu Allah yolunda ilerletmesi gerekir. Bu da Allah'ın yasak ve emirlerini yerine getirmekle gerçekleşir. İnsan, ne zaman ki kâinatı seyir ve tefekkür eder, aklını kullanmaya niyet eder ve yaptığı bu amelleri Allah'ın emrettiği yol ve yöntem üzerinden devam ettiğinde Allah yolunda ilerlemiş olacaktır. Çünkü Allah (c.c.) insana tüm insani ve şeytani melekeler vermiştir. Ancak daha aktif olamayan şekli ile her an yanındadır. Yapması gereken ruhunu zikir ve ibadetler ile uyandırmak (insani melekelerini aktif hâle getirmek) ve uyanan ruhu sayesinde Allah'ın ilminden ilham alarak ona göre dünya ve ahiret hayatını, canı ve nefsi üzerinden inşa etmeye çalışmaktır. Burada cin ile insan arasındaki bağı Cahit Koytak'ın aşağıdaki şiirinde görmek mümkündür. Ancak şairin şiirine yorum getirmeden önce bu şiiri şu açıdan bakarak yorumlayabiliriz. Nasıl ki cümle mahlukat bir daire döngüsü içinde birbirine hizmet ederek aralarında bir bağ oluşup da her birinin ayrı bir varlık sahası olduğuna inanıyorsak cinlerin de bu daire içinde kendine özgü bir görevi olduğunu unutmamalıdır.

Her şey birbirine karışır düşte,
Buna şaşılmaz, her şey...
Dün bugüne, dünya ahirete,
Sevgi nefrete, taş ipeğe,
Ve buz da ateşe.

İnsan bir yanıla meleğe,
Bir yanıla da şeytana karışır
Hayat denen trajedide.
Ama neye karışırsa karışsın,
Ölüm elinde kalır yine de.²⁵⁵

Bu şiirde dünya hayatı metafizik hayata göre bir rüyaya benzetilmektedir. Nasıl ki rüyada her şey birbirine girmiş gibi ve birçok olayın aynı anda gerçekleştiğine şahit olunuyorsa, dünya hayatı olayları da bu rüyadaki olaylar üzerinden anlatılmaktadır. Burada sadece eşya, olay, mekan ve zaman birbirine karışmış değil belki insan ile diğer varlıkların da birbirlerine karıştığına işaret etmektedir.

Dinle bak şimdi, türkümüzü,
A ruhum, a kuzum, a beyaz fare
Ve sen, güzel sözlerin cini, dinle ve söyle,
Bunca laf üstüne iyi gider mi dersin?
Çığırın olur mu bizden sonra da;
Oldu diyelim, dinleyen bulunur mu onu,
Yıkıp kervanın yol kıyısına?²⁵⁶

²⁵⁵ Cahit Koytak, *Ölüme Çare*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 73.

Şair bu mısralarında, dünyayı güzel gösterip insanı dünya ile aldatan insanın, cinni tarafını besleyen şeytana hitap ederek şunu soruyor. “Her ne kadar güzel laflarla (fısıltılarla) aldatsan sonu ne olacak? Dünya hayatı bitince senin (şeytana hitap) bu laflarını dinleyen kalır mı? Sonunda sen de öleceksin.” Aynı zamanda bu mısralarda Allah (c.c.), meleklerine; “İnsana secde edin” emrinden hareketle, meleklerin Hz. Adem’e secdesiyle cümle meleklerin birlikte bu ameli gerçekleştirdiği anlaşıldığı gibi, sembolik olarak bütün yaratılmışların da bir armoni içinde (işbirliği ile) dünya hayatında insana hizmet ediyor, ancak ölüm anında her biri ayrı bir mahluk olarak kendi ölümünü yaşayacaktır konusuna da işaret edilmektedir.

Cinlerle ilgili Necip Fazıl’ın aşağıdaki şiiri de dikkate değerdir:

Ne derlerse desinler,
Yakın dostlarım cinler...
Havanın ve alevin
Kemiksiz çocukları;
Yüzbir odalı evin
Haşmetli konukları,
Rüzgârdan topukları,
Yakın doslarım cinler...

Kum gibi kalabalık,
Bin şekil ve bin kılık;
Suda bir gümüş balık,
Postacı güvercinler,
Zümrüt yüklü hecinler,
Yakın dostlarım cinler...²⁵⁷

Şair bu şiirinde insanların cinler hakkındaki algılarının tamamen tersini dile getirmektedir. Yani cinlerin her an insanların etrafında bulunduklarına işaret etmiş olsa da cini, “dost” kelimesi üzerinde anlatması “cinlerin” insan nefsinde yerleştiğine işaret etmektedir. Bu da şu mısradan (Havanın ve alevin, Kemiksiz çocukları;) anlaşılır. Yani insanın yaratımında bulunan dört unsurdan iki tanesi hava ile ateştir. Cinler de ateşten yaratıldı. İnsanın da fitratında “ateşi” bulunduğu için şeytanın (cinlerin atası) unsurunu taşıdığı için şeytanlaşma (istidatı) kabiliyetine de sahiptir. Dolayısıyla negatif açıdan insana en yakın mahluk şeytandır ki insanın şeytanlaşma kabiliyeti üzerinden insana musallat olabiliyor. Ancak nefsine hakim olduğu müddetçe onlar insana bir zarar veremezler. Ne zaman nefis şeytanının emrine geçerse o vakit insan kendi kendine zarar vermeye başlar. Şair de yukarıdaki şiirinde

²⁵⁶ Cahit Koytak, *Ölüme Çare*, s. 79.

²⁵⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 215.

kendisine en yakın olan nefsinden bahsetmektedir. Cinlerin maddi varlığı bulunmadığı için şeytandan aldığı ilhamla insanı kendi nefsi sayesinde bin bir şekil ve surete büründürür. Yani insanı, her türlü hayvani sıfatı tezahür etmesine teşvik eder.

Nefis ve cin ilişkisini Necip Fazıl'ın “Bu Yağmur” şiirinde de görmek mümkündür.

Bu yağmur, bu yağmur, bu kıldan ince,
Nefesten yumuşak yağan bu yağmur.
Bu yağmur, bu yağmur, bir gün dinince,
Aynalar yüzümü tanımaz olur.

Bu yağmur, kanımı boğan bir iplik,
Tenimde acısız yatan bir bıçak.
Bu yağmur, yerde taş ve bende kemik,
Dayandıkça çişil çişil yağacak.

Bu yağmur, delilik vehminden üstün,
Karanlık, kovulmaz düşüncelerden.
Cinlerin beynimde yaptığı düğün,
Sulardan, seslerden ve gecelerden...²⁵⁸

Necip Fazıl bu şiirinde, hayatında kendine en yakın dostu bilen nefsinin yaşadığı gerçek ve sancılı değişimden çektiği ıstırapı anlatmaktadır. Bu şiirde “Yağmur” kelimesi şeytanı ilham olarak da anlaşılabilir. Çünkü çirkinlikleri güzel göstermek şeytanın fitratında vardır. Dolayısıyla “Yağmur” kelimesinin yumuşak, ince, iplik, acısız yatan bıçak ve çişil çişil yağması demek; bir kimsenin farkında olmadan bir yerden yavaş yavaş zarar görmesi demektir. Yani zarar o kadar güzel ve faydalı gösterilmektedir ki aldanan kimse anlamaz bile. Şair de bu zararlı fikir ve ilhamları yukarıdaki şiirin son mısrasında nefsinin cini ya da karanlık varlıkların esiri olduğuna işaret etmektedir. Bu cinni ya da şeytanı varlıkların insanlara ineceği konusunu Mehmet Akif'in Gölgele şiiri şu “Artık bize nâr inmeyecek, nûr inecektir” mısrasında “nar” kelimesi ile işaret edilmektedir.

Beş yüz sene bekler mi? Nasıl bekleyeceksin?
Rûhun de asırlarca bu hüsrânı mı çeksin?
Karşımda duran dehşeti -gûya- edip îmâ,
“Hüsrân” deyiverdim, hani, birdenbire, amma,
Mahşer gibi âfâkımı sarmış zulümâtın,
Teşrihine kâmûsu yetişmez kelimâtın!
Kaç yüz senedir bekliyoruz, doğmadı ferdâ;
Artık yetişir çektiğimiz leyle-i yeldâ.
Bir nefha-i rahmet de mi esmez? diye, sînem,
Yandıkça, semâdan boşanıp durdu cehennem!

²⁵⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 305.

Lâkin, bu alev selleri artık dinecektir;
Artık bize nâr inmeyecek, nûr inecektir.

Ey, tek karagün dostu, bu hicranzede yurdun!
Sen milletin âlâmını dünyaya duyurdun,
En korkulu günlerde o müdhiş kaleminle...*
Takdîs ederiz nâmını... Lâkin dinle:
Azmin, emelin heykel-i zî-rûhu iken, dün,
Bilmem ki, bugün, ye'se nasıl oldu da, düştün?
Çoktan beridir bekledi... Bekler... diye, millet,
A'sâra mı sürsün bu sefâlet, bu mezellet?
İslâm ilinin sâde esâret mi nasîbi?
Sen, yoksa, unuttun mu o mâzî-yi mehîbi?
Etrafa bakıp sarsılacak yerde ümidin,
Vicdanını, îmânını bir dinlemeliydin.
Garb'ın ebedî gayzı ederken seni me'yûs,
"İslâma göz açtırmayacak, dersen, o kâbûs"
Mâdâm ki Hakk'ın bize va'dettiği haktır,
Şark'ın ezeli fecri yakındır, doğacaktır.

Hiç bunca şehidin yatarak gövdesi yerde,
Derya gibi kan sine-i hilkatte tüter de,
Yakmaz bu tûfan, bu duman, gitgide Arş'ı?
Hissiz mi kalır lücce-i rahmet buna karşı?
İsyan bize râci'se de, bir böyle temâşâ,
Sığmaz sanırım, adl-i İlâhîsine, hâşâ!

İslâm'ı evet tefrikalar kastı kavurdu:
Kardeş, bilerek, bilmeyerek kardeşi vurdu.
Can gitti, vatan gitti, bıçak dîne dayandı;
Lâkin, o zaman silkinerek birden uyandı.
Bir gör ki: Bugün can da onun, kan da onundur;
Dünya da onun, din de onun, şan da onundur.
Bin parça olan vahdeti bağlarken uhuvvet
Görsen, ezeli râbîta bir buldu ki kuvvet:
Saldırısı da kırk Ehl-i Salîb ordusu, kol kol,
Dört yüz bu kadar milyon esîr olmaz, emîn ol.²⁵⁹

Şiirin geneli derin bir metafizik ve değerlerin tartışıldığı bir eserdir. Şiirde; bekleyiş, umut ve mücadele temaları işlenirken, metafizik bir boyuta geçiş yapılarak insanın ruhsal derinliklerine de dokunulmuştur.

Şair, "Rûhum benim oldukça bu îmanla berâber Üç yüz sene, dört yüz sene, beş yüz sene bekler." dizeleriyle, insanın ruhuyla beraber inancıyla birlikte uzun süreler boyunca bekleyişini ifade eder. Bu bekleyiş, insanın metafizik dünyasına dair bir derinlik sunar; şair, ruhunun ve inancının zamanı aşarak sonsuzluğa uzandığını ima eder. Ancak, bekleyişin içindeki hüsrân ve umutsuzluğa da dikkat çekilir. "Karşımda duran dehşet-i -gûyâ- edip îmâ" dizeleri, şairin karşısında duran hüsrânı ve umutsuzluğu metaforik bir şekilde betimler. Bu, insanın içsel çatışmalarını ve zorluklarını ifade ederken, metafizik bir boyuta taşımaktadır.

²⁵⁹ Mehmet Akif Ersoy, Safahat, s. 417- 418.

Şair, dini çatışmaların neden olduğu acıları da dile getirir. Ancak, umutsuzluğa kapılmadan önce yeniden bir uyanış çağrısı yapar. "Lâkin, o zaman silkinerek birden uyandı." dizelerinde, umudun ve direnişin yeniden yeşermesi vurgulanmaktadır. Ayrıca, şair, "Bin parça olan vahdeti bağlarken uhuvvet, Görsen, ezeli rabita bir buldu ki kuvvet:" dizelerinde, birlik ve beraberlik ruhunu vurgular. İnsanlığın birbirine olan bağlılığının gücüne işaret eder. Bu yönüyle insanın metafizik boyutunu vurgularken birlik ve dayanışmanın önemini vurgulamaktadır. Ancak şiirin şu mısraları:

Artık yetişir çektiğimiz leyle-i yelda
Bir nefha-i rahmet de mi esmez? diye, sinem;
Yandıkça, semadan boşanıp durdu cehennem!
Lakin, bu alev selleri artık dinecektir;
Artık bize nar inmeyecek, nur inecektir

Beklenen kurtuluş ve aydınlanmanın zamanının geldiğini ima eder. "Leyle-i Yeldâ" burada, kurtuluşun ve aydınlığı temsil edecek biçimde kullanılmışken aynı zamanda insanın içsel yolculuğunda ruhsal uyanışının ve kurtuluşunun da gerçekleşeceği inancını yansıtmaktadır. Bu içsel çatışma yani şeytani ilhamlar (ki "semade cehennem alevi" metaforuyla anlatılmaktadır.) bitmedikçe Allah'ın nurundan gelen ilhamın insana inmeyeceğine de işaret etmektedir. Ancak Allah'ın nur (ilahi ilham) rahametinin artık kendisine ineceğinin de farkındadır. Yani şiirin şu "Artık bize nar inmeyecek, nur inecektir" mısrası şeytanların cinler vasıtasıyla insanlara ineceğine işaret ederken şairin kendi kalbindeki artık İlahi nur indiği için endişe ve umutsuzluk, aynı zamanda bir umut ışığıyla da karşılanmaktadır.

Aynı zamanda "Yandıkça, semâdan boşanıp durdu cehennem!" dizelerinde, şairin içsel savaşı ve dış dünyadaki zorluklar arasındaki paralellik vurgulanır. Cehennem semadan boşalması, içsel ve dışsal zorlukların artışını ifade eder. Ancak, bu çatışmanın sonunda bir dönüşümün gerçekleşeceği ima edilir. Bu dönüşüm yine insanın nefsanî çatışması sonucu ruhunun kazanmasına da işaretir. Bu dönüşümü yine şu "Lâkin, bu alev selleri artık dinecektir; Artık bize nâr inmeyecek, nûr inecektir." Dizelerinden anlamak mümkündür. Umut ve dönüşüm teması bu mısra da güçlenmektedir. Alevlerin sönmesi ve nura dönüşmesi, zorlukların sona ereceği ve aydınlığın gelmekte olduğu inancını da yansıtır. Bu, insanın içsel yolculuğunda şeytani ilhamlar sayesinde yaşadığı zorlukların sonunda İlahi ilhamlar sayesinde aydınlığa ulaşacağına dair bir umudu da ifade etmektedir. Bu satırlar,

şairin metafizik ve mistik bir perspektifle insanın içsel mücadelesini ve umudunu anlatmaktadır.

4.4. Ölüm

Ölüm konusu hayatın başından sonuna kadar insanların gündeminde olmuştur. Dolayısıyla ölümü de hayatın bir parçası bilmek en doğrusudur. Birçok dinî, felsefî anlayışlar ölüm üzerine değerlendirmeler yapmışlardır. Her biri kendince ölüme bir anlam yüklemiş ama hiçbiri bu sırrı tam olarak çözememiştir. Başka bir ifade ile tarih boyunca insanoğlu, yeri ve göğü kurcalamış, merak etmiş ve araştırmıştır. Belki birçok şeyi keşfetmiş ve öğrenmiştir. Ancak içine girmekten kurtulamadığı mezarın sırrını hâlen çözememiş ve belki de çözemeyecektir. Çünkü doğum, ölüm, ruh, can, ahiret, cennet ve cehennem gibi kavram ve konuların sırrı sadece Allah'ın ilmindedir. Çok azını insanlar anlamış ya da anlama yollarını aramaktadır. Bu konuda insanların muzdarip olduğu nokta da bu bilinmezliktir. Dolayısıyla kimi toplum ve medeniyetlerde, felsefî bir anlayış olarak; ölüm bir bitiş ve yok oluş olarak algılanırken, tek tanrılı dinlerin akidelerine göre de ebedî âleme uyanış ya da yeniden doğuş için bir hakikat kapısıdır.

Ölüme daha çok olumlu tarafından bakan yazar ve şairler inançları gereği sorumluluklarını yerine getiren şahsiyetlerdir. Çünkü onlar ölümden korkmazlar. Bu şahsiyetler için ölüm sonsuzluğa açılan tek kapıdır. Dolayısıyla mümin kimse yaşamı ve yaşamın bir parçası olan ölümün büyük bir nimet olduğunun farkında olduğu için bu iki büyük nimete karşı sorumluluklarını yerine getirmeye çalışırlar. Yani dünyayı yok sayıp ölümü temenni etmezken, hiçbir zaman ölümü de dünyasından uzak tutmazlar. Yani “Her şey fanidir ve her nefis, ölümü tadacaktır” buyruğundan hareketle yaşar ve ölümden de hiçbir zaman korkmaz, aksine onu yepyeni ve taze bir başlangıç olarak algırlar. Çünkü İslamiyet'te ölüm bir yok oluş değil ebedi olana kavuşmaktır.

