

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

148280

FUZÛLÎ DE BAĞLANMA

148280

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ebru GÜVEN

Enstitü Anabilim Dalı : FELSEFE

Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hakan POYRAZ

EKİM 2004

T. C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FUZÛLÎ DE BAĞLANMA


YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ebru GÜVEN

Enstitü AnaBilim Dalı: FELSEFE
Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

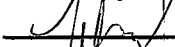
Bu tez: .././20... tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr.
Hakan POYRAZ




Jüri Başkanı

Yrd. Doç. Dr.
Sait BAŞER



Jüri Üyesi

Yrd. Doç. Dr.
Mehmet Emin AGAR



Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

Bu çalışmada “bağlanma” kavramının ele alınmasının sebebi, onun, insanın varoluşunda oynadığı önemli rollerden kaynaklanmaktadır. İnsan kendini var edebilmek için bağlanma zorunluluğu içindedir. Zorunluk içinde aynı zamanda istek de mevcuttur. Yani insan, ironik olarak zorunlu ve isteğe bağlı şekillerde bağlanır. Burada bu zorunluluğun ve isteğin nereden kaynaklandığını ve ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığını belirlemeye çalıştık.

Öncelikle, insanın eylemlerinde karşımıza çıkan bağlanma etkinliğinin felsefe dünyası içinde nasıl anlaşıldığını açıklamamız gerekli idi. Bunun için, kavramın, batı felsefesinde ve tasavvufta nasıl anlaşıldığını belirledik. Ancak çalışmamızın asıl amacı bağlanmanın Fuzûlî’deki anlamını belirlemektir. Bu sebeple kavramın batı felsefesinde ve tasavvufta ele alınışı konusunu önemli ve belirgin hatlarıyla anlatmayı yeterli gördük.

Bağlanma kavramını Fuzûlî’de anlamaya çalışmamızın sebeplerinden biri onun bağ kuran ve bağ çözen bir şair olmasıdır. Fuzûlî’nin bu özelliğini Leylâ ve Mecnun’da çok canlı bir şekilde görmekteyiz. Başka bir sebep ise, Fuzûlî’nin, Türk-İslam geleneğinin edebi ve felsefi açılarından anlaşılmasını mümkün kılan önemli şairler arasında yer almasıdır. Bu amaçla Fuzûlî’de bağlanmayı anlamaya çalışırken, kavramın penceresinden bakarak Leylâ ve Mecnun mesnevisini inceledik.

Fuzûlî’ye göre insan eksiklikten olgunluğa doğru hareket eden bir varoluş süreci içindedir. Mecnun kimliğinde, insanın, olgunlaşma süreci içinde geçtiği aşamaları anlatmaktadır. Bu aşamaların her birinde insan bir bağı çözerken yeni bir bağ oluşturmaktadır. Böylece insan mutlak olana doğru bir seyir içinde kendini olgunlaştırır ve bir çok bağlanma gerçekleştirir. Bu seyri tamamlayan insan ilahi aşka ulaşmış, hakikati keşfetmiş ve bu keşifle yeni bir idrak biçimine ulaşmış olur. Tasavvufta, tüm bu değişimlerle birlikte varlığı ve varoluşunu Aşk’a ya da Allah’a göre algılamaya başlayan insana insan-ı kâmil denir. Fuzûlî bu fikirden hareketle, Leylâ ve Mecnun’unda insanın varoluş dramını anlatmaya çalışmıştır. Böylece bu eserle birlikte, insanlığa, kendi hakikatini bulma yolunda önemli bir rehber eser bırakmış oldu.

Biz Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun'unu bağlanma açısından anlamaya çalışırken acizane bir çalışma gerçekleştirdik. Çalışmamızın bir çok açıdan mutlaka eksik yönleri mevcuttur. Umudumuz bu eksikliklerin yapılacak başka çalışmalarla giderilmesidir. Çünkü insanı, insanlığı anlatan eserleri anlamaya çalışmak insan adına bir çok sorunun cevaplanmasını sağlayacaktır. Bu sebeple, insanın özünü, manevi yönünü, değerini keşfetmek için yazılmış olan Leylâ ve Mecnun ve onun gibi bir çok eserin üzerinde, önemle durulması gerektiğine inanıyoruz.

Çalışmamız boyunca her türlü desteğini, zamanını ve yardımını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hakan POYRAZ'a, fikirlerini ve önerilerini bizimle daima paylaşan, karşılaştığımız bir çok sıkıntıda yol gösterici ve umut verici desteklerini esirgemeyen saygıdeğer hocam Yrd. Doç. Dr. Sait BAŞER'e, fikirlerini, imkânlarını ve zamanını paylaşan değerli hocam Doç. Dr. Mehmet E. AGAR'a, her türlü maddi ve manevi destekte bulunan ve bu konuyu önererek gönül dünyamızda yeni bir pencere açılmasına vesile olan kıymetli hocam Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ'a sonsuz teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Ebru Güven