Türk edebiyatında da ölüm kavramı İslamiyet öncesinden bugüne edebî ürünlerle günümüze kadar intikal etmiştir. Ölen kişilere yazılan ağıtlar, ölenin iyi yanlarını anlatan sagular bunun örneğidir. Nitekim bu şekilde ölüm teması İslâm sonrası da Türk edebiyatında varlığını devam ettirmiştir. Örneğin, ölüm konusu

mersiyelerle Divân edebiyatında, ağıtlarla da Halk edebiyatında önemli bir yere sahiptir.

Tanzimat sonrası edebiyatında ise Fransız edebiyatının etkisiyle klasisizme karşı romantizm edebiyatta ve sanatta önem kazanmıştır. Bu da ferdilik ya da bireyselliği beraberinde getirir. Yani sanatkârı duyuş ve düşünüşünde de serbest bırakır. Bunun sonucu olarak da insanın dünya ve ahiretinin bir parçası olan, ölüm ve ötesi hakkındaki duruşu değişecektir. Nitekim bu dönem ve sonrasında bazı dini ve geleneksel sanatçılar felsefî bir mahiyet kazanan varlık-yokluk, ruh ve Allah fikrini, din çerçevesinde kaleme alınmıştır. Tanzimat sonrası ve Cumhuriyet'in başlamasıyla toplumun yaşadığı buhran, sosyal çatışma ve kırılmaların Türk şiirinde yansımaları bariz biçimde görülür. Yaşanılan krizlerin en önemlilerinden biri ise inanç ve Allah tasavvurudur. Cumhuriyet dönemi şairlerinden bu tasavvura ilişkin iç dünyasında yaşadığı çatışmanın izlerini Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek, Cahit Zarifoğlu gibi şairlerde görmek mümkündür.

4.4.1. Necip Fazıl Kısakürek ve Ölüm

Necip Fazıl *İdeolocya Örgüsü*'nde metafizikle ilgili düşüncelerini şöyle açıklamaktadır:

Ruhçuluk, eşya ve hadiseleri, kendi içlerinden çıkan kuru müşahede ve kuru tecrübe, kuru akıl ve kuru bilgi kanunları üstünde, madde gözüyle görülemez ve ölçülemez müessirlere bağlamak anlayışıdır. / Ruhçu odur ki beş hasse kadrosu içindeki ham ve kaba madde âlemini, o kadronun dışında ve üstünde, gıyabında ve maverasında, üstün bir sebep kutbuna iliştirerek mânalandırır. ²⁶⁰

Necip Fazıl'ın metafizik ile ilgili düşüncesini “Ölünün Odasında” adlı şiirinde, bir ölünün odası ve ölüden hareketle anlatarak eşyanın ötesine işaret ettiğini görmek mümkündür.

Bir oda, yerde bir mum, perdeler indirilmiş
Yerde çıplak gömlek, korkusundan dirilmiş
Sütbeyaz duvarlarda çivilerin gölgesi;
Artık ne bir çıtırtı, ne de bir ayak sesi...²⁶¹

Şiirde odadan kasıt insan kalbidir. İslamiyet'e göre bu kalp temiz olduğu müddetçe Allah'ın evidir. Şair de insandaki kalbin içinde Allah'ın nurunun

²⁶⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, 21. bs., İstanbul 2015 s. 389.

²⁶¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 125.

bulunduğunu ancak kalp gözü perdelenmiş biri olduğunu dolaylı bir şekilde anlatmaktadır. Ne zaman ki insanın tabii ölümü (dünya ölümü) gerçekleşirse çıplak gömlek misali beden ruhsuz bir şekilde yere düşer. Fakat içindeki nurun o an gerçekleşen ölümün korkusundan yeniden dirildiğine işaret etmektedir. Başka bir ifade ile gömleğin çıplak olması, beden sahibi olan ruhun artık bedeninde olmaması, korkmuş olması da odadaki ölüm anı ve ölü ile ilgilidir. “Sütbeyaz duvarlarda çivilerin gölgesi” mısrasında ise ölüm meleği gölgesinin sessiz sedasız bedeninin etrafında görülmesini anlatır. Şiirde Necip Fazıl’ın, her insanın bir gün başına gelecek olan olayı kendisinin dünyadayken hissettiği var sayılabilir. Ölünün odasında artık bir çıtırtı veya bir ayak sesi mevcut olmamasına yapılan vurgu ölümün ansızın gelmesine işaret eder. Çeşitli objelerle birlikte hissedilen metafizik korkuyu bu ve benzeri şiirlerinde görmek mümkündür.

Şairin bir diğer şiiri “Çan Sesi”dir. Çanların durmadan çalışması ve sesle gelen metafizik ürperti, şiirin temel izleğini oluşturmaktadır:

Odamda yanan mumu üfledi bir çan sesi.
Gözlerim halka halka gördü bu uçan sesi.
Önümden bir hız geçti, aktı ateşten izler;
Açıldı kıvrım kıvrım toprak altı dehlizler.
Şimşekler yanıp söndü, şimşekler sönüp yandı;
Derindeki sarnıçta durgun sular uyandı.
Sağa sola sallanıp, dan, dan, dan, çaldı çanlar,
Durmadan çaldı çanlar, durmadan çaldı çanlar,
Sular ürperdi, eşya ürperdi, tunç ürperdi;
Çanlar, kocaman çanlar, korkunç korkunç ürperdi.
Gördüm ki, adım adım, gölge gölge keşişler.
Ebedi karanlığın mahzenine inmişler...²⁶²

Şair “Çan Sesi” şiirinde, dış dünya ile insanın iç dünyası arasında bir bağ kurarak bu bağı ve buna bağlı olarak korkusunu ve vehmini dile getirmektedir. “Ölünün Odası” şiirinde geçtiği gibi bu şiirinde de ölüm anı, o anın dehşeti ve tekrar dirilme hâlini yazmıştır. “Ölünün Odası” şiirdeki uyanış sadece ruhun bedenden ayrılma hâliyle “Çan Sesi” şiirinde ise öldükten sonra ölümün o dehşetli anlarını yine anlatmaktadır. Ancak şairin bu şiirde anlattığı hâl, insanın öldükten sonra sadece hissetmek ve fark etmekle kalmadığı, belki kıyamete uyanma ya da diriliş üzerine de hissettiklerini dile getirmektedir. Buradaki “çan sesi”, insanın aniden dünyadan gitme zamanına işaret ederken ahirette tekrar uyandırmak için İsrail’in çalacağı sûra da bir işaretidir.

²⁶² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 126.

Her gece periler uyur odamda,
Derinlerden gelir uzun nefesler,
Yanan mum bir rüya seyrederek camda,
Bir ağır hastanın nabzıdır sesler.
Gittikçe alçalır, yükselir tavan,
Duvarda küçülür, büyür parmaklar,
Elbisem çivide canlanır o ân,
İçinde bir başka vücudu saklar.
Her perdeden çıkar sivrisinekler,
Sanki bir tel gevşer, bir tel burulur.
Sokakta uyanık kalan köpekler,
Yıldızlara bakıp durmadan ulur.
Birdenbire bir şey çıtırdar, derken,
Merdivenden gelir bir ayak sesi,
Basamaklar birer birer eserken,
Kilitli kapının düşer perdesi.
Gözler parlayınca karanlıklarda,
Kemikten parmaklar terimi siler,
Yan yana oturmuş, bekler dışarda,
Sarışın kediler, siyah kediler...²⁶³

Şairin “Gece Yarısı” şiirinde her bir mısrasında metafizik âlemle kurulan irtibatı görmek mümkündür. Ancak “Gözler parlayınca karanlıklarda / Kemikten parmaklar terimi siler” mısralarında şairin; meçhule, ölüm ötesine karşı duyduğu büyük tecessüsün, metafizik bir ürperti hatta korku içinde olduğunu beyan etmektedir. Şiirin ilk mısralarında şairin odadan kastının beden olduğu görülür. Bedeninde bulunan peri, şairin özüne işarettir. Derinlerden gelen nefesler ise ruhundan aldığı ilhamlardır. İçinde yanan mum ise ruhunun, göz pencerelerinden bir rüyadan ibaret olan dünyayı seyrediyor olmasıdır. Ağır ağır gün gittikçe ruhunun geliştiğine yani özüne doğru yükseldiğine işaret etmektedir. Bu yükselme ile yaşadığı hisleri şu benzetmelerle açıklamaktadır. Manevi yükselme ile beden ve ruhunun birbiriyle uyuşmadığını, sanki bedenine farklı bir ruhu taşıdığını ve o ruhun da merteye merteye perdelerinin açılmasıyla birdenbire gözünün açılmasını “Kilitli kapının düşer perdesi” mısrasıyla açıklar. Şair burada kalbi, kilitli kapıya benzetmiştir. Manevi âleme göre dünya âlemi karanlıktır. Sezai Karakoç fikrinden hareketle dünya âlemi metafizik âlemin bir iz düşümü²⁶⁴ yani gölgesidir. Hâliyle ışığın geldiği yer aydın ve ışığı alan yer ise karanlıktır. Dolayısıyla hakiki hayat olan metafizik hayat gözle görünür olmasa bile aydınlıktır. Şair de burada kalp gözünden perdeler düşünce gözle görünmez olan hayatın gerçekte parlak olduğuna gönderme yapmaktadır.

²⁶³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 217.

²⁶⁴ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 1*, Diriliş Yayınları 8, bs., İstanbul 2017, s. 9.

Uzun bir uykudan kalkıp bir sabah,
Baktım ki yepyeni odamda eşya.
Çocukluk evim bu değildi Eyvah!
Gördüğüm, değildi bildiğim dünya!
Ellerim bir kanat gibi titrekti,
Tutmasam, gözümünden yaş inecekti;
Bir şey beni dürtüp aynaya çekti,
Ondaydı gecenin esrarı güya.

Sordum etrafıma ne oldu, ne var?
Nedir suratımda bu çukur yollar?
Sanki yaşamaya güvenim kadar
Büyük bir şey çaldı benden o rüyâ...²⁶⁵

Yukarıdaki şiirde her ne kadar şairin rüya gördüğü anlatılıyor gibi gelse de aslında bu böyle değildir. Bu şiirde şair, dünya hayatının bir rüya olduğunu ve kendisinin de bunu uzun bir zaman sonra fark ettiğine işaret etmektedir. Hz. Muhammed (aleyhisselâm)’ın şu iki hadisinden hareketle bu şiir incelenirse daha net anlaşılır. Birincisi, “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar!”²⁶⁶ ve ikincisi, “Ölmeden evvel ölünüz.”²⁶⁷ Necip Fazıl bu şiirinde, uzun zamandır uykuda olduğunu ve ölmeden önce bu uykudan uyandığını dile getirmiştir.

Şair, uzun bir yaşam sonrası kendisinin uykuda olduğunu fark eder. Bu farkındalığın ardından içinde yaşadığı dünyayı yeni ve değişik görür. Karşılaştığı yenedünyanın bir hakikat olduğunu anlar ve bunca yıl, ömrünü rüya mahiyetinde olan dünyaya bağlı geçirdiğine yazıklar olsun manasında “Eyvah!” der. Heyecan, korku ve pişmanlıktan elleri titrer ve içi ağlar. Şiirdeki ayna şairin özüdür ki karşı karşıya gelmiştir. İnsanın tüm sırrı aslında o metafizik özüne bağlıdır. Suretinde gördüğü çukurlar dünya hayatının ruhuna/özüne verdiği zararlara işaret etmektedir. “Suret kelimesi felsefe terimi olarak bir şeyin mahiyeti, onu o şey yapan özdür.”²⁶⁸ Şair rüya mesabesindeki dünya hayatının ruhuna/özüne verdiği zararlardan dolayı hayata artık güveninin kalmadığı ve bir rüya olan dünyayı artık anlamış ve fark etmiş olduğunu yazmaktadır.

Necip Fazıl’daki bu uyanışı “Çile” şiirinin ilk bölümünde de görmek mümkündür. Orada şair iç dünyasında gelişen değişimi kıyamet imgesiyle, ruhundaki

²⁶⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 304.

²⁶⁶ <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hatipoglu/2013/01/25/insanlar-uykudadir-olunce-uyanirlar> (Erişim tarihi: 11.11.2023)

²⁶⁷ <https://www.islamveihisan.com/olmeden-once-olunuz-ne-demek-nasil-anlamaliyiz.html> (Erişim tarihi: 11.11.2023)

²⁶⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/suret--felsefe#:~:text=felsefe%232%2Dtasavvuf-,TASAVVUF.,d%C4%B1%C5%9F%20g%C3%B6r%C3%BCnt%C3%BCs%C3%BC%20ve%20varl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%E2%80%9D%20demektir> (Erişim tarihi: 11.11.2023)

değişimi ise metafizik ses ve ok imgeleriyle somutlaştırmıştır. Şair, o ana kadar yaşadığı hayatı hakikatmış gibi anladığını ve hakikat sandığı dünyasının yıkılışını ve o sırada yaşadığı korku ve ıstırabı dile getirmektedir. “‘Çile’ şiiri ile benzerlik gösteren ‘Bir Adam Yaratmak’ tiyatrosunun ön sözünde Necip Fazıl, ‘İşte sanatkar, çok defa, yaratmaya kalkıştığı tipin, yaratılmış olan ta kendisidir’ der. Bu söz, sanatçı ile eseri arasındaki özdeşliği ortaya koymaktadır. Bu da Necip Fazıl’ın şiirlerinin çoğunda var olan metafizik endişe ve korkunun şairin bizzat hayatından kaynaklandığını gösterir.”²⁶⁹

Şair o ana kadar yaşadığını ve hakikat sandığı dünyasının yıkılışını ve hayatının tamamen değiştiğini “Çile” şiirinde dile getirmiştir. Dolayısıyla şair yaşadığı bu büyük ıstırabı, iç dünyasına ait değişimi, kıyamet imgesiyle beyan etmektedir. Bu değişimi başlatan metafizik tesiri ise ses ve ok imgeleriyle anlatır. Elinde mavi bir tül bent ile yukarıdan şaire ok çeken avcı, ateşten zehre sahip olan ok sebebiyle can elmasının bir anda kül olması, yoklukla burun buruna geldiğini hissetmesi ve kafatasını kendi öz ağzından kusması ve daha birçok somutlaştırılmış imgeleri şair çektiği ıstırapa benzeterek anlatmaktadır. Başka bir ifade ile şairin ateşten zehre sahip olan okla can elmasının bir anda kül olmasıyla yoklukla burun buruna geldiğini hissetmesi ve kafatasını kendi öz ağzından kusması o ana kadar doğru bildiklerinden kurtulmasına işarettir. Anlatılan bu hâl ve olaylar şairin büyük bir değişim geçirdiğinin belirtileridir.

Ensemin örsünde bir demir balyoz,
Kapandım yatağa son çare diye.
Bir kanlı şafakta, bana çil horoz,
Yepyeni bir dünya etti hediye.²⁷⁰

Ensesinde bir demir balyoz ağırlığı hissetmesi, yaşadığı iç sıkıntının ve azabın, belki de sarsıntıyla gelen şokun büyüklüğünü ifade etmektedir. Şair “Çile” şiirinin ikinci ve üçüncü bölümlerinde sahip olduğu anlayış içinde varlığını ve kim olduğunu sorgulamaya ve anlamaya çalıştığına işaret etmektedir.

Aylarca gezindim, yıkık ve şaşkın,
Benliğim bir kazan ve aklım kepçe.
Deliler köyünden bir menzil aşkın,

²⁶⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010, s. 6’dan aktaran Hümeysra Hancıoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinde Temalar*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013, s. 51.

²⁷⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 22.

Her fikir içimde bir çift kelepçe.
Niçin küçülüyor eşya uzakta?
Gözsüz görüyorum rüyada, nasıl?
Zamanın raksı ne, bir yuvarlakta?
Sonum varmış, onu öğrensem asıl?²⁷¹

Şair bu şiirde eşyanın hakikatini, zamanın ne olduğunu, rüya görmenin sebebini ve benzeri konuların metafizik tarafını sorgulamaktadır. Fakat daha önemlisi kendi sonunun nasıl olacağını merak etmektedir. Bu da şairin yaşadığı derin efkarlanma neticesinde çile çekmesine sebep olur.

Öte yandan şair varlığının mahiyetini de merak eder. Bundan dolayı ıstırap içindedir. Durumunu adlandırmakta zorluk çeker ve lügatten onun hâlini anlatabilecek bir isim ister. Aynalardan kastı etrafındaki insanlardır. İslam’da “Mümin müminin aynasıdır.”²⁷² sözünden hareketle şair etrafındaki insanlarda kendi kimliğini aramaktadır. Şairin ne kadar büyük bir ıstırap içinde olduğunu, kendine kimlik araması ve muhacir gibi gurbetlere nereye gideceğini düşünmesinden anlamak mümkündür.

Lugat bir isim ver bana halimden
Herkesin bildiği dilden bir isim
Eski esvaplarım tutun elimden;
Aynalar söyleyin bana ben kimim?
Söyleyin, söyleyin, ben miyim yoksa,
Arzı boynunuzda taşıyan öküz?
Belâ mimarının seçtiği arsa;
Hayattan muhacir, eşyadan öksüz?²⁷³

Yukarıdaki şiirde şair, hakikat mertebelerinin farkına vardıktan sonra özünde yaşadığı değişimin farkına varır. Ancak bu durumu diğer insanlara anlatamadığı için derin bir acı yaşamaktadır. İnsanlar onu anlamadığı için yaşadığı farkındalık sebebiyle insanlar ve kendi arasında akıl etme noktasında bir farklılık yaşadığını fark eder. Dolayısıyla kendisinin doğru yolda olup olmadığını sorgulamaktadır. Yaşadığı fikri değişimden dolayı kimsenin onun hâlini anlamadığını anlatmaktadır.

‘Çile’ şiirinin yayımlanmasından sonra Necip Fazıl’ın şiirinde korku ortadan kalkar. Bunun sebebi, onun artık metafizikle ilgili belirli bir sonuca ulaşmış olmasıdır. ‘Çile’nin 1946 yılındaki neşrinde, başlığın hemen altında şu ifade yer almaktadır: ‘Allah’ı nasıl buldum?’ Allah’ı bulduktan sonra şairin metafizik endişe ve korkuyu sürdürmesi bir çelişki olurdu. Böyle bir çelişki söz konusu

²⁷¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 22.

²⁷² <https://sorularlailamiyet.com/mumin-muminin-aynasidir-hadisini-kisaca-aciklar-misiniz-karsimizdaki-kiside-gordugumuzun-bizde-de-0> (Erişim tarihi: 09.10.2023)

²⁷³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 24.

değildir. Necip Fazıl'ın şiirinde, 'Çile' şiirinden sonra yayımlanan şiirlerinde metafizik korkudan değil ancak Allah korkusundan bahsedilebilir.²⁷⁴

Alıntıdan hareketle Necip Fazıl "Çile" şiirindeki sorgulamalar, aramalar ve efkârlanmalardan sonra kendisinin ölümsüz bir varlık olduğunu fark etmektedir. Bu farkındalıkla sonsuzluk üzerine düşünüp hayatı, varlığı, böylece ömrün biteceğini ve denizdeki suların da biteceğini bilir; fakat şairin derdi dünya değil metafizik âlem yani sonsuzluk âlemi olduğu için onda oluşan dert hiç bitmez.

Bilmezdim, iş bütünde;
Bir ömür derdim bitmez.
Bir yuvarlak üstünde
Git, git, giderdim, bitmez.
Bir deli kafacıktım;
Sonsuzluğa acıktım.
Farzet denize çıktım,
Su biter, derdim bitmez.²⁷⁵

"Susan Deniz" şiirinde ise şair, kendisinin metafizik ilimlere ne kadar vakıf olduğunu ya da onlardan ne kadar feyz aldığını dile getirmektedir. Çünkü artık kim olduğunu soyut ve metafizik anlamda bilmektedir. Fakat fiziki varlığı yani bedeninin metafizik âlemlerden gelen ilim ve bilgilere dayanabilecek güçte olamadığının da farkındadır ve bu durum onu endişelendirmektedir.

Gittim, gittim, denizin,
Sınır yerine vardım.
Halin bana da geçsin!
Diye ona yalvardım.

Bir çılgın vesvesede,
İçim didiklense de
Olaydım o cüssede,
Onun gibi susardım...²⁷⁶

Şiirde denizden kasıt metafizik ilimdir. O, bu ilmin sınırına kadar vardığını ve daha ileri gidebilmeyi istediğini söyler. Her ne kadar fiziki hâli bu olayı kaldıramazsa da o ilmi ister. Yani şair uyandığı metafizik âlemin hakikatini kavramıştır ve artık orada kalmayı tercih edecektir ancak fiziki varlığının yetersizliğinin (o âleme uygun olmadığının) da farkındadır. Zaten şairin hemen hemen bütün eserlerinde çektiği bütün acı ve ıstıraplar kendisinin bu ilme vakıf olup da onu anlatamamasıdır. Kendisi bu ilim sayesinde eşyayı yorumlayarak hayatı ve var oluşu sorgulamak istemiştir.

²⁷⁴ Hümeysra Hancıoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul 2013, s. 51.

²⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 300.

²⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 189.

“Çile” şiirinde de “Ben kimim” sorusuyla daima eşyanın daha da ötesini aramakta olduğu açıktır. Hayatı, benliği, varlığı ve mutlak hakikat arasında büyük bir ilgi duymaktadır. Fakat bunu gerçekleştirecek maddi gücü yoktur. Sürekli bir acı ve ıstırap içinde kıvrınmasının sebebi de budur.

4.4.2. Cahit Koytak ve Ölüm

Arayışı içe doğru seyreden günümüz şairlerinden Cahit Koytak, şiirlerinde Allah’ı ezeli ve ebedi bir varlık olarak ele almıştır. Bütün dinlerde olduğu gibi ölümün bir son olmadığı, yeni bir yaşamın başlangıcı olduğu görüş ve anlayışını Cahit Koytak’ın şiirlerinde de görmek mümkündür. Şaire göre asıl hayat ölümden sonra kişiyi bekleyen hayattır. Ölüme bu açıdan bakmak ölümün trajedisi karşısında üzülmek ve kahretmek yerine, ölümün arkasındaki güzelliklere maneviyatla erişilebileceğini kaleme almaktadır.

"Şen Maneviyat"la "(...),
Sonlu yoksunluğun /
Sonsuz varsıllıkla telafisine /
İnanarak yaşamak /
Ve umut içinde ölmek"²⁷⁷

Ölüm teması Cahit Koytak şiirlerinde kaçınılmazlığı bakımından da ele alınır. İnsan ölüme hazır olsun olmasın ölüm meleği bir gün insan karşısında hazır olur.

"(...) İnsan bir yanıla meleğe,
Bir yanıla da şeytana karışır
Hayat denen trajedide.
Ama neye karışırsa karışsın,
Ölümün elinde kalır yine de. (...)"²⁷⁸

Şair her ne kadar ölümü yeni bir yaşamın başlangıcı olarak algılasa da biyolojik varlık olarak bir insana endişe ve korku yaratan bir olgu olduğunu da ele almaktadır. Bu tespiti aşağıdaki şiirinde görmek mümkündür.

İnsanın ölüsü, iki metreküp
Mezara sığar da,
İnsanın ölüm endişesi
Koca kâinata sığmaz.²⁷⁹
Ölüm endişesine anlatan bir diğer şiiri de “kabuk” şiiridir.
"(...) Ölüm endişesinin bu her günkü ağırlığı
Sıyrılıp düşecek üstümüzden,

²⁷⁷ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*, s. 323.

²⁷⁸ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 73.

²⁷⁹ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*, s. 202.

Ve lafazanlığı da dilimizden,
Sözümüzün, sazımızın üstünden
Sıyrılıp düşecek – sabret,
A ruhum, a kuzum, a beyaz fare,
İyileşmiş bir yaranın kabuğu gibi. (...) ²⁸⁰

Şair bu şiirinde öz varlığını ölüm korkusu karşısında teselli etmektedir. Yani gün gelir beden kabuğu kırılır. Dünya hayatının verdiği bütün ıstıraplar ölümle son bulur ve sen kurtulursun diye ruhuna seslenmektedir. Çünkü artık şair bütün rahatsız edici ruhsal durumların tamamen olumsuzlanan bir durum olmadığının farkındadır. Fakat unutulmaması gereken nokta, ölüm karşısında endişelenmek, kaygı duymak insan olmanın doğal bir sonucudur. Endişeler olmazsa insan manevi olarak gelişemezdi.

4.5. İnsanın Öz Varlığı

İnsanın öz varlığı konusuna gitmeden önce insanın maddi varlığının -kavram ve anlam açısından- üzerinde durmak elzemdir. Çünkü maddi varlığı anlamlandırılmadan yani somuttan soyuta doğru kavramsallaştırmadan insanın öz varlığını anlamak pek mümkün değildir. Tarihte yazılan kaynakların hiçbirinde insanın tam olarak kim ve asıl mahiyetinin ne olduğu sorusuna net bir cevap verilmemiştir. Ancak muhtelif fikirler üretilmiştir. Örneğin;

Aristo'ya göre: 'Hayvanlar üstünlük ve karmaşıklık derecesine göre bir hat üzerindedir; insanlar ise evrim çizgisinin en tepesindedir.'

Yunan felsefesinde insan 'homo sapiens'tir.' Yani düşünce varlığıdır.

Dolayısıyla, insanı hayvandan ayıran en önemli özellik düşünen ve duyguları olan bir varlık olmasıdır.

Natüralist, pozivist ve pragmatist görüşe göre: İnsan 'homo faber'dir.

Buna göre temelde insanın hayvandan bir farkı yoktur ve o bir 'içgüdü' varlığıdır. ²⁸¹

Yukarıdaki tanımlar İslam dışı yaklaşım içerdiği için bir Müslüman için kabul edilemeyecek noktaları vardır. Dolayısıyla insan kavramına dini ve kelime biçimi açısından bakıldığında, "İnsan Arapça 'ins' kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime 'beşer, insan topluluğu' anlamına gelmekte olup, esas olarak insan türünü ifade etmekte kullanılır. Bu türün erkek, dişi her ferdine insi, enesi ya da insan

²⁸⁰ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, s. 31

²⁸¹ Seyit Mehmet Şen, *İnsan*, Haber Ajanda Yayınları, Ankara 2010, s. 11- 12.

denmektedir.”²⁸² Kelimenin kökü nes/unutma anlamındır.²⁸³ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de Tâhâ suresinin 115. ayetinde şöyle buyurulmuştur: “Yemin olsun ki biz daha önce de Âdem’e (ağaca yaklaşmaması için) ahit (emir) vermiştik de o unutmuştu; onda herhangi bir kararlılık bulamamıştık.”²⁸⁴

Yaratılış açıdan Allah insanı eşref-i mahlûkat, başka ifade ile diğer mahlukatlara göre üstün yaratmıştır. Bu üstünlüğün kaynağı da Allah’ın metafizik âlemde insana verdiği öz ve maddi âlemde unutmuş olduğu bu özünü hatırlayabilecek, Allah’ın ona üflediği ruhu bedeninde uyandırabilecek yetenek ve kabiliyetlerin sahibi olmasıdır. Ki bu kabiliyet ve akıl etme gücü sayesinde diğer mahlukatlardan ayrılmaktadır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de bu konu ile ilgili birçok ayet inmiştir. Bu ayetler; İsrâ 70, En’âm 165, Tin 4. ayetleridir. Bu ayetlerin yanı sıra Hz. Adem’in özü itibarı ile kendisinden önce yaratılmış varlıklara üstün bir halife olarak yaratıldığını şu ayetten anlayabiliriz. “Hani Rabbin meleklere “Ben yeryüzünde bir halife (sorumlu) görevlendireceğim” demişti. Onlar “Biz seni *hamdinle* (övgüyle) *tesbih* ediyor (yüceltiyor) ve kutsallıkla anıyorken, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta ve kan dökmekte olanı (insanı) mı halife görevlendiriyorsun?” demişlerdi. (Allah da onlara): “Şüphesiz ki sizin bilemeyeceğiniz şeyleri ben bilirim.” demişti.”²⁸⁵

Ayetten de anlaşılacağı gibi ilk insan, özü itibarı ile herhangi bir evrim ya da asırlar süren bir değişimle değil, özel bir yaratılış şekli ile insan olarak önce metafizik sonra da fizik âlemde en güzel biçimde yaratılmıştır. “Bir başka deyişle, insanın beden olarak varlığını görmek, anlamak, kavramak çok da zor bir şey değildir. Fakat Allah Resulü’nün diliyle, bedenden 2000 yıl önce yaratılan ruhu anlamak, kavramak ve hele hele görmek öylesine zordur ki...”²⁸⁶ Bu alıntıdan hareketle insanın öz varlığı beden varlığından önce yaratıldığı için anlaması, hatırlaması ve en önemlisi ruhunu uyandırması bir insanın ilk ve son görevidir. Dolayısıyla insan öz varlığının değerini bilmelidir. Çünkü eşref-i mahlûkat olmak öz değer gerektiren bir kavramdır.

²⁸² Seyit Mehmet Şen, *İnsan*, s. 14.

²⁸³ Seyit Mehmet Şen, *İnsan*, s. 14.

²⁸⁴ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Tâhâ, 20/155.

²⁸⁵ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Bakara, 2/30.

²⁸⁶ Seyit Mehmet Şen, *İnsan*, s. 26.

Cahit Koytak “Kazı” şiirinde insanın kendini; öz varlığını arama ve anlama çabasında olması gerektiğini söylemektedir. Gerçekleştireceği bu arama ve sorgulamaların da aşamalı bir şekilde ilerleyeceğine işaret etmektedir. Yani şaire göre insan kendini, maddi varlığını, var olduğunun amacını bilmediği takdirde metafizik varlığını, özünü, ruhunu, ölümsüz bir varlık olduğunu ve sonunda Allah’ı hakkı ile bilemez. Allah’ı fiziki âlemde hakkı ile bilmek zaten mümkün değildir, burada amaç ahiret âlemdir. Allah’a fiziki âlemde iman edip onu kabul etmezse, ahirette bilme imkânı asla yoktur.

İçini kazmazsan, oymazsan içini
Bir iç’in olmaz, a ruhum;
Bir iç’in olmazsa,
Bir kendin olmaz;
Kulağı kapıda
Bir kendin yoksa içerde,
Kapını çalacak
Bir tanrın da olmaz.
Bir tanrın yoksa,
İçinde başlayıp sonsuza giden
Bir yolun da olmaz,
Yol arkadaşın da.
Bir yolun yoksa, sonsuza giden,
Bir öykün de olmaz,
Ülkün de olmaz,
Türkün de olmaz.²⁸⁷

Şiirin “Kulağı kapıda, / Bir kendin yoksa içerde, / Kapını çalacak, / Bir tanrın da olmaz.” mısraları bir insanın Allah ile nasıl irtibat kurabileceğine vurgu yapmaktadır. Şaire göre Allah’ın evi olan kalp Allah’a layık hâle getirilmezse, yani o evin manevi temizliği yapılmazsa Allah o evin kapısını çalmaz. Çünkü Allah, kalbi her türlü kirliliklerden temiz olan, misafir bekliyormuş gibi O’nu kalbine bekleyenlerin, O’nu evine davet edenlerin, evine gider. Kalbinde Allah olmayanların zaten ne davası ne amacı ne de ahirete; ölümsüzlüğe kavuşacak bir özü vardır.

Cahit Koytak yine “Yol” şiirinde Allah’ın ilmi ve iradesi ile insanlara önerdiği hakikati yolunun ne güzel bir yol ve istikamet olduğuna gönderme yapmaktadır. Aynı zamanda insan her ne kadar kendi iradesi ile hakikat yolunu seçmişse de bu seçimi ona yaptıranın da Allah olduğunu bildirmektedir. Nitekim ikinci beytinde “ne güzel yoldaş oldu!” demesinden kasıt, Allah’ın her an onunla olduğunu dile getirmektir. Yani şüphesi ile yolunu daraltmışsa ya da merakı yolunu uzatmışsa da olanları Allah’tan bilip ve sonucun güzel olduğuna şahitlik etmektedir.

²⁸⁷ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, s. 17.

Yolun bittiği gün,
“Ne güzel yol yürüdüm,
Ve ne güzel yere vardım!” deme,
A ruhum, a kuzum, a beyaz fare;
“Ne güzel yoldaş oldu!” de,
“ne güzel yol gösterdi bana
Yollarını uzatan merak” de,
“Yolları daraltan şüphe!”
Ve onlarla “önümde
Yolları döşeyen” de,
“Ardımda yollar döşeyen” de,
“İçimde yollar döşeyen” de,
“Beni kuyudan çıkarıp
Kervana katan” de,
“Mısıra götürüp
Beylere satan” de!”²⁸⁸

Özetlenecek olursa şair, yukarıdaki şiirinde hem Allah’ın varlığını hem her şeyin sahibinin O olduğunu hem de her durumda mümin ya da O’nu kendine yoldaş edenlerin yanında olduğunu beyan etmektedir.

her doğandan önce vardır, i’,
demek ki, doğmamış olandır, i’.
ve her ölenden geriye kalır;
demek ki ölümsüz olandır, i’.²⁸⁹

Yukarıdaki şiirin ilk bendinin son dizesinde Allah’ın hem varlığına hem de ölümsüz olduğuna işaret ederken aşağıdaki bendin ilk üç dizesi Allah’ın “ezeli” olduğunu ve son iki dizede ise Allah’ın “ebedi” olduğunu söylemektedir.

(...) bütün analardan önce,
bütün babalardan önce
hep buradaydı i’...
(...) azalması olmayandır,
tükenmesi olmayandır, i’!

Cahit Koytak’a göre Allah’a kavuşmak isteyen insanın, her şeyin Allah’tan geldiğini kabullenmesi ve O’na erişmek için koyduğu yol ve tarikatların birinde yolcusu olması gereklidir. Yolda karşısına gelecek her şeyi, özellikle insanı okuması gerekir. İnsanların yüzlerini, kalplerini okumak, bilmek önemlidir. İnsanı Allah’a ulaştıracak sır bir başka insanda gizlidir. Dolayısıyla Cahit Koytak’a göre Allah’a ulaşmanın yolu bireyin kendini ve "insanı" anlamasında gizlidir. Nitekim aşağıdaki şiirinde de bu hususa değinmektedir.

İnsan onu dinlerken,
kendi derinliklerinde bulamayıp da,
Tanrıyı başkalarının içinde,

²⁸⁸ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, s. 30.

²⁸⁹ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat*, s. 277.

başkalarının gönül yaralarında
arayan birinin delici bakışlarını
hissediyor üzerinde.²⁹⁰

4.6. Vicdan

İnsanın özünde tohumu ekilen ilk kavramlardan biri vicdandır. Vicdan, insan hayatında çok önemli kavram ve değerlerden biridir. Vicdan sayesinde insan, içindeki iyi ile kötüyü ayırt edebilmektedir.