Ekim 2004

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	III
ÖZET	IV
SUMMARY	V
GİRİŞ.....	1
1. BAĞLANMA KAVRAMININ ANALİZİ	11
2. BATI FELSEFESİNDE BAĞLANMANIN BİR PROBLEM OLARAK ELE ALINIŞI.....	24
2.1 Egzistansiyalist Felsefe ve Bağlanma Problemini Ele Alışı	24
3. TASAVVUF VE BAĞLANMA.....	39
4. FUZULİ VE GENEL ÇERÇEVEDE DÜŞÜNCELERİ.....	59
5. FUZULİ'DE BAĞLANMANIN ELE ALINIŞI.....	63
5.1. Leyla Kimliği.....	63
5.2. Mecnun Kimliği.....	64
5.3. Eserin Görünüşteki Yazılış Sebebi	64
5.4. Eserin Asıl Yazılış Sebebi.....	66
5.5. Dünyaya Bağlanma.....	68
5.6. Medeniyetten Kopuş ve Vahşi Dünyaya Bağlanma	76
5.7. Bağlanmanın Bağısızlıktan Görünüşü	79
5.8. Bağlanmada Aklın ve Aşkın Mücadelesi-.....	80
5.9. Asıl Vatan (Elest Bezmi)	85
5.10. İman, Yapı Özellikleri ve Yaratılış Gayesi	87
5.11. Abid-Mabud İlişkisi	91
5.12. Aşkın Ortaya Çıkışı.....	93
5.13. Aşkın Halleri	96
5.14. Vusla	98
5.15. Metafizik (Vahdet-i Vücut)	99

6. EGZİSTANSİYALİZM VE TASAVVUFUN BAĞLANMA AÇISINDAN BENZERLİKLERİ	102
SONUÇ	107
KAYNAKLAR.....	109
ÖZGEÇMİŞ.....	113



KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı Geçen Eser
bkz. : Bakınız
bn. : Beyit Numarası



ÖZET

Anahtar Kelimeler: Bağ, Bağlama, Bağlanma, Aşk, insan-ı kâmil

Bağlanma, başka bir şeye, bir varlığa karşı ilgi duyma, onunla alâkalı olma anlamına gelir. İnsanın hayatında en sık gerçekleştirdiği eylemlerden biri olarak karşımıza çıkan bağlanma, insana geniş bir yaşama alanı açmakta ve varoluşunu ortaya koymasına yardımcı olmaktadır. Bu sebeple bağlanma, onun hayatının en önemli kavramlarından biridir.

Varoluşçuluk akımı, insanın varoluşunda kurduğu düzenden dolayı bağlanmayı anlamaya çalışır. Bağlanma, varoluşçulara göre, insanın sonradan ortaya koymaya başladığı özünü belirleme sürecinde ona yardımcı olan temel unsurlardan biridir. Varoluşçuluğun başlıca temalarından olduğu için, bağlanmayı bu akım içinde anlamaya çalıştık.

Tasavvuf ilahi aşkı yaşamak isteyenlerin yaşam şeklidir. Aşk tasavvufta işlenen merkezi konulardandır. Bağlanmanın tasavvufta aranmaya çalışılması da aşk kavramının, tasavvufta temel kavramlarından biri olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü aşk, başka şeylere, başka bir insana ya da Tanrı'ya bağlanma biçimlerinde ortaya çıkan bağdır. Bu bağlanma nasıl, ne gibi yöntemler ve eylemlerle, niçin gerçekleşir? Çalışmada, tasavvufta bağlanma, bu sorulara cevap bulmak amacıyla işlenmiştir. Tasavvufun aşkla bağlanma konusunu en belirgin şekilde işleyen şairlerden biri olan Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisi bağlanmanın yoğun şekilde kullanıldığı bir eserdir. Bu nedenle tasavvufun bağlanma konusundaki yaklaşımlarını anlamak için Fuzûlî'den hareket etmek birçok soruya net cevaplar bulunmasında bu çalışma için yeterli olmuştur. Bağlanmayı araştırırken çalışma Fuzûlî ve onun tasavvuf bakışıyla sınırlandırılmış ve bu bakış açısından anlaşılmaya çalışılmıştır.

Bu tez egzistansiyalist felsefenin ve tasavvufun bağlanmayı nasıl algıladıklarını belirlemek ve böylece insanın varoluş serüveninde bağlanmanın nasıl bir etken olduğunu ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. Yoğunluklu olarak, tasavvufun teorik yapısını edebiyatta başarılı bir şekilde kullanan Fuzûlî'nin paradigmasından hareket edilmiştir. Bununla, Fuzulinin varoluş perspektifinden insanın varlığı, bağ-bağlama-bağlanma kavramlarıyla nasıl var ettiği anlaşılmaya ve anlatılmaya çalışılmıştır.

SUMMARY

THE VIEW OF FUZULÎ ABOUT ENGAGEMENT

Key Words: Connection,Engagement, To be engaged,Love,Mature-human

Engagement means the act of being interested in something or great fondness for someone or strong religious feeling. It is one of the most regular actions of a person in his life. By this action, the man opens a large world to himself and it suggests his existence.

Existentialism tries to understand the engagement, because it (engagement) orders the life of human. According to existentialists, engagement is one of the main behaviours of human which helps him when he starts to determine his subsequent-self. Because it is one of the basic subjects of existentialism, we try to comprehend the engagement by this trend.

Sufism is the life style of a person who wants to live the divine love. The engagement is researched in Sufism. For, the loving is suggested as the one of the main subjects of Sufism. Another word; Love is a connection becomes when someone is engaged to someone, devoted to God or interested in something. How does this (devotion) engagement happen? This study shows that the engagement in Sufism is to find answers for the questions. Fuzûlî is the one of the poets who had studied the devotional love in Sufism very well, and his famous (mesnevî) work, Leylâ and Mecnun is also very famous about this subject. So, Starting with Fuzûlî to understand the approaches of the Sufism about engagement is enough to find clear answers for this study. While the engagement is researched, the research is limited by the viewpoints of Fuzûlî and tried to be understood.