En genel anlamda, kişinin kendi ahlak değerlerini dolaysız biçimde kendiliğinden yargılamasını sağlayan iç yeti ya da kişiyi buna yapmaya yönelten iç duygu; kişinin kendi edimlerini, tüp ayıp etmelerini ahlaki bakımdan yargılama yetisi. Yerleşik felsefe dilindeyse ahlaki bakımdan neyin doğru neyin yanlış olduğunun, doğru ile yanlışın ilkelerinin ya da iyi ile kötünün neliğinin dolaysız kavranışı; her insanda var olduğu düşünülen bir tür ‘ahlaki bilinç’.²⁹¹

Alıntıdan hareketle inançlı bir kimse bu ayrımı başta Allah’a imanı ve vicdanın temellerini oluşturan hikmet, adalet, rahmet/merhamet değerleri ile yapabilmektedir. Vicdan sahibi biri otomatik olarak adalet, şefkat, insaniyet, yücelik, özgecilik gibi değerlere de sahip olmaktadır. Vicdanın etkisi ile hem bireysel hem toplumsal yaşamda karşılaşılmaktadır. Vicdan sahibi biri hem kendisi hem de başkalarının hareketleri karşısında en güvenilir hâkim konumundadır. Bir bireyin bu konumda hareket etmesi ile ondaki değer, ahlaki gerekçelerle toplumsal bir değere dönüşecektir. Bu noktadan bakıldığında vicdan kavramı kullanım sahası, etkileri ve sebepleri evrensel bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda söylendiği gibi vicdan sahibi olabilmek için her şeyden önce bir yüce güce inanılması ve o güce karşı bir sorumluluk duygusu hissedilmesi gerekir. Dindar insanlar için en yüce güç Allah’tır. Müslüman birinin vicdanının uyanması ya da eyleme geçmesi kulluk sorumluluğuna bağlıdır. İnsanın kulluğunu yerine getirebilmesi için Allah’ın emirlerine uyması ve yasaklarını yapmaktan korkması gerekir. Dolayısıyla vicdan sahibi biri her an vicdanını diri tutabilmesi ve sergilediği her bir eyleminin yanlışa kaymaması için daha dikkatli olmalıdır. Nitekim Mehmet Akif aşığıdaki mısralarında bu hususa dikkat çekmektedir.

²⁹⁰ Cahit Koytak, *Yoksulların ve Şairlerin Kitabı*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 303.

²⁹¹ *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002, s. 1536’dan aktaran, Murat Turna, *1980 Türk Romanında Değerler Çözülmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 37.

Ne irfandır veren ahlâka yükseklik, ne vicdandır;
Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.
Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfı Yezdan'ın...
Ne irfan kalır te'siri kat'iyyen, ne vicdanın.
Hayat artık behîmidir ... Hayır ondan da alçaktır;
Ya hayvan bağlıdır fitratla, insan hür-i mutlak .
Behâim çıkmaz amma hilkatın sâbit hudûdundan,
Beşer hâlâ habersiz böyle bir kaydın vücûdundan!
Meğer kalbinde Mevlâ'dan tehâşi hissi yer tutsun...
O yer tutmazsa hiç ma'nâsı yoktur kayd-ı nâmûsun.
Hem efrâdın, hem akvâmın bu histir, varsa, vicdânı;
Onun ta'tili: İnsâniyyetin tevkî'-i hüsrânı!
Budur hilkatte câri en büyük kânûnu Hallâk'ın:
O yüzden başlar izmihlâli milletlerde ahlâkın.
Fakat, ahlâkın izmihlâli en müthiş bir izmihlâl;
Ne millet kurtulur, zîrâ ne milliyet, ne istiklâl.
Oyuncak sanmayın! Ahlâk-i millî, rûh-i millîdir;
Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllîdir .
Olur cem'iyyet artık çâresiz pâmâl-i istilâ;
Meğer kaldırmış olsun, rûh-i sâni indirip, Mevlâ.
Evet bir ba'sü ba'del-mevte imkân vardır elbette...
Bunun te'mîni, lâkin, bir yığın edvâra vâbeste!

O cem'iyyet ki vicdânında hâkim havf-ı Yezdan'dır ;
Bütün dünyâya sâhibtir, bütün akvâma sultandır.
Fakat, efrâdı Allah korkusundan bi-haber millet,
Çeker, milletlerin menfûru, kıbtîler kadar zillet;
Me'âlî meyli hiç kalmaz, şehâmet büsbütün kalkar;
Ne hâkimlik tanır artık, ne mahkûm olmadan korkar.
Şeref hırsıyla istihkâr-ı mevt etmişken ecdâdı,
Bırakmaz öyle bir pâkîze neslin şimdi ahfâdı,
Hayât uğrunda istihfâfa şâyan görmedik hüsrân!
Gebersin tekmeler altında râzı... Çıkmasın, tek, can!
Yürekler en mülevves, en sefil âmâl için çarpar;
Sinirler en muhal endişeden titrer durur par par!
Olur cem'iyyet efrâdınca şahsî menfa'at "ma'bûd!":
Sorarsan kimse bilmez var mı "hak" nâmında bir mevcûd.
O, doymak bilmeyen, ma'bûda kurbandır hayâ hissi,
Hamiyyet, âdemiyyet hissi, ulvî hislerin hepsi!
Bu hissizlikle cem'iyyet yaşar derlerse pek yanlış;
Bir ümmet göster, ölmüş ma'neviyyâtıyla sağ kalmış?²⁹²

Akif bu şiirinde Allah korkusunun vicdan kavramının temelini oluşturduğuna işaret etmektedir. Nitekim şaire göre insanların kalbinden Allah korkusu çekilirse, insanın sahip olduğu tüm fazilet ve irfanlar da yok olacaktır. Dolayısıyla faziletin ve irfanın olmadığı bir kimsede vicdan da yoktur. Anlaşılan bütün dini ve metafiziksel değerler bir zincir ya da bir tespih taneleri gibi birini tamamlamaktadır. Tesbih tanelerinden biri eksik olunca tesbihât da eksik yapılmış olacaktır. Dolayısıyla vicdan sahibi olabilmek için de temelde Allah korkusu, sonra merhamet, adalet, sevgi, saygı, şefkat, sadakat gibi değerlere sahip olunması elzendir. Aynı zamanda bu değerleri içselleştiren ve hayata geçiren kimse beşer mertebesinde insan olma mertebesine

²⁹² Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 271-272.

gelmiş demektir. Çünkü insanı insan yapan ya da eşref-i mahlûkât yapan özellikler bu saydığımız ve daha birçok değerler zincirinden ibarettir. Nitekim yukarıdaki şiirin şu mısralarında (Hem efrâdın, hem akvâmın bu histir, varsa, vicdânı; / Onun ta'tîli: İnsâniyyetin tevki'-i hüsrânı!) üzerinde dikkat çekilen “vicdan” bireyde olsun toplumda olsun, eğer uyanmamışsa o kimse ya da o millet ziyandadır. Çünkü vicdanın ölümü, ahlakın ölümünü beraberinde getirir. Ahlak ve vicdan evrensel bir duygu olduğu için bir milletin ahlakı çöktüğü zaman vicdanı da ölmüş demektir. Dolayısıyla Allah (c.c.) o milletin milli ruhunu çekecektir (ruhlarını öldürür). Neticede o millet hem dünyevi huzur hem uhrevi yaşamını kaybetmiş olacaktır. Vicdan, ruhun sesidir. Zulme karşı sesi çıkmayan vicdanların ruhu ölmüş demektir.

Şairin de dediği gibi (Bu hissizlikle cem'iyet yaşar derlerse pek yanlış; / Bir ümmet göster, ölmüş ma'neviyyâtıyla sağ kalmış) insani duyguların ve manevi değerleri içinde barındıran vicdanı yok sayarak yaşayan bir millet en büyük hatayı yapmış olacaktır. Çünkü tarih boyunca kültürünü ve manevi değerlerini kaybetmiş bir millet milli gurur ve asliyetini de kaybetmiştir.

4.7. Adalet

Hak ve hakikati beraberinde getiren adalet, hakka bağlı bir kavramdır. Dolayısıyla dini bir kavram olmasının yanı sıra sosyal hayatta da insan ve ilişkileri bağlamında oldukça önemli bir yere sahiptir. Adalet kavramı temelinde cümle mahlukatın hakkına biçilen en yüksek değerdir. Adalet kavramı da vicdan kavramı gibi insanların kalplerinde ezelden ekilen tohumlardan biridir. Ancak kaynağı aynı yerden olmasına rağmen insanlara farklı tezahür etmesi başka bir konudur. Diğer bir ifade ile adalet insanın özünde var olan ve her şeye hak gözüyle bakan bütün erdemlerin başına gelen bir değerdir. Adaletin temeli de doğru inançtır. Doğru inancın da temeli fazilet ve erdemdir. Dolayısıyla adaletin sağlanabilmesi için inancın çok büyük rolü vardır. Her ne kadar semavi dinlerin kökeni tek hak dine dayanıyorsa da Kur'an-ı Kerim hariç diğer dini kitapların değişime uğramasından dolayı, ülkeler ve toplumlar arası farklı hükümler ve yasalar baş göstermektedir. Bundan dolayı her millet ve toplum kendi dini inancı gereği hak ve adaletini sağlamakta yükümlüdür. Çağımızda adalet, hak arama kavramı yerine kullanılagelmektedir. Bu durumda adalet bir değer olmaktan çıkıp hukukun milletler

arası koyduğu bir yasa hükmüne girmiş oluyor. Nitekim bu yasa bütün ülkelere uygulandığında ülkeler ve milletlerin inançları gereği savunduğu hak ve adalete denk düşmediği için toplumlar arası değerler çatışması doğaldır.

Değerler ferdi, içtimai ve toplumsal olarak değişim gösterdiği için her milletin doğrusu da onun kendi inancına göredir. İslam dininin hak ve adalet ilkeleri Allah (c.c.)’nun emir ve yasaları olduğu için İslam inancına sahip bir kimse için doğru inanç Hak ve Hakikat olan Allah’a iman etmek ve O’nun Peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği tek ve değişmez (ezeli ve ebedi) dine tabi olmaktır. Nitekim Necip Fazıl “o kanun” şiirinde Hak dinin adaletine işaret etmektedir.

O kanun ölümsüzlük nizamının hevengi,
O kanun doğru, güzel, iyinin tek mihengi...²⁹³

Şiirde şairin ölümsüzlükten kastı, insanın manevi açıdan kamil mertebesinde yetişmesine işarettir. İslam inancına göre Allah (c.c.) yasalarına uygun dinini yaşayan kimse ölümsüzlük yaşamı kazanacaktır. Yani Allah’ın zincir sırası gibi her toplumda kendi ırkından peygamber vasıtasıyla gönderdiği dini yasalar ve dini değerlerin her biri Hak kanunu üzerindedir. Dolayısıyla bu kanun ve nizam en doğru ve en güvenilir bir kanundur. Aynı hâlde dikkat edilmesi gereken nokta ölümsüz yaşamın kazanılması için ölümlü dünyada Allah’ın kanunlarının bir adalet tarzı üzerinden dünya amelleri karşısında kazandığı büyük ödüldür.

Yukarıda bir nebze işaret edildiği üzere çağımızda hak ve adaletin devletlerin kurduğu özellikle Batı devletlerinin koyduğu hukuklar üzerinden değerlendirildiğine şahit bulunmaktayız. Erdem Bayazıt’ın “Sürüp Gelen Çağlardan” şiirinde o hak arayışlarından biri sayılan “işçi hakkı” üzerinden dile getirdiği anlatımı dikkate değerdir.

...
“Yememiştir hiç kimse
Elinin emeğinden daha hayırlısını”
diyerek
Şafak gibi alınlara terle yazılmış
Hakkın mutlak ölçüsünü
Elbet benim işçilerim çekecek
Emeğin kutsal direğine.²⁹⁴
...

²⁹³ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 452.

²⁹⁴ Erdem Bayazıt, *Şiirler*, s. 37.

Bilindiği üzere günümüz hak arayışlarının çoğu, Batı ülkelerinin kendi değerler sisteminde kaybettiği haklar üzerinde kurulmuştur. Ancak Batı'nın bir şekilde kendi sisteminde kurduğu hak ve adaleti diğer ülkelere de hak, adalet ve özgürlük adına sunumlarının perde arkası gerçeğine birçok şair ve yazar eserlerinde değinmiştir. İslam inancına sahip olan şairlerin bu olaya tepki göstermelerinin temel sebebi, İslam ülkeleri Batı'nın sunduğu hak ve adalet sisteminden asırlar öncesi inançları gereği İslam'ın ortaya koyduğu kurallara sahip olmalarıdır. O kurallara uyulduğunda Batı tarzı bir hak arayışına girmenin gereği kalmazdı; çünkü İslam adaletinin kurulu olduğu bir yerde herkes hak ettiğini alacaktır. Dolayısıyla günümüzde Batı'nın sunduğu bu yeni adalet ve kanun sistemleri İslam'ın adalet ve kuralları ile çatışmaları beraberinde getirmektedir. Yukarıdaki şiirde de şair dolaylı bir şekilde bu gerçeğe değinerek "Hakkın mutlak ölçüsünü" mısrasında İslam dini adaletinin Hak adaleti üzerinde inşa edildiğine gönderme yaparak dünyada zulmü yaşatanların günün sonunda Hak adaleti karşısına çıkartılacaklarına işaret etmektedir.

Temelinde fazilet ve erdem bulunmayan dünya adaletinin içi boş bir kavram olduğunu Mehmet Akif aşağıdaki şiirinde şöyle dile getirmektedir.

Bu hissiz toprağın üstünde mazlûmîne yer yokmuş!
Adâlet şöyle dursun, böyle bir şeyden haber yokmuş! ²⁹⁵

Bu şiirde şair işgalci ülkelerin Hak dininin adalet değerinden mahrum bir yaşam sürdürüklerinden dolayı mazlumlara zulüm etmenin sonucunun bilgisinden de mahrumdurlar diyerek aşağıdaki şiiri ile de Hak adaletinin zalimler üzerine gerçekleşmesini arzulamaktadır.

Mazlûmu nedir ezmede, ezdirmede ma'nâ?
Zâlimleri adlin, hani, öldürmedi hâlâ! ²⁹⁶

Şair aynı zamanda mazlumun ezilmesinin hikmetini ararken serzenişi ile ilahi adaletin yeryüzünde tecellisini aşağıdaki şiirinde arzu etmektedir.

Tecellî etmedin bir kere, Allahım, cemâlinle!
Şu üç yüz elli milyon rûhu öldürdün celâlinle! ²⁹⁷

Her ne kadar Allah'ın adaletine güvence de ruhunda yaşadığı acılardan dolayı Akif'in şiirlerinde çaresiz ruh hâlini hissedebilmek mümkündür. Çünkü kendisi

²⁹⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 181-182.

²⁹⁶ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 193-194.

²⁹⁷ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, s. 182.

inancı gereği Cenâb-ı Hakk'ın sorgulanamayacağını bilincindedir. Fakat halkın çektiği acıları hissettiği için şiirlerinde bu tür sözleri söylemekten de kendini alamamıştır.

4.8. Merhamet

İnsan var olduğu günden itibaren bir değer olarak içinde taşıdığı, vicdanı nispetinde diğer insanlar karşında gösterdiği şefkat hissi ile merhamet, insana dair en erdemli kavramlardan biridir. Merhamet kavramı, insani ilişkilerin temelini oluşturan en önemli değerlerden biridir.

İnsanın insana duyabileceği yakınlığın, kardeşliğin temelini oluşturan “merhamet” değeri günümüzde, dünyada yaşanan birçok olumsuzluktan kaynaklı hayata geçme imkânını kaybetmektedir. Sebebi birçok insanın kendilerine en merhametli olan -merhametin kaynağı- Allah ile bağlarının kesilmiş ya da zayıf olmasıdır. Ancak insanlık tarihine bakıldığında merhamet yani ötekinin acısını, ıstırabını, derdini kendi yaşıyormuşçasına hissetmek ve elinden gelen tüm imkânını kendi bireysel erdemlerini (değerlerini) özellikle adaleti göz önünde bulundurarak sergilemektir. Merhameti hayata geçirmek için bir duruş sergileyemediği takdirde ötekinin durumunu tahayyül edebilmek ona karşı iyi niyetle güzel dua ve temennilerde bulunmak da bir nevi merhamettir denilebilir. Merhamet, iyiliğin kaynağı olduğu için yapılan maddi yardım merhameti gösterdiği kadar, yapılan dua ve temenniler de manevi destek olduğundan merhamet kabul edilebilir.

Cahit Koytak “Düşüş” şiirinde Allah'ın kullarına karşı gösterdiği merhamete gönderme yapar. İnsanın dünyada yaptığı bunca yanlış ve günaha rağmen Allah ona acır ve merhameti sayesinde insanı bağışlar. Bu şiirde bir nevi insani değerlere karşı öneme de işaret vardır. İnsanın da yeryüzünde başka insanlara adaletle merhamet göstermesi gerektiği dile getirilmek istenmiştir. Yani kimseye kin ve düşmanlık beslenmemesi gerektiğine işaret edilir. Çünkü insanın fıtratı zulme değil iyiliğe göre ayarlanmıştır ya da yaratılmıştır. Bunu da insana yaratıcısı amelen göstermekte ve dünyada bu değeri gerçekleştirmesini emretmektedir.

“... Ama suyu ve susuzluğu,
Tutkuyu doyumsuzluğu,

Gülmeyi, ağlamayı yaratan,
Sözcüklerle oyunlar oynamayı,
Demiri dövmeyi, taşı yontmayı,
Kan dökmeyi ve kavram üretmeyi
İnsana öğreten Ulu Tanrı
O gün kuluna acıyacak ...²⁹⁸

Cahit Koytak'ın yukarıdaki şiirinde Allah'ın insanlara ahiret merhametine işaret etmişken aşağıdaki şiirinde Allah'ın dünyada insanlara lütfettiği merhamete işaret etmektedir.

Yanaklarımızı serinletsin gölgesi
O bin pare kanadın!
Sinelerimizi serinletsin rüzgârı,
Harabelerimizde uğuldasın,
Gönlümüzün tellerini tınlatsın,
Rüyalarımızı döllesin!
Ve hafiften hışırdatsın- sayfalarını
Gün gün çevirip geçtiğimiz
Yaşamak kitabının!²⁹⁹

Karakoç'un "Festival" şiirinde Allah'ın merhametini dolaylı bir şekilde dile getirmektedir. Şiirde geçen (Tanrı'yı yitirmiş bir çiroz sergi) mısrasında Allah'ın gerçek insana üflediği ruha işaret eder. Nitekim kim bu ruhu yitirmişse büyük bir rahmeti kaybetmiş demektir. Çünkü insanın dünyaya gelme amacı da insan olmaktır. İnsan olmanın şartı da ruh sahibi olmaktır. Dolayısıyla insanın hakiki amacına varabilmesi için ruh yegana rahmettir. Ancak öyle kimseler vardır ki ruhlarını kaybetmiş ve bu büyük rahmetten kendini yoksun bırakmıştır. Şaire göre böylesi kimseler ölü sayılırlar. Ve bu ölülerin artma sebebi de çoğu kişinin Allah'ını ya da ruhunu kaybetmiş, bu kimselerin aslıyeti (hakikati, fıtratı) dışı hâl ve amellerine katılması ve bunları kabul etmesidir.

Ölüler ve fareler artar/
Evlerin kahverengi sevinçlerinde/
Mahallenin alt yanında/
Tanrı'yı yitirmiş bir çiroz sergi
Ne acımak ne sevmek
Bildiği insanların
Gidelim bulmaya gerçek insanlığın
Çocukluğun sergilerinde ölüleri fareleri³⁰⁰

Allah'ını yitirenler aslıyetini kaybettiği için hayatlarını, değerlerden kopuk (eksik) ve anlamsız bir hâle dönüştürenlerdir. Yukarıdaki şiirin son dört mısrasından da anlaşıldığı gibi Allah'ın olmadığı bir hayatta insanî duyguların gerçek anlamda

²⁹⁸ Cahit Koytak, *Yeni Başlayanlar İçin Metafizik*, s. 17.

²⁹⁹ Cahit Koytak, *Ölüme Çare ya da Şen Maneviyet*, s. 67.

³⁰⁰ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 90.

var olması mümkün değildir. Dolayısıyla gerçek insan büyük bir rahmet olan ruh sahibi kimsedir. Aynı zamanda bu dizelerde Allah'ın, varlığın kaynağı olması ve hayatın bütün anlamını barındırması da anlatılmaktadır.

Allah'ın rahmetinin kaybedilmesinin sebebi olarak Necip Fazıl insanın nefesine işaret etmektedir.

Aynalar, bakmayın yüzüme dik dik;
İşte yakalandık, kelepçelendik!
Çıktınız umulmaz anda karşıma,
Başımın tokmağı indi başıma.

Suratımda her suç bir ayrı imza,
Benmişim kendime en büyük ceza!
Ey dipsiz berraklık, ulvi mahkeme!
Acı, hapsettiğin sefil gölgeme!

Nur topu günlerin kanına girdim.
Kutsi emaneti yedim, bitirdim.
Doğmaz güneşlere bağlandı vade;
Dişlerinde, köpek nefsin, irade.

Günah, günah, hasat yerinde demet;
Merhamet, suçumdan aşkın merhamet!
Olur mu, dünyaya indirsem kepenk:
Gözyaşı döksem, Nuh tufanına denk?

Çıkamam, aynalar, aynalar zindan.
Bakamam, aynada, aynada vicdan;
Beni beklemeyin, o bir hevesti;
Gelemem, aynalar yolumu kesti.³⁰¹

Şiirin genelinde şairin kendi benine yaptığı yolculukla yüzleşme işlenmiştir. Tasavvuf/metafizik öğretisinde “ayna” Allah'ın nurunu yansıtan bir metafor olarak anlatılmaktadır. Aynı zamanda bu “ayna” kamil insanın kalbi olarak da teşbih edilmektedir. Yine tasavvuf öğretisine göre “ayna” tecelligah'tır, cümle âlem bu aynada tecelli eder. Yani mümin insanın kalbinde cümle âlemin tecellisine sebep olan Allah'ın nuru yansımaktadır. “Aynalar Yolumu Kesti” şiirinde de şair ruhsal manada çıktığı yolculuğu ve bu yolculukta bir nefsiyle hesaplaşma yaşadığını dile getirmektedir. Şair ruhsal yolculuk esnasında aynalar ile karşı karşıya gelir ve paniğe kapılıp nefsinin işlediği günahları itiraf etmeye başlar. Şair bu yolculukta Allah'ın tecellisinin farkına varmasının yanı sıra nefsinin hatalarından dolayı ihmal ettiği gönlünü (aynasını) kaplayan sırları aralamaktadır. Dolayısıyla bu yolculukta şair gönlünün ihmal edilmişliği ile yüzleşmektedir. Kısacası şair, nefsin isteklerini yerine getirip sonunda büyük pişmanlık ve büyük hasretler yaşadığını dile getirmektedir.

³⁰¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 276.

Ancak nefisten dolayı işlenen günahların çokluğu karşında da Allah'ın bir de o kadar merhametli olduğuna da dikkat çekmektedir.

4.9. Hakikat

Hakikat kavramı “Sözlükte ‘gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek’ gibi anlamlara gelen **ḥaqq** kökünden türetilmiştir (*et-Ta’rîfât*, “el-ḥaḳīka” md.).”³⁰²

Tanımdan hareketle “hakikat” ve “gerçek” aynı anlamda kullanılmaktadır. Her ne kadar bu karşılaştırmadan dolayı hem felsefede hem de dilbilimde üzerinde anlamsal olarak tartışmalar olmuşsa da hakikat ve gerçeklik, çoğu zaman birbiriyle karıştırılan, aynı zamanda birbiriyle yakından ilişkili iki kavramdır. Hakikat, bir şeyin doğruluğu anlamına gelirken gerçeklik, olmuş veya var olan anlamına gelir. Aslında hakikat subjektif bir kavramdır ve bizim gerçeklik algımıza bağlıdır. Ancak gerçeklik nesnel bir kavramdır ve bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak var olur. Örneğin iki kişi aynı konu hakkında fikir ayrılığına düşebilir. Bu durumda her biri gerçeği diğerinden farklı algılayabilir. Ama gerçek, her iki kişinin algısı dışında, var olan bir şey ya da olgu olarak mevcuttur. Bazı durumlarda hakikat gerçeğe karşılık da gelebilmektedir. Örneğin bir elma kırmızı ise bu durumda elmanın kırmızı olması hem doğrudur hem bir gerçektir. Bu durumda hakikat ve gerçeklik bir ve aynıdır. Ancak bazı durumlarda hakikat, gerçekle örtüşmeyebilir. Örneğin, eğer bir kişi halüsinasyon görüyorsa, gerçekte olmayan bir şeyi görebilir veya duyabilir. Bu durumda hakikat ile gerçeklik birbirinden farklıdır. Genel olarak hakikat ve gerçekliğin iki farklı kavram olduğu söylenebilir. Gerçek subjektif bir kavramdır ve gerçeklik algımıza bağlıdır. Yani gerçeklik nesnel bir kavramdır ve bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak var olur. Örneğin, hakikat doğruluk ve dürüstlüğün mahiyetine işaret ederken gerçeklik ise evreni şekillendiren olayların tümünü ifade eder denilebilir.

İslâm felsefe tarihinde hakikat daha ziyade ontolojik bir kavram olarak ele alınmıştır. Bu açıdan Fârâbî “şeyin hakikati”ni “bir şeyin kendine özgü varlığı” diye açıklar. Benzer bir yaklaşım, hakikat konusuna ilk defa metafiziğinde önemli bir yer veren İbn Sînâ’da da görülür. Ona göre her şeyin bir hakikati vardır ve o şey bu hakikatle kendi kendisi olur. Bu anlamda hakikat filozofun “özel varlık” (el-vücûdü’l-hâs) diye adlandırdığı ve “somut varlık” ile

³⁰² <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat> (Erişim tarihi: 23.03.2024)

(el-vücûdü'l-isbâtî) karıştırılmaması hususunda uyarıda bulunduğu şeydir (eş-Şifâ', s. 31).³⁰³

İbn Sînâ; felsefesinde, başta Allah olmak üzere cümle varlıkların hakikatinin bilgisini doğru eylemleri ortaya koyarak araştırmaktadır. Filozofa göre insanlara doğru bilgi ve erdemler kazandırmak suretiyle gerçek mutluluk olan öte dünya mutluluğunu düşünsel bir faaliyet ve bilgi sistemi olarak öğretmek mümkündür. Çünkü İbn Sinâ inancı gereği hakikat arayışını ilk felsefenin teorik bölümünün ilkelerini kapsadığı için ilâhî bir uyarı ve hatırlatma şeklinde görmektedir.

İbn Sînâ'ya göre fizikten metafiziğe, ahlâktan siyâsete kadar felsefi ilimlerin hiç birinde dinin muhâlefet edeceği bir husus bulunmamaktadır. Eğer bir takım insanlar felsefeyle uğraşıp ya da felsefeye çağırıp da dinin yolundan çıkıyorlarsa, kesinlikle bu durum akli bilgi ya da felsefeyle ilgili değildir. Doğru kullanılmış bir aklın ve doğru bir felsefenin insanları sapkınlığa götürmesi düşünülemez. Böyle bir sapkınlık olsa olsa onların âciz ve kusurlu oluşlarından kaynaklanmaktadır. O halde din adına felsefeye karşı çıkmanın anlamsızlığı bir yana hakikati merkeze alan din bağlılarının bir hakikat olarak felsefeye sahip çıkmaları gerekmektedir.³⁰⁴

Hakikat ve erdemin mahiyeti üzerine “Felsefe ve mantığı Gazzâlî’den daha önce, İslâm ilimleri içerisine dâhil eden İbn Hazm, el-Fasl adlı eserinde, felsefe yapmanın amacını ‘hakikat ile erdemin mahiyetini öğrendikten sonra nefsi bu doğrultuda ıslah edip dünya ve âhîret mutluluğuna erişmek’ şeklinde açıklamış ve böylece felsefe ile dinin aynı noktada birleştiğini söylemiştir.”³⁰⁵

Hakikat tasavvufi açıdan “zâhîrin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak ilâhî sırlara âşina olunması” gibi anlamlar ifade eder. İlk sûfiler hakikat terimini daha çok “ilâhî gerçeklere ve sırlara âşina olmak, Hakk’ın tecellilerini temaşa etmek”³⁰⁶ anlamlarında açıklamışlardır.

Hakikat ile ilgili açıklamalardan hareketle “hakikat” kavramının “gerçek” kavramından farklı anlam taşıdığını da ortaya koymuş olduk. Bu kavramların anlam olarak karıştırılmalarının açıklanan sebeplerinin yanı sıra çağımız materyalist bakış açısının da etkileri bulunmaktadır. Örneğin, bilimsel açıdan ele alacak olursak, klasik dönemdeki bilim anlayışının temel sorusunu oluşturan ‘neden’ sorusu çağımız bilim anlayışının temel sorusu olan ‘nasıl’ olarak değiştirilmektedir. Dolayısıyla soruların yönü değişince otomatik olarak anlam ve cevaplar da yön değiştirecektir. ‘Nasıl’

³⁰³ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat> (Erişim tarihi: 23.03.2024)

³⁰⁴ Ömer Mahir Alper, “İslâm, Akıl Ve Hakikat”. *Milel ve Nihal*, 7/3, Eylül 2010, s. 55.

³⁰⁵ Ömer Mahir Alper, “İslâm, Akıl Ve Hakikat” s. 50.

³⁰⁶ <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat> (Erişim tarihi: 23.03.2024)

sorusu karşısında sınırlı sayıda yanıt verilebilirken, ‘neden’ sorusundan hareketle nedensellik yönünden mutlak nedene kadar varabilmek mümkündür. Hakikat kavramı da Hak’tan sebep idrak edildiği için nasıl idrak edileceği konusunda net cevap hâlen bulunmamıştır ve gelecekte de pek mümkün olmayabilir. Çünkü hakikat bireyin ferdi mistik-metafizik deneyiminden bilinci nispetinde anlaşılmaktadır. Nitekim Necip Fazıl, hakikati şöyle anlatmaktadır.

Ateşten zehrini tattım bu okun.
Bir anda kül etti can elmasımı.
Sanki burnum, değdi burnuna "yok"un,
Kustum, öz ağzımdan kafatasımı.

Bir bardak su gibi çalkandı dünya;
Söndü istikamet, yıkıldı boşluk.
Al sana hakikat, al sana rüya!
İşte akıllılık, işte sarhoşluk!³⁰⁷

Eski zamanlardan bu yana dünya hayatının, bir rüya olup olmadığı ya da rüyaları gerçek olarak kabul edip dünya hayatını rüyadan ibaret sananlar tarafından araştırmalar ve açıklamalar yapılmaktadır. Gerçek hayatı bir rüya olarak savunanların çoğu Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “” İnsanlar uykudadır; ancak öldükleri zaman uyanırlar”” mealindeki hadis-i şerif’ine nispet vermektedirler. Yukarıdaki şiirin son iki mısrasında da şair bu konuya değinerek dünya hayatının bir gerçek ve dünya güzellikleri ile perdelenmiş hayatınsa hakikat olduğuna işaret etmektedir. Necip Fazıl bu şiirinde ruhunda hissettiği ya da metafizik boyutta hakikatini fark ettiği şeyin dünya boyutuna gerçekten yaşanmış gibi ve o hâlin ne kadar zor olduğunu dile getirmektedir. Şaire göre hakikat gerçek varlıkla perdelenmiş olması “gerçek” diye bilinen “şey”lerin aslında, “hakikat”ın perdelenmiş hâli olduğuna işaret etmektedir. Şaire göre perdeler kalkınca gerçek hayatın hakikati bir rüya misali gösterilir. Dünyada çoğu insanın güvendiği akıl ve dünya güzelliklerine kayıp olanlar “O” hakikat karşısında hiç olacaktır. Şair bu gerçek ve hakikat konusunu vissal şiirinde de perdeler üzerinden ele almaktadır.

Beni zaman kuşatmış, mekan kelepçelemiş;
Ne sanattır ki, her şey, her şeyi peçelemiş...
Perde perde veralar, ışık başka, nur başka;
Bir anlık visal başka, kesiksiz huzur başka.
Renk, koku, ses ve şekil, ötelerden haberci;
Hayat mı bu sürdüğün, kabuğundan, ezberci?
Yoksa göz, görüyorum sanmanın öksesi mi?
Fezada dipsiz sükut, duyulmazın sesi mi?

³⁰⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 21-22.

Rabbim, Rabbim, Yüce Rab, âlemlerin Rabbi, sen!
Sana yönelsin diye icad eden kalbi, sen!
Senden uzaklık ateş, sana yakınlık ateş!
Azap var mı alemde fikir çilesine eş?
Yaşamak zor, ölmek zor, erişmekse zor mu zor?
Çilesiz suratlara tüküresim geliyor!
Evet, ben, bir kapalı hududu aşıyorum;
Ölen ölüyor, bense ölümü yaşıyorum!
Sonsuzu nasıl bulsun, pösteki sayan deli?
Kendini kaybetmek mi, visalin son bedeli?
Mahrem çizgilerine baktıkça örtünen sır;
Belki de benliğinden kaçabilene hazır.
Hatıra küpü, devril, sen de ey hayal, gömül!
Sonu gelmez visalin gayrından vazgeç, gönül!
O visal, can sendeyken canını etmek feda;
Elveda toprak, güneş, anne ve yâr elveda!³⁰⁸

Şair, bu mısrada “Ne sanattır ki, her şey, her şeyi peçelemiştir...” diyerek metafizik boyutun var olduğuna yani “yok” diye bilinen boyutun aslında var olan boyutla iç içe geçmiş olduğuna “her şey” kelimesini tekrar kullanarak ele almaktadır. Şaire göre var olan her şey yok olan her şeye perde çekmektedir. Dolayısıyla, görünmeyen, görünenle görünmez kılınmış olduğuna dikkat çekmektedir. O görünmeyen aslında bilenen gerçeğin hakikati ve mutlak hakikate gidilen bir yoldur. Şair bu şiirinde dikkat çektiği noktadan insanın gerçeklik algısının geçerliliğini sorgulamaktadır. “Gerçek” sanısıyla algılanan varlıklar, aslında birer “perde” ya da hakikatin birer aynasıdır.