This thesis is prepared to understand how the philosophy and Sufism perceive the engagement and by this way, to make it clear that how important the engagement, or it is an important element of human's existence adventure. Especially, it is studied from the paradigm of Fuzûlî who uses the theoretical style of Sufism very successfully in literature. It is tried to be comprehended and explained the concepts -human's existence, connection, to be engaged, engagement- from the existence perspective of Fuzûlî.

GİRİŞ

İnsanın varoluş serüveni içerisinde gerçekleştirdiği ana eylemlerden biri “bağlanma”dır. Bağlanma konusu, ontolojik manada insanın diğer varlıklar karşısında hangi konumda olduğu ve onlarla nasıl bir ilişkide bulunduğunu anlamak açısından önemlidir. Bu çalışmada bağlanmanın insanın varoluşunu gerçekleştirmesinde nasıl bir rol oynadığı farklı pencerelerden bakılarak ele alınmaya çalışılmıştır.

İnsan evren içinde yaşamını kuran, evrenle ilişkiler kurarak bu yaşamı anlamlandıran bir varlıktır. İnsan, evrene -kendisi de dâhil tüm varlıkların oluşturduğu bütüne- duyarlı bir varlıktır. O, evrene yönelir, ilişkiler kurar, değerler verir, değersizleştirir, anlamaya çalışır, anlamsızlaştırır v.s... Tüm bu eylemlerin hepsi insanın bir şeye yönelmesi ve daha öte bir aşama olarak bir şeye-şeylere, insanlara bağlanması-bağlanmamasıyla oluşur.

Yaşamda başrolü oynayan insan, eylemleriyle hem kendini hem de diğer varlıkları belirlemiş olur. Belirleme eyleminde bulunan insan ister istemez ilişkiler içine girmek zorundadır. Çünkü yaşam canlı ya da cansız evrendeki tüm varlıklarla ilişkiler ve iletişimler sayesinde hareketlenen bir süreçtir. Bu ilişkiler ve iletişimler insanın bağlanmalarıyla ortaya çıkan durumlardır. Gerçekte insan bu ilişkilerin kurucu ögesidir. Öyleyse bağlanmanın anlamı belirlendiğinde insanın konumu ve değeri de anlaşılmış olacaktır.

İnsan niçin bağlanır, neye bağlanır ve nasıl bağlanır? İnsan bağlanan bir varlıktır öncülünden hareket edersek bu sorulara verilen cevaplar insanın nasıl bir varlık olduğunu ve varoluşunu nasıl gerçekleştirdiğini belirleyecektir.

Bağlanma üç şekilde gerçekleşir: a) Eşyaya b) Başka insanlara c) Tanrı'ya. Biz bu bağlanmaların hepsinin insandaki birlikte bulunma eğiliminden kaynaklandığını düşünmekteyiz. İnsan neden birlikte bulunma eğilimindedir? Niçin buna ihtiyaç duyar? Bu, konunun ilerleyişi açısından cevaplanması gereken bir sorudur. İnsan bilinçli bir varlıktır ve bilinçli olma, onun kaçınılmaz bir özelliğidir. Bilinç, insanın fark ediş sürecidir; yani bilinç fark edişle birlikte varolan bir süreçtir. Dolayısıyla bilinç, insanı kendi dışına yöneltir ve kendi dışındaki varlıkları fark etmesine yol açar; onun

kendisini fark etmesini sağlar. İnsan içten gelen bu eylemini gerçekleştirmek için diğer varlıklarla birlikte bulunmak zorundadır. Birlikte bulunuş, bilincin yönelişini tamamlayan bir eğilimdir. Bu birliktelik insanda bağlanma ve ayrılmalar şeklinde somut bir hale dönüşür. İnsan eşyaya, insan insana, insan Tanrı'ya bağlanarak ya da onlardan koparak kendini ortaya koyar ve kendini fark eder. Birlikte bulunarak kendini diğer varlıklardan ayırıp kendisi hakkında bilgi edinir. Egzistansiyalist filozof Heidegger Dasein adını verdiği bu insanın Dünya-içinde-Varlık olarak dünyasında ve başkalarıyla varolduğunu söyler. "Dasein, dünyaya, diğerlerine ve çevresine ilgiyle Dünya-içinde-Varlık olarak varoluşunu her zaman diğerlerinin önüne sıçrayıp geçerek kendini "onlar" dan ayırır ve kendisi olmak ister" [Çüçen,1997: 41]. Böylece insan kendini ve kendi dışını anlar ve var eder. Bu bilgilerden yola çıkarak başka varlıklarla ilişkiler kurup yaşamında anlamlı bütünler oluşturur.

Anlam insan için gerekli bir olgudur. Kastettiğimiz, insan hayatının iç dinamiğini, asıl dokusunu oluşturan anlamdır. Anlam (eski söyleyişle mana) maneviyat dünyasının oluşması için gerekli olan unsurdur. İnsanın hayatı manalarla dolduğu sürece oluşur ve tamamlanır. Bunları oluşturan mekanizmalar akıl ve duygu mekanizmalarıdır. İnsan akıllı ve duygusal bir varlık olduğu için anlamdan yoksun yaşamak onun doğasına aykırı düşer. Çünkü bu mekanizmalar, bilinç sürecinin işletici mekanizmalarıdır. Bunlarla birlikte insan algılar, yorumlar, anlamlandırır ve kavramlar oluşturur. Dolayısıyla akıl ve duygu yetileriyle birlikte manalar bulmaya çalışır. Böylece insan, anlam bütünlükleri içinde dünyasını geliştirir ve zenginleştirir. Bu anlamlar da ancak bir şeyin başka bir şeyle ilgisinin kurulmasıyla ortaya çıkar. Yani insan bağlanmalarla hayatına anlam kazandırır.

Herkes bağlanmalar gerçekleştirir; ancak bunun nedenini anlama çabasına çoğunlukla girişmez. Çünkü bu, yaşamla birlikte doğal olarak gelişen bir süreçtir. Ancak tefekkür eden insanlar ve filozoflar bu duruma kayıtsız kalmamışlardır.

Felsefe tarihi farklı felsefe tarzlarının ve farklı felsefe problemlerinin tarihidir. Bu felsefeler ya da problemler bir ortamda ortaya çıkıp, bu ortamın etkenleriyle biçimlenmişlerdir. Ortamın dinamikleri düşüncüyü yönlendirip belli bir şekil almasını sağlamıştır. Dolayısıyla şunu söylememiz gerekir; bir felsefi problemin ortaya çıkışında

dönemin ve üzerinde yaşanan coğrafyanın ihtiyaçları, kültürel özellikleri, bu dönemde ve coğrafyada yaşayan filozofun arayışları, toplumsal değişimlerden etkilenişi düşünce biçimlerini etkileyip felsefeleri yaratmıştır. Bir çok felsefe ya da problem gibi bağlanma problemi de bu seyirden geçerek oluşmuştur.

Bağlanma probleminin felsefe sahnesine çıkışındaki etken “yaşantı” ya yönelen sorgulamalardır. Bu sorgulamaları yapan insan “kendini arayış” içinde olan insandır. Kendini arama insanın bu dünyadaki konumunu belirlemesi, değerini fark etmesi, bu değer nasıl ortaya çıktığını anlaması, varlığının ya da Gestalt söyleminde “bütün hayat” ının anlamını ortaya çıkarmasını gerçekleştirecek olan sorgulayıcı eylemdir.

Kendini arama aslında kendini bulma çabasıdır. Kendini bulmaya çalışan insan kendi varlığını, varlığıyla birlikte değerini ortaya koymuş ve varlığını anlamlandırmış olacaktır. Bu noktada insan, kendini gerçekleştirme eyleminden ve bu eylemi oluşturan anlamlardan yola çıkarak kendini arayış problemine de cevaplar bulmaya çalışır.

İnsan bir evren içinde yaşamını kuran, evrenle ilişkiler kurarak bu yaşamı anlamlandıran bir varlıktır demiştik. Bu anlamları oluşturma sürecinde etkili olan temel bilinçlenme süreçlerinden biri “bağlama-bağlanma”dır. İnsanın kendini gerçekleştirme bu bilişsel süreçlerin yaşanmasıyla mümkündür. Kendini ve dış dünyayı algılama, onun varoluşunu başlatır. Bu ise ancak fark edişlerle mümkündür. Fark edişle, varlık, insan zihninde yeniden kurulur ve onun varlığına ait olur. Bu da onun varoluşudur.

Kendini var etmeye çalışan-kendi anlamını bulmaya, oluşturmaya çalışan-insan farklı şekillerde bağlar oluşturur. Bu bağlar bazen zorunlu bazen özgürce oluşturulan bağlardır. Örneğin insan bu dünyaya geldiği anda doğanın kanunlarına zorunlu olarak bağlıdır. Doğa ona değil o doğaya bağlıdır; yerçekimine karşı koyamaz, biyolojik gereksinimlerine karşı koyamaz v.s... Ayrıca o hiçbir tercihte bulunmadığı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Bu da onun zorunlu bağlarından biridir. Ancak bazı bağlar özgürce kurulan, tercihe bağlı bağlardır. Örneğin x bir ailenin çocuğudur, ama onlarla birlikte yaşayıp yaşamayacağı kendisinin belirleyeceği bir karardır. Hangi işte çalışacağına, hangi insanı arkadaş olarak seçeceğine, hangi arabayı alacağına, Tanrı'ya inanıp inanamayacağına hep özgürce karar verecektir. Sonuçta gerçekleşen bağları

özgürce oluşmuş bağlar olarak hayatında rol oynayacaktır. Her ikisi de bireyin kendini gerçekleştirebilmesi için gerekli olan bağlanmalardır. İnsan bağ kurarken evrende bazı varlıklar bu eyleme aktif bir şekilde katılır, bazıları ise bu eylemin karşısında pasif durumdadırlar. Kişi başka bir insana bağlanırken, karşısındaki insanın da bu bağlanmada etkin bir rolü vardır. Karşılıklı etkileşim sonucu bir insana bağlanıp bağlanmamayı seçer. Ancak herhangi bir eşyaya bağlanırken kişinin eşyaya verdiği değerle ortaya çıkan tek yönlü pasif bir bağlanma yaşanmaktadır. Değer kavramı bağlanmayla ortaya çıkar. İnsan bağ kurduğu varlıklarla karşılıklı değer vermeyi almayı yaşar. Pasif durumdaki eşyayla kurduğu ilişkide de dolaylı bir değerlendirme yaşanmaktadır. Eşyaya bağlanmasının amacı ya eşyanın bir insanla veya kutsal bir varlıkla olan bağlantısından ya da eşyanın ona getireceği yarardan kaynaklanmaktadır. Son tahlilde şunu söylemek gerekir bağı kuran da değeri yaratan da insandır.