Yukarıdaki şiirin şu mısralarında “Evet, ben, bir kapalı hududu aşıyorum; / Ölen ölüyor, bense ölümü yaşıyorum!” ölümün de hakikatine çok net bir şekilde işaret etmektedir. Şiirin açıklanmasından önce İslam dini açısından ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili öğretilerden, üzerine durduğumuz şiirle ilgili kısmına kısa bir açıklama getirmekte fayda vardır. Dini kaynaklarda, insanlar ölünce kıyamete kadar berzah âleminde yaşayacakları, dünyada yaşayanlar da her gece uykuda berzah âlemine gitmesi ile ilgili bilgiler ve açıklamalar bulunmaktadır. Bu bilgiye de Zümer, 39/42. ayeti referans olarak çoğu kaynaklarda gösterilmektedirler. Bu ayette Allah’ın uyku hâlindeki insanın ruhunu aldığını ve ölüm zamanı gelene kadar tekrar vermesine işaret edilmektedir. Bu bilgi şu noktada yukarıdaki şiire bağlanabilir. Şair burada insan ruhunun uykuda bedenden çıkışına işaret ederek şair kendisinin hem yaşamın zor günlerinden dolayı hem hakikate ulaşmayı kendine dert ettiği için ölümü, uyku anında yaşanan ölüm gibi yaşadığının farkındadır. Aynı zamanda yaşanan ölümle mutlak hakikate varılmayacağını, ölümün de hayatın bir parçası

³⁰⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 238.

olduğuna gönderme yapmaktadır. Bu hakikatin farkında olmayanlar ölümü bir son bilirler. Ama şair dünya yaşamındaki ölümü, her gece uykuda yaşadığı ölümüyle aynı anlamlandırdığı için insanların hayatın sonu düşündükleri ölümü, şair hayatın bir parçası düşünerek Hakikate ulaşmayı dert edinerek Allah uğruna ölmeyi beraber yaşamaktadır.

Türk edebiyatı şairlerinden Mehmet Âkif'in de mutlak hakikate ulaşabilmek için verdiği mücadelelerini şiirlerinde görmek mümkündür. Şairin şiirlerinden anlaşıldığı kadarıyla şair hayatı şiirle, şiiri de hayat ile anlatmaktadır. Bir nevi hakikati gerçek hayat üzerinden anlatarak anlamlar arar ve şiirle düşünmeye ve şiirle hayatı yorumlamaya da dikkat çekmektedir. Aşağıdaki şiirinde her ne kadar devrinin baskı ve yankıları dile getirilmişse de inancı gereği hakikatin tek olduğunu dile getirmektedir.

– Hayır, hayâl ile yoktur benim alış verişim...
İnan ki: Her ne demişsem görüp de söylemişim.
Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek:
Sözüm odun gibi olsun; hakikat olsun tek!³⁰⁹

Bu şiirin genelinde şair sosyal hayatta tespit ettiği zaaf, aksaklık ve sorunlara çözümler ararken bunları edebiyat vasıtasıyla teşhir etmeyi de kendine görev edinmiştir. Yukarıdaki mısralarında dünya hayatının gerçek olay ve olgulardan ibaret olduğuna vurgu yaparak insanın dünyaya geliş amacının hakikat arayışı olduğunu da dile getirmektedir. Nitekim bir diğer şiirinde şöyle der:

Nedir bu meskenetin, sen de bir kımıldasana!
Niçin kımıldamıyorsun? Niçin? Ne oldu sana?
Niçin mi? ‘Çünkü bu fanî hayâta yok meylin!
Onun neticesidir sa’ye varmıyorsa elin.’ Değil mi?..
Ben de inandım! Hudâ bilir ki yalan!
Hayâta nerde görülmüş senin kadar sarılan?
Zorun: Gebermemek ancak ‘ölümlü dünyâ’da!
Değil hakikati, mevtin hayâli rû’yâda
Dikilse karşına, hiç şüphe yok, ödün patlar!
Düşün: Hayâta fedâ etmedik elinde ne var?
Şeref mi, şan mı, şehâmet mi, din mi, îmân mı?
Vatan mı, hiss-i hamîyyet mi, hak mı, vicdan mı?
Mezar mı, türbe mi, ecdâdının kemikleri mi?
Salibi sîneye çekmiş mesâcidin biri mi?
Ne kaldı vermediğin bir çürük hayâtın için?”³¹⁰

Şiirin anlamından hareketle, şair; insanlara hak, hakikat, adalet ve ahiret hayatı için harekete geçmeleri için çağrıda bulunmaktadır. Her ne kadar bu şiirde hürriyet

³⁰⁹ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum 2009, s. 210.

³¹⁰ Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, s. 231-232.

konusu üzerinde durulmuşsa da temelde insanın hayatının temel soruları olan “Nereden geldik, nereye gideceğiz ve ne için buradayız?” sorularının cevapları üzerinde de durulmuştur. Yani dünyada hürriyet uğruna ölenler hakiki hürriyeti olan ahireti, hakiki hayata kazanmış olacaklar. Ama dünya sevgisine kapılıp kalanlar ölmekten korkarlar. Nitekim ölümü rüyalarında görseler korkudan dehşete düşerler. Halbuki şaire göre ölüm korkulacak bir şey değildir. Çünkü bu dünya fanidir, eninde sonunda insan ölecektir. Nitekim Sezai Karakoç’a göre “Hakikat insanı gelip bulan, kucağına alan ebediliktir.”³¹¹ Dolayısıyla hürriyet ve hakikat uğruna dünyada bırakılamayacak bir şey yoktur. Çünkü şaire göre dünya hayatı ve ölüm bir gerçektir ama dünya, ahiret hayatı karşısında yok misalidir. İnsanlar dünya ölümünden korkarlar ama hakikat âlemindeki ceza karşısında bu ölümün acısı hiç gibidir.

4.10. Ahiret

Ahiret, genel anlamıyla dünya hayatının karşıtıdır. Yani insanın öldükten sonra gideceği âlem ya da mekânın adıdır. Ahirete inanmak İslam’ın esaslarından biridir. Bunu kabul etmeyen kimse Müslüman sayılmaz. Kur’an-ı Kerim’de ahiret konusuna çok önem verilmiştir, öyle ki Kur’an-ı Kerim’in yaklaşık üçte birinde bu konuya değinildiği tespit edilmiştir. Peygamberlerin zuhur sebeplerinden biri de aynı mesajı insanlara ulaştırmak olmuştur. İslam dinine göre dünya ve ahiret arasında bir ayrım yoktur. Her iki kavram, birbirinin tamamlayıcısıdır. Kur’an-ı Kerim’de dünya hayatı asla değersiz olarak telakki edilmemiştir. Fakat dünya hayatının kısa ve geçici olduğu ve tersine ahiret hayatının ise uzun ve ebedi olması üzerine vurgular yapılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de “dünya” kelimesi ve onun mukâbili olan ahiret kelimesi de aynı sayıda zikredilmiştir. Dünya ve ahiret kavramları arasında bu sayısal denklik, dünya ve ahiretin birbirinin tamamlayıcısı olduğuna bir işarettir. Nasıl ki dünya, insanların ölümden önceki yaşadıkları fani hayat yeri ise, ahiret de ölümden sonraki ebedî hayatı yaşayacakları mekânın adıdır.

Pek çok İslami kaynakta yeniden diriliş, ahiret hayatı olarak zikredilmektedir. Ve bunu kanıtlayacak anlatısal ve rasyonel nedenler de sunulmaktadır. Örneğin, Kur’an-ı Kerim ayetlerinin manasına göre pek çok din alimi ve büyükleri ahireti bu dünyadan tamamen farklı bir dünya olarak görmektedir. Örneğin, ölümsüzlük, iyinin

³¹¹ Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları 2*, s. 85.

kötüden ayrılması, amellerin sonucunun görülmesi ve liyakat esasına göre nimetlerden faydalanılması gibi anlatılmaktadır. Ancak dikkat edilecek olursa ahiret kavramının yeniden diriliş kavramından anlam açısından farkları da bulunmaktadır. Mesela, birçok dini kaynakta ahiret konusuna "yeniden diriliş ilkesi" adı verilirken “Araf”, “Diriliş”, “Sırat”, “hesap”, “şefa’at”, “cennet” ve “cehennem” gibi kavramların da ahiretle ilgili meseleler olduğu da söylenmektedir.

Nitekim ilk bakışta her ne kadar "Ahiret" kelimesinin Kıyamet (Hesap Günü) kelimesine eşdeğer olduğu düşünülse de kelimenin kökenindeki anlam, Kur'an ve hadislerdeki uygulamalar açıkça göstermektedir ki, ahiret kelimesinin anlamı "dünya" kelimesinin zıttı olup, ölümden sonraki tüm âlemleri ve durumları kapsamaktadır. Dolayısıyla yeniden diriliş, ahiret yurdundan yalnızca bir tanesidir. Nitekim Peygamber Efendimiz (sav)'in, kabri ahiret yurtlarından ilki olarak tanıttığı gibi:

Hz. Osmanın azatlısı Hâni'nin (ra) aktardığına göre, Osman b. Affân bir kabrin başında durduğunda sakalı ıslanınca kadar ağladı. Bir defasında ona, “Cenneti ve cehennemi düşünürken ağlamıyorsun da bunun için mi ağlıyorsun?” denildiğinde şöyle cevap verdi: “Resûlullah (sav) buyurdu ki, ‘Kabir, âhirete giden yoldaki konaklama yerlerinden ilkidir. Kişi ondan sağ salim kurtulursa sonrası daha kolay olur. Eğer kurtulamazsa ondan sonrası daha çetin gelir.’³¹²

Kur'an, ahiret gününe birçok isim vermektedir. Ahirete bu kadar ismin verilmesinin sebebi onun pek çok yönüne dikkat çekme ve o gün hakkında daha fazla bilinç vermek içindir denilebilir. Ahiretin, ‘yevmü’l kıyame-kıyamet günü’, ‘yevmü’l hesap-hesap günü’ gibi bilinen adlarının yanında bazı Kur'an-ı Kerim ayetlerinde geçen diğer isimleri de şunlardır:

Berzehun’, yeniden dirilecek güne kadar bir engel (Müminun 23/100)

‘Yevmü’l hurûc’, çıkış günü (Kâf 50/42),

‘Yevmü’l ba’as’, diriltme günü (Rûm 30/56),

Yevmü’l kıyamet’, kıyamet günü (enbiya 21/47)

‘Yevme’l cem’, toplanma günü (Şûra 42/7),

‘Yevmü’l huld’, ebedi (hayat) gün (Kâf 50/34),

Yevmi’d din’, hesap günü (fatıha 1/2-4)

³¹² *Hadislerle İslam*, C. 7, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2.bs, Ankara 2013, s. 574.

‘Ezifatü’l azife’, yaklaşmakta olan (son saat) gün (Necm53/57)

‘Yevmü’l fasl’, kesin karar günü (Mürselat 77/14)

‘Yevmü’l hasre’, pişmanlık günü (Meryem 19/39),

‘Yevmil’ mehud’, vadedilen gün (Burûc 85/2),

‘Yevmü’t teğâbûn’, karşılıklı aldanma günü (Teğâbûn 64/9).

Bu isim ve kelimelerin her biri ahiretin bir merhalesine veya o dünyanın bir özelliğine işaret etmektedir.

Ahiret, Kur'an'a göre insanın ölümünün arkasından gelen hayattır. Bu boyut insanın fiilen yapabilmeleri açısından son duraktır. O hâlde nefis, dünya boyutunda eylemlerini gerçekleştirirken, ahiret boyutunu da dikkate almak durumundadır. Dolayısıyla dünya hayatı ahiret hayatına göre değersiz değil belki ahiret hayatını kazanabilmek için en önemli ve tek yoldur. Bu açıdan bakıldığında dünya hayatı Allah'ın emirlerine göre yaşandığı zaman ahiret boyutu için son derece önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de; bu konuda insanoğlunun dünyayı anlamasına, algılamasına, dünya hayatından başka ebedî hayat olan ahiret hayatının var olduğuna; dünya hayatından daha hayırlı bir hayat olan ahiretin, dünyadayken kazanabilmesi için pek çok ayet bulunmaktadır. Bunun yanı sıra imanın temel şartlarından birisi de ahiret hayatına imandır. Nitekim tevhitten sonra bütün peygamberlerin insanları davet ettiği en önemli öğretisi ahiret dünyasına iman olmuştur.

Başka bir ibareyle dünya ahiretin tarlasıdır. Nitekim Şura suresi 20. ayette şöyle buyurulmuştur: “Kim ahiret kazancını istiyorsa, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını istiyorsa ona da ondan (bir şeyler) veririz. Fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”³¹³ Aynı zamanda takva sahibi insanlar için ahiretin daha iyi olduğuna da şu ayette işaret edilmektedir. “Dünyanın geçimliği (hayatı) azdır; *takvâlı* (duyarlı) olanlar için ahiret hayırlı olandır. En küçük bir haksızlığa da uğratılmayacaksınız.”³¹⁴ Kur'ân-ı Kerîm'den önceki semavî kitaplarda da âhiret inancı ile ilgili konular yer almaktadır. Ancak hiçbirinde Kur'an'daki kadar açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Her ne kadar “Kur'an'ın tasvirine göre dünya hayatı bir “oyun ve eğlence”, bir “süs ve övünüş”tür; “mal, evlât ve nüfuz yarışı”dır. Netice itibariyle o geçici bir faydalaniş ve aldanış vesilesidir. Asıl hayat âhiret hayatıdır,

³¹³ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Şura, 42/20.

³¹⁴ Mehmet okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Nisa, 4/77.

huzur ve sükûn sadece ölümsüz âlemedir (bk. el-Ankebût 29/64; el-Mü'min 40/39; el-Hadîd 57/20).³¹⁵ şeklinde ayetler almışsa da o, ayetleri derin anlamlarına vakıf olunca bu ayet daha net anlaşılacaktır.

Müslüman inancına göre ahiretin ispatı anlamsızdır. Çünkü gerçek bir Müslüman ahiretin varlığına inanan biridir. Ancak yine de dini kaynaklarda ahiret dünyasının ispatı için bazı deliller ileri sürülmüştür, mesela: Mademki bu dünyada iyiler ve kötüler, yaptıklarının karşılığını ve cezasını hak ettikleri gibi göremiyorlar. Allah'ın adaleti, tüm insanların yaptıklarının sonuçlarını göreceği, ahiret adı verilen başka bir dünyanın yaratılmasına vesile olur. Ahiret dünyası ölümsüzlük ve sonsuzluk dünyasıdır. Bunu ispatı için Kâf suresi 34. ayete bakabiliriz. O ayette cennettekiler "Bugün ölümsüzlük günüdür" müjdesi verilmektedir.

Kur'an-ı Kerim, ölümden önceki hayatı ilk hayat, ölümden sonraki hayatı ise son hayat olarak da adlandırmıştır. Örneğin Kasas suresinin 70. ayetinde Allah (c.c) şöyle buyurmuştur: “İşte O, Allah’tır. Kendisinden başka ilah yoktur. Önünde de (dünyada da) sonunda da (ahirette de) *hamd* (övgü) yalnızca O’na aittir. Hüküm, yalnızca O’na aittir ve yalnızca O’na döndürüleceksiniz.”³¹⁶ Ya da Leyl suresi 13. ayette “Şüphesiz ki ilk de son da (dünya da ahiret de) bizimidir.”³¹⁷ Ya da Duhâ suresi 4. ayette “Şüphesiz (peygamberliğinin) son (dönemi) ilk (dönem)inden daha iyi olacaktır.”³¹⁸ Yukarıda da söylendiği ve ayetlerden de anlaşıldığı kadarıyla ahiret hayatı dünya hayatına karşıt yaratılmıştır. Yani ölüm, dünya hayatından ahiret hayatına açılan kapının tek anahtarıdır.

İşte ölüm, ahiret ve daha birçok soyut kavramları eserlerine konu eden, o kavramların anlamını insanlara hissettirebilmeyi kendine dert eden bireyler olarak şairler önderlik yapmaktadırlar. Şairler, metafizik âlemleri idrak etmeye çalışanlar olarak idrak ettikleri anlam ve kavramları eserleri ile ortaya koyanlardır. Şairlerin çoğuna göre dünya kötü değil, kötü olan dünyanın göz kamaştırıcı metana takılıp ahireti unutanlardır. Çünkü her müminin görevi Allah’ın yarattığı güzellikleri idrak etmek ve iyi bir kul olabilmektir. Nitekim şairler, kulluk bilinciyle bir parça da olsa dünyayı ve varlık sırrını anlayabilmiş bireyler olarak şiirleri ile vazifelerini yerine getirmiş olurlar.

³¹⁵ <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahiret> (Erişim tarihi: 03.04.2024)

³¹⁶ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, kasas, 28/70.

³¹⁷ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, leyl, 92/13.

³¹⁸ Mehmet Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu, Duha, 93/4.

Türk edebiyatı şairleri içinde birçok İslamcı şair dünya âlemi ve bu âlemin ötesine dair düşüncelerini, hissiyatlarını, idraklerini eserlerine aksettirmişlerdir. Yani ahiret kavramı hakkında değerli tespitleri bulunmaktadır. Bu tespitlerden dolayı birçoğumuz yaşadığımız âlemi ve bu âlemin ötesini algılamak ile ufkumuz genişlemektedir. Örneğin Necip Fazıl şu mısralarında her an ahiret hayatını hakiki hayat olduğu düşüncesine yetinmeyip dünyada ahiretten gafil yaşayanları da ölü olarak anlatmaktadır.