İnsan böylece bağ kurarak, bağlanmalar gerçekleştirerek değer kazanır ve değer kazandırır. Bu değerler onun bilinçli varlığına, yaşamına anlam katar ve onu eşyalaşmaktan-nesneleşmekten kurtarır. “Eşya ya da nesne gibi oluş” veya “kendini fark edişi yaşamayı” insana varoluşunda bir düşünüş yaşatır. Bu durumda insan kendi imkanlarının farkında değildir. Heidegger’e göre düşünüş günübürlük yaşama dalmış insanın halidir. Düşüştan kurtulmak için insan diğerlerinden geçip kendinin ve diğerlerinin değerini kendi zihninde yeniden yaratarak otantik bir varlık haline dönüşür. Yani günübürlük yaşamdan sıyrılır, sıra dışı olur, eşya-nesne olma tehlikesinden uzaklaşır ve varoluşunu gerçekleştirmeye başlar [Çüçen,1997: 46, 49- 50]. Bu nedenle insanın kendini var edişinde, “kendini arayış” serüveninde başka şeylerle ilgilenmek ve bu ilgiler aracılığıyla kendini görme imkanını sağlayan “bağlanma” ciddi bir şekilde yönelmesi gereken bir konu olarak felsefe sahnesine çıkmıştır.

Bağlanma insanın dünya sahnesine çıktığı andan itibaren gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bilinçli olmakla evrendeki diğer varlıklardan ayrılan insan, evreni anlama yeteneğine sahip tek varlıktır. İlk zamanlar sadece varlığını sürdürebilmek için yaşamakta olan insanın öğrenmeleri çoğaldıkça, anlamlar dünyası da genişledi ve değerler dünyasını oluşmaya başladı. Doğayla kurduğu yaşamını devam ettirebilme bağı, daha sonraları üzerinde düşündüğü, anlamlı bir hale getirdiği ve bu anlamı kavramaya çalıştığı bir

hale dönüştü. Eşyayla ve diğer insanlarla kurduğu ilişkiler anlamca değerli olan bağlar olarak hayatında etkili olmaya başladı.

Ancak, insan yaşantısı içinde varolan bu eylem, felsefe dünyasında yakın zamana kadar üzerinde önemle durulan bir problem olmamıştır. Çünkü felsefe çağımıza kadar insanın, yukarıda açıklamaya çalıştığımız “kendini arayış” problemine fazla yer vermemiştir. “Kendini arayış” ve bununla bağlantılı olarak asıl problemimiz olan “bağlama”nın felsefe tarihinde ele alınması modern zamanlara kadar beklemiştir. Bu problemler modern dünyanın özelliklerinin yarattığı problemlerdir.

İleriki bölümlerde bağlanma konusu üzerinde özellikle duran filozoflardan birisi olarak bahsedeceğimiz Gabriel Marcel, modern dünyanın, insanını tanımlarken onu fonksiyonlar bütünü olarak nitelendirdiğini vurgulamaktadır. Dünya, modern bilim anlayışının sınır tanımadan hakim olduğu bir yapıya bürünmüştür. Bu anlayış içerisinde bilim, her şeyi açıklamaya yetecek en yetkin ve en kutsal etkinlik olarak algılanmaktadır ve insan bu bilimselci yaklaşımın içinde eriyip gitmekte, adeta makine haline dönüştürülmektedir. Onun varlığı bir fonksiyonlar bütünü olmaktan öteye geçememektedir. İnsan uzmanlaşan dünya içerisinde kategorik bir düzende, nerde ne yapması gerektiği önceden belirlenmiş bir halde kabul edilmektedir. Ancak modern dünya bir şeyi gözden kaçırmaktadır. İnsan bilim gibi donuk ve değişmez bir varlık değildir. O her an için değişen, atılım içinde olan, seçen ve seçilen bir varlıktır. Bu da onun fonksiyonlar bütünü olmasını zorunlu olarak aşmaktadır. Marcel’e göre “Bir taraftan tarihsel materyalizmin diğer taraftan Freudiyen doktrinlerin insan mefhumunun sınırlanışı, kısıtlanışındaki” rolü oldukça büyüktür [Marcel, 2001: 52]. İnsan fikirlere ve bilimlere hapsedildikçe onun kendi kapasitesini fark edip kendine yönelmesi de engellenmiş olmaktadır. İnsan bilimlerin açıklamaya gücünün yetemeyeceği düşünce ve duygu durumları yaşamaktadır ki bu da ancak yeni bir felsefi bakışla sorgulanabilecek oldukça somut bir durumdur. O halde o, soyutlamaların kurbanı olmaktan kurtarılmalıdır. “Bu anlamda Comte psişik gerçeklik hakkındaki topyekûn kavrayışsızlığı ve anlayışsızlığıyla, psikolojiyi bilimler tasnifinden hariç tuttuğunda neredeyse peygamberi bir sezgi göstermişti” der Marcel [a.g.e., s. 52].

İnsanın içinde bulunduğu hiyerarşik dünya onu herhangi bir nesneden farklı görmemektedir. Fakat insan herhangi bir nesne değildir. “Ben”ini fark eden, hayatına anlam kazandıran ve bu anlamlarla kendini bulan bir varlıktır. Duygularıyla hareket eder, bu duyguları harekete geçirmek için de başka varlıklarla bilinçli bağlar kurma ihtiyacı duyar.

Bağlanma olarak adlandırılan bir eylemi böylece serüveni içerisine alarak felsefe yeni bir problemi açığa çıkarmış oldu. Her düşünce kendi çağından beslenir. Bundan dolayı felsefe böyle bir dünyaya ve böyle bir probleme duyarsız kalmamalıydı, tüm bunları sorgulayıp insanın önüne yeni cevaplar sunmak sorumluluğunu tekrar yükledi. Marcel’in de söylediği gibi “felsefe düzenin yolunu açtıysa, düzen de aynı zamanda felsefeyi biçimlendirmiştir” [a.g.e., s. 54].