Sabah, akşam, öğlende,
Aklım büyük şölende.
Bütünlük, o "bir"dedir.
Sayı sayı bölende.
Bilmez yaşayan ölü;
Asıl haber ölende.
Tek hat, tek yön, burada;
Giden de bir, gelen de.
O'nunla buluşmak var,
Sıra bize gelende.
O'na deki: Ey Resul
Ölümsüzlük kölende...³¹⁹

Şaire göre dünya ahirete giden tek yoldur. Bu yolun rehberi Hz. Resulullah'tır. Ki yol boyunca Allah'tan aldığı vahiy yardımıyla ümmetini sonsuz hayatta kavuşabilmeleri için yol ve yöntemlerini bildirmektedir.

Bir başka şiirinde ahiretin son evresi olan cennetten bahsetmektedir.

Bir yer var ki, orada sayı üstü endâze;
Ne solmak, ne yıpranmak, her şey ebedi taze...³²⁰

Şair cennetin ebedi yaşam mekanı olduğuna vurgu yaparak dünya hayatının da fani ve sonlu olduğuna dolaylı bir şekilde gönderme yapmaktadır. Bir diğer şiirinde ahiretin Allah'ın yarattığı en mükemmel ve üstün mekânlardan biri olduğunu dile getirmektedir.

Bir hamam ki, arınma gayesinden şahaser;
Arınmışların yeri, Cennette nurlu Kevser.³²¹

Şaire göre ahiret, hesap günü olduğu için her müminin amel terazisi kurulur ve dünya amellerine göre günahlarından arınır ve cennette ebedi yerlerini almış olurlar.

³¹⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 279.

³²⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 242.

³²¹ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 193.

Aynı zamanda aşğıdaki şiirinde de mezarı, iki zıt kavram olan dünya ve ahireti birbirine bağlayan tek nokta olarak görmektedir.

Mezar, mezar, zıtların kenetlendiğı nokta;
Mezar, mezar, varlığa yol veren geçit, yokta...³²²

Bu şiirde şair ölümün bir son olmadığını belki ölümle gidilen mezarın ahirete yani hakiki varlığa giden bir yol olarak dile getirmektedir. Bu hakiki varlık fizik sahasında olmadığından “yokluk” anlamında algılanan mekanda (ahirette) kavuşulan yegane varlıktır.

Ahiret kavramını Sezai Karakoç düşüncesi üzerinden değerlendirecek olursak. İlk bakışta, diriliş kelimesi ile karşılaşırız. Her ne kadar bu kelime sadece bir uyanış çağırısı olarak anlaşılsa da bu kelime hem dünyevi hem ahiret uyanışı şeklinde de anlaşılabilir. Dolayısıyla bu noktadan hareketle Sezai Karakoç düşüncesinin temelinde metafiziğin de yer aldığını görmek mümkündür.

Sezai Karakoç açısından diriliş düşüncesi birbirine bağlı üç çeşit diriliştir. Yani daha dünyadayken ruhun dirilişi, İslâm’ın ve insanlığın dirilişi ve ahirete diriliş. Ruh, metafizik bir kavram olduğu için her daim kaynağı olan sonsuzluğu aramalıdır. Yani ruhu diri tutan şey, Allah arayışıdır. Allah’ı aramayan ve tanımayanın ruhu zaten ölüdür. Dolayısıyla Sezai Karakoç’un diriliş düşüncesinin birinci aşaması ruhun dirilişidir.

İslâm’ın dirilişi ise mutlak hakikatinin bilincini insanlarda ve toplumlarda uyandırmaktır. Bunun için de toplum bireylerinin ruhunun uyanması esastır. Nitekim dünyada uyanan ruhlar ahirete de uyanma ya da ahireti kazanma şansını da kazanmış olurlar. Ahirete uyanma ya da ölüm sonrası hayatı İslam inancı açısından şöyle dile getirmektedir.

Biz kirli ve temiz çamaşırları
Aynı zaman aynı minval üzere katlarız
Biz koşu bittikten sonra da koşan atlarız³²³

Şair ölümden sonra yaşamın devam edeceğini, koşu bittikten sonra koşan atlara benzetmektedir. İslam inancına göre dünya ve ahiret aynı anlamı taşıdığı için dünya ölümünden sonra da mümin için bir hayat vardır. Aynı zamanda ahiret hayatının son evresi olan cennet ve sonsuz hayat, dünya hayatına göre daha iyi ve güzel olarak

³²² Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, s. 176.

³²³ Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 42.

anlatılmaktadır. Dolayısıyla şair yukarıdaki şiirin birinci mısrasında kirli ve temiz kelimelerini dünya ve ahiret anlamında kullanmaktadır. Aşağıdaki şiirinde ise ölümü sadece kabire girmek olmadığını belki dünya hayatından tamamen soyulup ahiret hayatına geçebilmenin yolu olarak işaret etmektedir.

Önüne çıkar hayat yolkesen gibi
Soyulur çırpıplak gider şair
Bir deri bir kemik öteye geçtiğinde
Arkasında kalır şiir tomarı kefeni ³²⁴

Şaire göre gün gelir ölüm, aniden insanın karşına çıkan bir yolkesen gibi yolunu keser ve hayata sahip olduğu her şeyi ondan alır. Ölümle beraber geçilen yere hiçbir şeyin götüremeyeceği gerçeği karşısında insan anlar ki dünyada sahip olan her şey dünyada kalır ve ona aittir.

³²⁴ Sezai Karakoç, *Gün Doğumdan*, s. 623.

SONUÇ

Metafizik kavram ve değerler her çağda şair ve yazarların eserlerinde yer alan konu ve temalardan biri olmuştur. Metafizik ve mistisizm, İlk Çağ felsefesine dayanması ve “tanrı” kavramıyla bağlantılı olması sebebiyle, günümüzde anlam olarak birbiriyle karıştırılmaktadır. Eski ve Orta Çağ’da felsefi ilkeler olan metafizik ve mistisizm, bilim tek bir çerçevede değerlendirildiği için anlam ve amaçları açısından da birbirine yakınlık göstermiştir. Ancak Orta Çağ’dan bu yana bilimin felsefeden ayrılması ve gayesinin değişmesinden kaynaklı metafizik, mistisizm gibi soyut kavramlar da farklı anlam ve amaçlara doğru yol almış ve asıl anlamları dışında kullanılagelmiştir. Özellikle İslam metafiziği çağımızda diğer soyut kavramlara nispeten asıl amacı ve anlamı dışında kullanılmaktadır. Bu çalışmada, Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde mistik ve metafizik temalar ve değerlerin hangi ölçüde eserlere yansıdığının doğru tespit edilebilmesi için önce bu kavramların üzerinde genel bir değerlendirmenin gereği duyulmuştur. Dolayısıyla bu soyut kavramlar arasındaki farklar ve benzerlikler, bunun yanı sıra İslam metafiziği ile Batı metafiziği arasındaki fark ve amaçlar üzerinde genel bir araştırma yapılmıştır.

Günümüzde felsefi bir problem olan metafizik, dini bir kavram olarak kısıtlı bir anlam ile tanımlanmaktadır. Halbuki metafizik geniş ve kapsamlı bir alana sahiptir. Nitekim Grek felsefesi bilinmeden günümüze kadar metafizik üzerinde farklı görüşler ortaya koyulmuştur. Grek felsefesinde soyut kavramlara ışık tutan, o dönemin felsefesi hakkında geniş bilgiler veren Aristoteles’in önemli bir yeri vardır. Aristoteles kendi sistemini oluştururken Platon ve önceki filozoflardan faydalanmıştır. Ancak katılmadığı ve eleştirdiği noktalarda söz konusu olmuştur.

Aristoteles varlığı, bilimlerin ortak ilkelerini, doğa ötesi ve fizik ötesi varlıkları ele alan araştırma alanını (ilk felsefe) olarak adlandırmaktadır. Bu alanı filozofun kendisi metafizik olarak tanımlamaktadır. O, aynı zamanda bu alanı, teoloji ve bazen de hikmet olarak da adlandırmaktadır. Ancak Aristoteles’in yazılarını düzenlerken öğrencileri fizik ile ilgili yazılarından sonra gelenlere metef-physika (fizikten sonra gelen) demişlerdir. Bu metafizik, zamanla felsefe biliminin bir dalı hâline gelmiştir. Konusu da “varlığın ilk nedenleri” olarak belirlenmiştir. Buradan hareketle Aristoteles’in öğrencilerinin geliştirdiği metafizik; varlığı varlık bakımından araştıran, teolojiden tamamen ayrı bir felsefe disiplini olarak geliştirilmiştir. Açıklamadan hareketle Aristoteles’in kendisinin geliştirdiği metafizik ile onun

öğrencilerinin geliştirdiği metafizik arasında büyük farklarla karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla bu konu üzerinde detaylı bir çalışma yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

Klasik Çağın Müslüman filozofları Aristoteles'in yer verdiği ilk felsefe tabirlerini de İslam metafiziği karşılığı olarak kullanmışlardır. Dolayısıyla günümüzde Aristoteles'in *Metafizik* kitabının bu anlamla ilgili konuları içermesi ve bu muhtevanın da kitabın adıyla benzeşmesi metafiziğin teolojiyle ve teolojinin de ilk felsefeyle karıştırılmasına neden olmaktadır. Çalışmanın ilk ve ikinci bölümlerinde bu karıştırılmanın nedenleri ve İslam metafiziği üzerinde genel bir açıklama yapılmıştır. Mevcut çalışmada Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde mistik ve metafizik kavramlar ve değerler olarak araştırmaya başlanılmış ve metafiziğin uğradığı yanlış anlaşılmalara ele alınmıştır. Bahsi geçen sebeplerle metafiziğin felsefi açıdan genel bir çerçevede araştırılması gerekli görülmüştür. Yapılan kısa ve genel araştırma neticesinde İslam metafiziğinin ayrı ve kapsamlı bir çalışma konusu olduğunun da kanaatindeyiz.

Üzerinde durulması gereken bir diğer önemli husus ise metafiziğin konusu olan “varlık”tır. Orta Çağ metafiziğinde varlık, mevcut olmadan vücut bulan varlık olarak anlaşılmaktadır. Ancak 17. yüzyılda ispatçı bir metafizik ortaya çıkar. Bu metafizik, asıl metafiziğin bir kolu olan ontolojinin sorduğu; “Varlık var mıdır?”, “Varlık varsa varlık bir midir?”, “Varlık çok mudur?”, “Varlık sonlu mu yoksa sonsuz mudur?”, “Varlığın bir ereği var mıdır?” sorularından hareketle varlığın ne olduğunu araştırır ve çağımızda varlığın daha çok seküler bilim temelinde ele alınmasına sebebiyet verir. Yani “varlık” sadece var olan olarak anlaşılabilir. Bunun sonucu maddeci bir bilim, maddeci bir algı ve fikirler ve maddeci bir yaşam tarzının gelişimine meydan hazırlamaktadır. Dolayısıyla metafiziğinin konusu olan varlığın da İslam metafiziği gibi yeniden araştırılması gereken konulardan biri olduğu kanaatindeyiz.

Metafizik kavramı farklı çağlarda farklı biçim ve anlamlarda algılansa da edebiyat dünyasında da kendine yer edinmiştir. Her ne kadar son yüzyıllarda şairlerin çoğu metafizik ve mistisizmden uzak kalmışlarsa da her dönemde birtakım mistik/metafizik söylemlere sahip şair ve yazar dikkat çekmektedir. Çünkü insanın tabiatındaki maddi yönünün yanı sıra mana âlemine bağlanmış yönü de vardır.

Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde metafizik kavramları ve değerleri araştırırken eserlerinde mistik ve metafizik konulara yer veren birçok şair ve yazarla karşılaşmak mümkündür. Bu şairlerin şiirlerine tek bir çalışma içinde örnekler göstermek ya da bu örnekleri tek bir çalışmaya sığdırmak mümkün olmadığı için bu çalışmada birkaç şairin şiirlerinden örnekler vermekle yetinmek durumundaydık. Çalışmamızda; Mehmet Akif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Erdem Bayazıt, Cahit Zarifoğlu, Cahit Koytak gibi birkaç şairin şiirleri üzerinden Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde bazı metafizik kavramları ve değerleri tespit etmeye çalıştık. Her ne kadar mistik ve metafizik kavramlar çağların geçişiyle anlam değiştirmiş olsa da adı geçen şairler şiirlerinde bu kavramları asıl anlamlarıyla ustaca kaleme almışlardır. Çalışmamızda şairlerin şiirlerinde metafiziğin konusu olan “varlık”, metafizik kavramlar olarak “Allah”, “ruh”, “can ya da cin”, “ölüm” kavramları tespit edilmiş ve metafizik açıdan yorumlar yapılmıştır.

Metafizik kavramların yanı sıra metafizik değerleri konu eden şiirler de tespit edilmiş ve üzerinde yorumlar yapılmıştır. Şiirlerden elde edilen anlamlardan hareketle yukarıda adı geçen şairlerin metafizik kavram ve değerleri şiirlerinde işlerken, kendi iç dünyalarına anlam aramakla birlikte dolaylı ve dolaysız bir şekilde toplumu Hak dinine ve Hak yoluna çağırdıkları söylenebilir. Şairlerin, âlim ve bilge insanlar gibi sezgi ve tahlil melekelerinin halka göre daha güçlü olması böyle bir tavrın sebebi olmalıdır. Dolayısıyla şairler de âlim ve bilge insanlar gibi hangi çağda olursa olsunlar din, inanç ve kültürlerinden hareketle neyin doğru neyin yanlış ilerlediğini erkenden fark edebilmektedirler.

KAYNAKÇA

- AKINCI, Mehmet A, **Mistisizm ve Mistik Şiir**, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul 2023.
- ALAGÖZ, Osman, “Erdem Beyazıt’ın ‘Bulmak’ Şiiri Bağlamında Yeni Bir Dünyaya Kapı Aralamak”, **KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 13, S. 1, 2016, s. 69-80.
- ALPER, Ömer Mahir, “İslâm, Akıl ve Hakikat”, **Milel ve Nihal**, 7/3, Eylül 2010, s. 39-72.
- ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sina Metafiziği**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., Ankara 1992.
- BAYAZIT, Erdem, **Şiirler**, İz Yayıncılık, 17. bs., İstanbul 2019.
- BAYRAKDAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. bs., Ankara 2009.
- BERGSON, Henri, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011.
- MEVLANA CELALEDDİN RUMÎ, **Mesnevi**, C. 6, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- ÇIKLA, Selçuk, **Türk Edebiyatında Manzum Poetikalar**, Akçağ Yayınları, Ankara 2010.
- ÇİÇEKLİ, Hatice, **Erdem Beyazıt Şiirlerinde Din ve Metafizik**, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2014.
- BULUT, Sevilay, **Atasözlerinin Değerler Eğitimindeki Yeri**, Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Trabzon 2011.
- DURALI, Ş. Teoman, **Felsefe Bilim Odağında Metafizik**, Şule Yayınları, İstanbul 2019.
- DURALI, Teoman, **Sorun Çağının Anatomisi**, Şule Yayınları, İstanbul 2009.
- DURALI, Ş. Teoman, “Felsefe-Bilim Geleneğimizin Nirengi Noktası Ebuhâmit Gazali”, **Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları**, S. 20, Ekim 2011, s. 17-40.
- DURUSOY, Ali, “İslam’ın Varlık Tasavvuru”, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl 4, C. 4, S. 1, Bahar 2018, s. 7-20.

- DÜZGÜN, Şaban Ali, **Dini Anlama Kılavuzu**, Oto Yayınları, 4. bs., Ankara 2018.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Metafizik Olmayan Bir Teolojinin İmkânı”, **Kelam Araştırmaları**, 1: 2, 2003, s. 57-80.
- ENSER, Ramazan, “Sezai Karakoç’un Şiirinde Tanrı Kavramının Tasavvuf Epistemolojisi Açısından Anlamı ve Kullanımı”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S. 11, Bahar 2018, s. 189-213.
- ERDEM, Engin, “Metafizik (Tanrı-Bilim) ve Kelam Arasındaki Fark Üzeri”, **İslam Araştırmaları**, C. 27, S. 3, 2016, s. 442-447.
- ERSOY, Mehmet Akif, **Safahât**, Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2009.
- GÜNNAY, Mustafa, “Hermeneutik Felsefe Açısından Bilgi- Değer İlişkisi”, **Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri**, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 265- 277.
- HANCIOĞLU, Hümeysra, **Necip Fazıl Kısakürek’in Şiirlerinde Temalar**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Hadislerle İslam, C. 7, **Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları**, 2.bs, Ankara 2013.
- <http://islamiyontem.net/kitaplar/turkce%20tefsir/tefsirkulliyati/002bakara/bakara05/09.htm>, (Erişim tarihi: 08.07.2021)
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/665194> (Erişim tarihi: 27.10.2023)
- <https://fa.wikifeqh.ir/%D9%88%D8%A7%DA%98%D9%87%20%D8%AC%D8%A7%D9%86#foot21> (Farsça’dan çevirilmiştir.) (Erişim tarihi: 06.12.2023)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/adem--yokluk> (Erişim tarihi 15.12.2023)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah> (Erişim tarihi: 15.12.2023)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/can--cin#:~:text=Genellikle%20cinlerin%20atas%C4%B1%20veya%20cin%20t%C3%BCr%C3%BC%20anlam%C4%B1nda%20kullan%C4%B1lan%20bir%20terim.&text=Duyularla%20idrak%20edilemeyen%20ve%20insanlar,uymakla%20y%C3%BCK%C3%BCml%C3%BC%20tutulan%20varl%C4%B1k%20t%C3%BCr%C3%BC> (Erişim tarihi: 06.12.2023)
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/suret--felsefe#:~:text=felsefe%232%2Dtasavvuf-,TASAVVUF.,d%C4%B1%C5%9F%20g%C3%B6r%C3%BCnt%C3%BCs>

%C3%BC%20ve%20varl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%E2%80%9D%20de
mektir (Erişim tarihi: 11.11.2023)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--sifat> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe#1> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

<https://islamdusunceatlası.org/sezai-karakoc/257> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

<https://sorularlaislamıyet.com/mumin-muminin-aynasidir-hadisini-kisaca-aciklar-misiniz-karsimizdaki-kiside-gordugumuzun-bizde-de-0> (Erişim tarihi: 09.10.2023)

<https://sorularlaislamıyet.com/hadiste-allah-sizden-her-biri-icin-bir-cinni-arkadas-kilmistir-buyurulmaktadir-bu-hadisi-yorumlar> (Erişim tarihi: 07.01.2024)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat> (Erişim tarihi: 23.03.2024)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahiret> (Erişim 03.04.2024)

<https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%82dem> (Erişim tarihi: 15.12.2023)

<https://www.islamveihsan.com/olmeden-once-olunuz-ne-demek-nasil-anlamaliyiz.html> (Erişim tarihi: 11.11.2023)

<https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hatipoglu/2013/01/25/insanlar-uykudadir-olunce-uyanirlar> (Erişim tarihi: 11.11.2023)

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Metafizik**, haz. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

KANT, İmmanul, *Werke*, **Herausgegeben von Ernst Cassirer**, C. 8, Berlin 1922.