Bağlanma tarihsel gelişim göz önünde bulundurulduğunda, felsefede, 20. yüzyılda tartışılmaya başlanan oldukça yeni bir problemdir. Bu problemin tartışılması egzistansiyalist felsefe içerisinde görülmektedir. Problemin bu zamana kadar bekleyişinin bir takım sebepleri vardır. Önemli sebeplerden biri yaşamın irdelenmeye başlanmasıdır. Yaşamı irdelemek, felsefe dünyasında, yaşam felsefeleriyle birlikte etkili bir şekilde gerçekleştirilmeye başlamıştır. Bu yeni felsefe tarzının yaşamı irdemesindeki en önemli çıkış etkeni ise klasik felsefenin uzunca bir süre unuttuğu insan ve yaşam ontolojisi idi. 20. yy. yaşam felsefelerinin en çok eleştiri yaptığı klasik felsefe, onlarca Sokrates’ten sonraki dönemden 20. yy.’la kadar geçen tarih içerisindeki felsefeler olarak algılanmaktadır [Nietzsche, 1999: 5-10]. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger gibi isimler klasik felsefenin eksiklerini en çok vurgulayan ve bu eksikliklerden yola çıkarak felsefelerini yaratan en belirgin isimlerdir. Kierkegaard, klasik felsefenin ontolojik bakışında insanın tamamen dizgeler bütünü içine sıkıştırıldığını ve onun varlığının pürmantik çerçeve içinde ussal bir yöntemle açıklandığını söyler ve bu düşünceyi eleştirir [Sartre, 1988: 22- 23]. Ona göre insan, aklı aşan, coşkularıyla birlikte varolan ve böylece kendi sürecini oluşturan bir varlıktır. Ontoloji insana insanın dışından ve akılla değil, insana onun öznelliğinden ve coşkusallığından bakarak onun aşkınlığını belirlemeliydi. Klasik felsefelerin bu konuda açıklama yapmaması ontolojik bir eksikliğe yol açmıştır. Varoluşçu felsefenin amacı bu eksikliği gidermeye çalışmaktır.

Başka bir isim Nietzsche, felsefe tarihinde klasik felsefeye en acımasız eleştirileri yapan filozoftur. Ona göre yaşam unutulmuş, insanın yaşama verdiği devinim, hayatın akışı ve dönüşümü, dünyanın içine dalış, Dionisos'ca ve Apollon'ca duyguların ve aklın birlikteliğinin ortaya çıkardığı varoluş dondurulmuş ve yalnızca aklın içine hapsedilmiş, varlık dünyanın dışına çıkarılmış ve ona hiç değişmeyen nitelikler atfedilmiştir. Nietzsche'ye göre klasik felsefe kavramların tartışıldığı kuru teoriler yığını idi. Değişime açık olmayan, yaşamı kesintiye uğratan her türlü düşünce yıkılmalıydı. Nietzsche, insanın, hayatın içinde kavranılıp yakalanabileceğini ve böylece kendi gerçekliğini ortaya koyup evrene, kültüre yön veren üstün insana -ya da üst insana (Übermensch)- sıçrayabileceğini düşünüyordu. Ona göre klasik felsefeler hakikati ararken, asıl olan yaşamı öldürdükleri için, artık onlarda ölmeliydiler. İnsan kendine dönmeli ve kendini yaşamın akışı içinde fark etmeye başlamalıdır [Nietzsche, 1999: 13].

Heidegger ise felsefesine “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla başlayan ve klasik felsefelerin ontolojilerindeki eksikliği belirterek yeni bir ontoloji yaratmak isteyen bir varoluşçudur. Kurmaya çalıştığı bu yeni ontoloji, eski ontoloji gibi varlığın varolup olmama durumunu tartışmamaktadır. Ontolojinin en önemli problemi varlık olarak Ben'in (Dasein'in) ve bundan yola çıkarak Sein'in (Büyük Varlık'ın) varoluş tarzlarını ortaya koyup varlığın anlamını belirlemektir. Artık insan bir nesne gibi algılanmaktan kurtarılıp yaşantısının içinde çözümlenmelidir. Böylece ontoloji varoluş sürecini anlamaya çalışan bir etkinlik olarak şeklini belirlemiş olcaktır [Çüçen, 1997: 29-32].

Yaşam felsefelerinin insana verdiği bu değer ve anlamla birlikte insan yücelmeye ve evrende en etkin varlık olarak algılanmaya başlanmıştır. “Başat varlığın yani insanın varoluşu nasıl gerçekleşiyor?” sorusu ise yaşam felsefelerinin labirentli bir yolda yönlerini bulmalarında en önemli soru olarak görülmektedir. İnsanın eylemleri sorgulanarak varlığının anlamı açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Çünkü insanın varlığının anlamı, onun eylemlerinde gizlidir. Bu eylemler, insanın içinde bulunduğu evrendeki diğer varlıklarla kurduğu ilişkilerde ortaya çıkar ve bu ilişkilerin çözümlenmesiyle anlaşılabilir. İnsan “ben ve başkası” ayrımını yaparak varoluşunun anlamını kavramaya başlar ve ne olması gerektiğine karar verir; böylece varoluş sürecini de harekete geçirmeye başlar. İlişkiler; sevme, nefret etme, diyalog kurma,

benimseme, bağlanma, kopma, anlama, değer verme-vermeme gibi bir çok nitelikte ortaya çıkar. Bunların varoluştaki belirleyici rolleri anlaşıldığında, insanın varoluşu da anlaşılabilir olacaktır. İşte bu noktada yaşam felsefecileri yaşam felsefesi içinde yer alan bağlanma problemini tartışmaya başlamışlardır.

İnsan ontolojisinden yola çıkarak hareket eden felsefi bakış açılarının insanın varlığı hakkındaki araştırmaları ve insanın varoluşunu açıklama konusundaki çabaları, bize, bir çok kavramın anlaşılması gerekliliğini hissettirmektedir. Bağlanma kavramı da anlaşılması gereken kavramlardan biridir. Bu çalışmada, insanın varoluşunu ve hakikatini keşfetmesini sağlayacak kavramlar içinde önemli bir yeri teşkil eden bağlanma kavramını anlamak amaçlanmıştır.

Bunun için öncelikle, bağlanma kavramının eş anlamlı olduğu kavramlar ve batı dillerindeki anlamlarının analiz edilmesine çalışılmıştır. Kavramın, insan hayatında nasıl bir rol oynadığının ortaya koyulması önemli olduğu için çalışmanın ilk bölümünde, onun, analizinin yapılması gerekli görülmüştür. Bunun için Türkçe, Osmanlıca, İngilizce ve Fransızca sözlüklerden faydalanılmıştır. Sözlüklerin birkaçı etimoloji sözlükleridir. Kavramın analizi yapılırken kullanılan yöntemler genellikle anlam ve yorumlamaya dayalı yöntemler olmuştur.

Bağlanmanın varoluştaki etkisinin belirlenmesi için bu kavrama felsefenin bakışının nasıl olduğunu anlamak, çalışmanın seyri için gerekli olan bir inceleme idi. Bu sebeple bu kavramın, bir problem olarak felsefede ele alınışı ikinci bölümü oluşturmuştur. Bağlanmayı temel bir problem olarak ele alıp incelemeye çalışan felsefi akım egzistansiyalizmdir. Egzistansiyalizm insanı anlamak için çabalayan en önemli doktrinlerdendir. İnsanı anlamak konusunda kullandığı temalardan biri de bağlanmadır. Bu sebepten, bu çalışmada egzistansiyalizmin bu konu üzerinde yaptığı açıklamaları anlattık.

Egzistansiyalizmin ontolojisi başlı başına bir insan ontolojisidir. İnsanın varoluşunu belirlerken onun diğer varlıklarla olan ilişkilerinden hareket etmektedir. Bağlanma ya da bağlanmama biçiminde gerçekleşen bu ilişkilerle insanın kendi özünü ortaya koyduğunu kabul edip, varoluştaki bağlanmanın ne kadar önemli bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle bağlanma konusunu araştırırken egzistansiyalizme

müracaat etmeden herhangi bir çalışma yapılması çalışmayı eksik bırakacaktır. Bu bölümü hazırlarken başvurulan kaynaklar egzistansiyalist felsefe ve onun oluşmasına öncülük eden yaşam felsefelerini anlatan kaynaklar olmuştur. Kaynaklar kullanılırken birinci ve ikinci dereceden kaynaklara başvurulmuştur. Bulardan elde ettiğimiz bilgiyi konuya aktarırken, egzistansiyalistlerin bu konuyla ilgili görüşlerindeki benzerlikleri karşılaştırarak anlamlandırıp çalışmaya aktardık.

Çalışmanın ağırlıklı bölümü tasavvufta bağlanmanın nasıl algılandığı konusu üzerinedir. Tasavvufta, bağlanmanın görülebileceği en belirgin unsurlardan biri aşk kavramıdır. Aşkın doğasında bağlanmak kaçınılmaz bir durumdur. Aşkın sevgiliye olan aşkında farklı boyutlarda bağlanma şekilleri söz konusudur. Tasavvufta ilahi aşka ulaşma seyri içerisinde insanın bazı bağlardan kopup yeni bağlar oluşturması gerekliliği vardır. Tasavvuftaki bağlanmada, insanın varoluşunu gerçekleştirme süreci anlatılır ve bu süreci nasıl tamamlayacağı konusunda bilgi verilir. İnsan eksik bir varlıktır ve bu eksikliği giderip olgun insan, insan-ı kâmil olma çabası içerisinde yer almaktadır. İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmek için de bağlanmanın en önemli göstergesi olan iman ile bağlanma halinin oluşması gereklidir. Tasavvufta etkili bir unsur olarak rol oynayan bağlanmanın anlaşılması, tezimiz açısından önemli bir tema oluşturmaktadır. Bu nedenlerden dolayı “Tasavvuf ve Bağlanma” başlığı altında bir bölüm oluşturduk. Tasavvufta önemli araştırmacılar olarak kabul edilen isimlerin kaynaklarından yola çıkarak tasavvufun felsefesini ana hatlarıyla özetlemeye çalıştık. Böylece, onun, metafiziğini merkezinde yer alan insan ya da insan-ı kâmil modelinin bağlanma şekillerine genel olarak bakarak belirlemeye çalıştık. Bunları bağlanma kavramının anlamı çerçevesinde yorumladık. Böylece tasavvufun, insanın varoluşunda bağlanmayı nerede gördüğünü anlattık.