KAPLAN, Mehmet, **Cumhuriyet Devri Türk Şiiri**, 2. bs., İstanbul 1990.

KARAKOÇ, Sezai **Alınyazısı Saati**, Diriliş Yayınları, İstanbul 2016.

KARAKOÇ, Sezai **Gün Doğmadan**, Diriliş Yayınları, 7. bs., İstanbul 2009.

KARAKOÇ, Sezai, **Edebiyat Yazıları I**, Diriliş Yayınları, 8. bs., İstanbul 2017.

KARAKOÇ, Sezai, **Edebiyat Yazıları II**, Diriliş Yayınları, 8. bs., İstanbul 2017.

Karakoç, Sezai, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I**, Diriliş Yayınları, 3. bs., İstanbul 2008.

- KARAKOÇ, Sezai, **Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Ötesi II**, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013.
- KARATAŞ, Turan, **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, 3. bs., Ankara 2007.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, **İdeolocya Örgüsü**, Büyük Doğu Yayınları, 21. bs., İstanbul 2015.
- KISAKÜREK, Necip Fazıl, **Çile**, Yapı Kredi Yayınları, 3. bs., İstanbul 2005.
- KOYTAK, Cahit, **Ölüme Çare ya da Şen Maneviyat**, Timaş Yayınları, İstanbul 2013.
- KOYTAK, Cahit, **Yeni Başlayanlar İçin Metafizik**, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- KOYTAK, Cahit, **Yoksulların ve Şairlerin Kitabı**, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- KUCURADI, İoanna, **İnsan ve Değerleri**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2010.
- KURTKAN BİLGİSEYEN, Amiran, **Türk Milletinin Manevi Değerleri**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- KUTLURE, İlhan, “Metafizik”, **İslam Ansiklopidisi**, C. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 399-402.
- MENGÖŞOĞLU, Takiyettin, **Kant ve Sheler’de İnsan Problemi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2. bs., İstanbul 1969.
- MOLLAER, Fırat, **Ruhun Metafizik Ayaklanması**, Yedi İklim Dergisi Yayınları, İstanbul 2006.
- OKUYAN, Mehmet, *Kur’an Meal-Tefsir*, Dijital Versiyonu.
- ÖNAL, Mehmet, **Yeni Türk Edebiyatı En Uzun Asrın Edebiyatına Teorik bir Yaklaşım**, Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- ÖZ, Asım, “Erdem Bayazıt Şiirinde Ölüm”, **Hece**, S. 142, Ekim 2008, s. 109-118.
- ÖZEL, İsmet, **Erbain**, Tam İstiklâl Yayıncılık Ortaklığı, 17. bs., İstanbul 2019.
- ÖZLEM, Doğan, “Değer Sorununda Nesnelcilik/ Mutlakçılık ve Öznellik/ Rölativizm Tartışması Üzerine”, **Bilgi ve Değer Sempozyumu Bildirileri**, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 282- 312.

- SELÇÜK, Ahmet, **Metafizik Adlı Çerçevesinde Aristoteles'in Tanrı Anlayışı**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2010.
- SOĞUKÖMEROĞLU, Mehmet, “Yahya Kemal'in Şiirlerinde Dini, Mistik ve Metafizik Öğeler”, **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi**, S. 1/1, 2012, s. 218-245.
- ŞEN, Seyit Mehmet, **İnsan**, Haber Ajanda Yayınları, Ankara 2010.
- TOKU, Neşet, “Değerlerin Dilemması; Subjektiflik ve Objektiflik”, **Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri**, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 101- 113.
- TUNALI, İsmail, **Estetik**, Remzi Kitabevi, 12. bs., İstanbul 2010.
- TUNALI, İsmail, **Felsefeye Giriş**, Altın Kitaplar, 3. bs., İstanbul 2010.
- TURNA, Murat, **1980 Türk Romanında Değerler Çözülmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- TÜRKMEN, Erkan, **Türk ve İngiliz Şiirinde Mistik Öğeler**, Litiratürk, Konya 2011.
- YAZĞAN, Aydın, “Martin Heidegger'de ‘Varlık’ Kavramı”, **Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Fikriyat Sosyal Bilimler Araştırmalar Dergisi**, 2 (2), 2022, s. 131-152.
- YILMAZ, Nusret, “Cahit Koytak'ın Şiirlerinde Metafizik”, **International Journal of Filologia (IJOF)**, Yıl: 3, S. 4, Kış 2020, s. 41-55.
- ZARİFOĞLU, Cahit, **Şiirler**, Beyan Yayınevi, 9. bs., İstanbul 2012.
- ZİYA ÜLKEN, İlmi, **Bilgi ve Değer**, Doğu Batı Yayınları, 3. bs., Ankara 2016.

ÖZ GEÇMİŞ

Hangama Muradi. Kabil Lisesi'ni bitirdikten sonra Kabil Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili Edebiyatı Bölümünden 2010 yılında mezun oldu. 2019 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı yüksek lisans programına girdi. Lise mezuniyetinden bu yana farklı eğitim alanlarında görev aldı. Son aktif görevi Jawz-e-Jan Üniversitesinde araştırma görevliliğidir. Orta derecede İngilizce (YDS: 70), iyi derecede Farsça (100), orta derecede Urduca (85), iyi derece Özbekçe (100), iyi derece Türkçe (95) ve orta derece Peştunca (70) bilmektedir. Temel ilgi alanları ilahiyat ve edebiyattır.

İletişim Bilgileri

ORCID ID : 0000-0001-6217-8208

Yayınlar:

1. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un Şiirinde Bazı Metafizik Temalar Ondokuz Mayıs Üniversitesi İnsan Bilimleri Dergisi 3, S.1 (Haziran 2022): 63-80
<https://doi.org/10.51533/insanbilimleri.1067288>.

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar

1. İngilizce Kursu sertifikası, Şams Akademisinden.
2. Tasdik Belgesi, Afganistan Savunma Bakanlığı Eğitim ve Öğretim Bölümünden.
3. Takdir Belgesi, Afganistan Kadınlar Bakanlığından.
4. Microsoft Office 2007 bitirme sertifikası, Kabil Üniversitesinden.
5. Akademik Sertifika, Afganistan Eğitim ve Öğretim Bakanlığından.
6. Tasdik Belgesi, Kabil Üniversitesi, Dil ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyat Bölümünden.
7. Tasdik Belgesi, Alman desteği Afganistan İnsani Haklar Derneği tarafından.
8. Tasdik Belgesi, Afganistan Bağımsız İnsan Hakları Komisyonu tarafından.
9. Mezun sertifikası, Asre Jadid Akademisinden.
10. Tasdik Belgesi, Jawz-e-Jan Üniversitesinden.
11. Takdir Belgesi, Kara Kuvvetleri Komutanlığı Kabil Bölge Komutanlığından.
12. Başarı Sertifikası Afganistan Kadınlar Bakanlığında Türk Dili Öğretmenliğinden dolayı USAİD tarafından.

İş Deneyimleri

1. 2005-2006 Yılları arasında İngilizce Öğretmenliği Hamnawa Dershanesinde.
2. 2008-2011 Yılları arasında Afganistan Kadınlar Bakanlığı memurlarına Türk Dili kursu.
3. 2012-2013 Yılları arasında Ser-i-Pul Üniversite'sinde İdari İşler Bölümünde resmi memur görevi.
4. 2013-2014 Yılları arasında Sarepul Kadınlar Rektörlüğün memurlarına Türk Dili kursu.
2014 Yılından itibaren Jawz-e-Jan Üniversitesi Türkoloji Bölümü araştırma görevlisi olarak devam etmektedir.

DİZİN

Adem.....	22, 37, 38, 93, 94, 99	felsefi.....	10, 12, 13, 14, 16, 20, 22, 24, 27, 29, 30, 36, 66, 67, 84, 106, 139, 140
âlem.....	34, 55, 62, 82, 88, 90, 113	Festival.....	125
Allah... iii, iv, v, 6, 7, 8, 17, 20, 21, 22, 24, 26, 28, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59, 66, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 102, 105, 106, 107, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 134, 135, 136, 137, 141		feylesof.....	23
Aristoteles 2, 5, 6, 9, 12, 16, 17, 18, 21, 24, 27, 28, 31, 139, 140, 146		fizik ötesi.....	iii, 6, 22, 139
aritmetik.....	26	Gazali.....	13, 21, 27, 29, 30, 32, 33
astronomi.....	26	Gece Yarısı.....	109
aşma.....	31	geometri.....	26
Avrupa felsefesi.....	20	Grek.....	139
ayet.....	36, 38, 76, 93, 116, 134, 135	hakikatiii, v, 14, 17, 22, 36, 40, 41, 43, 62, 71, 77, 80, 81, 88, 96, 106, 110, 111, 112, 114, 117, 127, 128, 129, 131, 144	
Batı.. iii, v, 2, 9, 10, 13, 16, 17, 19, 20, 21, 27, 30, 33, 39, 40, 47, 50, 62, 65, 66, 70, 122, 123, 139, 146		Heidegger.....	39, 40, 146
Batı filozofları.....	13	hikmet...6, 16, 21, 22, 23, 24, 27, 119, 139	
beden..9, 51, 75, 96, 97, 98, 108, 109, 115, 116		hiyerarşik.....	26
Bergson.....	29, 30, 31, 32, 33	Hz. Adem.....	22, 99, 116
bilim.. iii, 1, 2, 3, 8, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 27, 28, 30, 33, 34, 63, 64, 66, 67, 70, 81, 139, 140		Hz. Peygamber.....	20, 32, 87
birey.....	30, 48, 49, 69	İbn Rüşd.....	9, 10, 17, 20, 21, 27
Cahit Koytak.....	52, 84, 85, 86, 101, 102, 114, 115, 117, 118, 119, 124, 125, 141, 146	İbn-i Sina..9, 10, 20, 21, 24, 25, 27, 28, 29, 31	
Cin.....	97, 98	İlk Çağ.....	1, 2, 10, 11, 12, 139
cinler.....	13, 99, 100	insan.. iii, 1, 2, 3, 8, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 22, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 41, 42, 44, 47, 48, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 78, 81, 83, 84, 85, 86, 90, 92, 95, 98, 99, 100, 107, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 125, 126	
cisim.....	97, 98	İslam.. iii, v, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 40, 42, 47, 48, 50, 65, 66, 73, 89, 91, 95, 112, 115, 122, 123, 130, 132, 133, 137, 139, 140, 142, 143, 145	
Çile1, 8, 15, 22, 41, 42, 45, 46, 47, 52, 53, 79, 80, 81, 82, 83, 96, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 122, 126, 129, 130, 136, 137, 145		İslam metafiziği.....	14, 16, 17, 19, 27, 30, 139, 140
Descartes.....	29, 30	İsmet Özel.....	19
Diriliş 1, 13, 22, 30, 32, 51, 53, 58, 59, 89, 91, 109, 133, 144, 145		izafi.....	33, 89
dualite.....	13	kalp.....	33, 42, 54, 98, 107, 109, 117
Eflatun.....	24, 47	Kant...8, 10, 11, 12, 13, 14, 28, 32, 63, 65, 145	
el-hikme.....	6, 16	Kelam.....	6, 8, 143
En‘âm.....	36	kin.....	124
Erdem Bayazıt...19, 52, 53, 54, 56, 58, 87, 88, 122, 141, 145		Kindi.....	6, 9, 14, 20, 21, 23
Esfele Safilin.....	38	kötücül.....	30
Farabi 3, 6, 7, 9, 10, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 31, 33		Kur‘an...17, 18, 20, 21, 22, 30, 32, 38, 66, 73, 75, 76, 79, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 116, 134, 135, 145	
felsefe bilgisi.....	14	Kur‘an-ı Kerim. 20, 22, 32, 38, 73, 76, 79, 95, 98, 100, 116, 121, 132, 133, 134	
		maddeiii, 2, 4, 8, 9, 28, 37, 76, 90, 97, 107	
		maddesel.....	28

Maddi	95, 99	ruhiii, 7, 13, 37, 38, 54, 75, 76, 77, 78, 79,	90, 92, 93, 94, 95, 97, 99, 106, 107,
malül	27	125, 126, 141	
mana	22, 37, 140	Ruh... iii, 43, 44, 51, 59, 79, 90, 92, 96, 97	
manevi.....v, 17, 54, 58, 59, 62, 75, 87, 90,		ruhlar	13, 44, 79
92, 97, 98, 115, 117, 121, 122, 124		Sezai Karakoç1, 13, 22, 30, 31, 32, 42, 43,	
matematik.....7, 8, 15, 26, 27		44, 50, 51, 52, 53, 58, 59, 73, 87, 88,	
matlup	27	89, 90, 91, 92, 96, 109, 125, 132, 137,	
Mehmet Akif.....77, 78, 79, 103, 104, 107,		138, 141, 143, 144, 147	
119, 120, 123, 131, 141, 143		Suret	110
Merhamet	124, 126	Sürüp Gelen Çağlardan	122
metafizik	89	Şair..45, 47, 52, 53, 54, 55, 57, 78, 83, 84,	
Metafizikiii, 1, 5, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 16,		85, 86, 87, 89, 91, 97, 102, 103, 104,	
19, 20, 24, 25, 26, 28, 29, 33, 36, 40,		105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114,	
41, 42, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57,		115, 123, 126, 129, 130, 136, 137	
75, 76, 77, 82, 84, 85, 86, 96, 114, 125,		Şiir.....	48, 49, 50, 53, 142
139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147		Tanrı..6, 7, 8, 9, 10, 11, 22, 31, 32, 38, 42,	
Metafizika	6, 16	43, 44, 45, 47, 49, 86, 125, 143, 146	
mevcud.....17, 27		Tanzimat.....	52, 73, 77, 107
Mevlana	16, 31, 32, 142	tasavvufi.....	50, 77, 96, 97
mistisizm..... iii, 1, 2, 48, 49, 76, 139		Tekamül	95
mutasavvıf.....	31	teknoloji	17, 18, 19
Mümin.....51, 92, 112		teoloji	1, 6, 7, 10, 16, 23, 139
Müslüman .6, 20, 21, 23, 24, 27, 115, 119,		vahdet-i vücûd.....	42
140		varlıkiii, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,	
Necip Fazıl 1, 8, 15, 16, 22, 41, 42, 45, 46,		17, 20, 24, 25, 26, 27, 34, 35, 36, 37,	
47, 52, 53, 73, 77, 79, 80, 81, 82, 83,		38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 51, 69,	
87, 96, 102, 103, 107, 108, 109, 110,		71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 82, 83, 84,	
111, 112, 113, 122, 126, 129, 130, 136,		85, 86, 89, 92, 94, 95, 96, 98, 107, 113,	
137, 141, 143, 145, 147		114, 115, 117, 139, 140, 141, 146	
ontoloji	6, 8, 10, 11, 14, 23	Varlık 8, 10, 25, 35, 37, 39, 40, 41, 64, 82,	
Orta Çağ.....1, 3, 10, 12, 20, 27, 139, 140		85, 95, 140, 142, 143	
ölüm iii, v, 2, 7, 30, 41, 45, 46, 51, 52, 53,		varoluş.....	25, 28, 39, 71
57, 77, 81, 87, 91, 92, 95, 96, 97, 102,		vücud.....	16, 23, 25, 37
106, 107, 108, 109, 114, 115, 130, 132,		vücut.....	6, 8, 9, 14, 37, 140
135, 137, 138, 141		Yeni Çağ	3, 13, 15
Ölüm51, 52, 53, 87, 88, 96, 101, 106, 107,		Yeni Eflatunculuk	24
114, 145		yokluk8, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 82,	
Ölünün Odası	108	83, 96, 107, 143	
Platon	8, 9, 49, 62, 71, 139	Yunan felsefesi.....	20
rasyonalist	12	Yunanca	5, 6, 23
rivayet	98		