Çalışmada, bağlanmanın tasavvufta ele alınışı, tasavvuf edebiyatının önemli şairlerinden Fuzûlî'nin paradigmasından yola çıkılarak anlaşılmasına çalışılmıştır. Tasavvufta bağlanma denince karşımıza çıkan iman, ilahi aşk, insan-ı kâmil, vahdet-i vücud, masiva (dünya), beşer ve beşeri aşk unsurlarının açıklanması gerekmektedir. Burada tüm bu unsurlar Fuzûlî'nin, Leylâ ve Mecnun mesnevisinden yola çıkılarak ele alınıp incelenmeye çalışıldı. Çalışmanın ağırlıklı bölümünü oluşturan bu bölüm Leylâ ve Mecnun mesnevisi ışığında incelendi ve böylece bu eser üzerinden bağlanmanın

boyutları anlatıldı. Çalışmanın asıl amacı özellikle bu bölümde yoğunlaşmıştır. Çünkü Leylâ ve Mecnun mesnevisi bağlanmanın belirgin bir şekilde işlenebileceği başlıca eserlerden biridir. Bu nedenle bu eser özellikle seçilmiştir. Fuzûlî bu eserle insanın dünyadan evvelki durumundan, dünya karşısındaki halinden, yaşadığı aşkın boyutlarından, Vahdet-i Vücut anlayışından ve insan-ı kâmil mertebesine ulaşma sürecinden uzun uzun bahseder ve insanın bağlanmalarla kendi varoluşunu nasıl gerçekleştirdiğini ortaya koyar. Ona göre de bağlanma insanın eksikliğini giderip, tam olma halini gerçekleştirebilmesi için gerekli bir unsurdur. Tasavvufun temel elemanlarının işlendiği bu eserde, bağlanmayı anlamaya çalışırken yine bu temel elemanları ayrı başlıklar halinde ele alıp bağlanma açısından yorumladık. Bu bölüm hazırlanırken temel kaynak olarak Leylâ ve Mecnun kullanılmıştır. Ancak tasavvufi konular açıklanırken bu kaynağın yanında, tasavvufta önemli olan diğer kaynaklara da başvurulmuştur.

Tezimizin konusu açısından bağlanmayı arayacağımız esas yer tasavvuftu. Ancak bağlanmayı önemli bir başlık olarak ele aldığı için, onda bu kavramı anlamamız gereken egzistansiyalizm de çalışmamız açısından önemli bir inceleme alanı olarak ortaya çıktı. Bu iki düşünce sisteminin bağlanma üzerindeki açıklamaları onların ortak bir kavramı anlamaya çalıştıklarını görmemizi sağladı. Bu sebeple onların bağlanma perspektifinden ortak yönlerini ortaya koyan bir bölüme de yer verdik. Bu karşılaştırmada kaynaklara başvurmanın yanında ağırlıklı olarak, çalışmamızdaki bölümlerde ulaştığımız sonuçlardan yola çıkarak bunları karşılaştırmaya çalıştık.

Böylece bağlanmanın farklı bakış açılarından görünüşü anlatılmış ve Fuzûlî'de bağlanmanın nasıl algılandığı ortaya koyulmuştur ve insanın varoluşunda, bağlanmanın ne gibi roller oynadığı anlatılmaya çalışılmıştır.

1. BAĞLANMA KAVRAMININ ANALİZİ

İnsan, onu o yapan bir çok eylemin bütünü olarak kendini ortaya koymaya çalışır. Bu eylemler çok sayıda soyut ve somut eylemlerdir. Ama insanı esas itibariyle belirleyen, ona insan olma değerini veren eylem anlama eylemidir.

İnsan anlamlar oluşturan bir varlıktır. Peki nedir bu anlam dediğimiz şey? Anlam sınırlamaktır. Bir şeyi başka bir şeyden ayırt etmek, bu şeyi diğer varlıklarla olan ortak yönleri ve farklılıklarıyla birlikte belirlemek, yani kavramlaştırmaktır. Kavram bir varlığın insan zihnindeki karşılığı, anlamıdır. Örneğin “masa” varlığının insan zihninde bir anlamı vardır. Masa dört bacağı olan, yüzeyi düz, üzerinde yemek yemek, yazı yazmak, biblo taşımak gibi işlerin yapılmasına yarayan bir eşyadır. Bu bilgiler insana masa nesnesini diğer nesnelere ayırabilme imkanını verir. İnsan bu bilgileri o nesnenin özelliklerini algılayıp bu özellikleri ondan soyutlayarak zihnine kaydeder ve zihinde nesneden ve isminden bağımsız bir bütün oluşturulur. Böylece insan bir çok varlığın durumu ve özelliğine göre sınıflandırmalar yapar ve bu sınıflandırmaların yekunu onun anlamlar dünyasını oluşturur.

İnsan anlamlar dünyasını oluştururken bir çok araç kullanır. Bunların başında beş duyusu vardır. İnsan dış dünyayla bağlantısını ilk önce beş duyusuyla kurar ve bunlarla hayata adım atmaya başlar. Renkleri, şekilleri, hareketleri görür, kokuları alır, sesleri duyar, nesnelere dokunur ve böylece onlar hakkında duyular elde eder. Ancak bu duyular tek başlarına anlam oluşturmak için yeterli değildir. Duyuların zihinde işlenmesi, birbirinden ayırt edilmesi, “bu siyahtır”, “bu settir”, ya da “bu masadır” şeklinde hükümlere dönüştürülmesi gerekir. Duyuların zihinde işlenmesi faaliyetini akıl yapar. Akıl bir şeyi başka bir şeye bağlamak anlamına gelir. İnsan aklıyla birlikte elde ettiği duyuları birbirine bağlayarak, onları bir araya getirerek kavramlara ulaşır, yani anlamlar oluşturur.

Anlam oluşturmak için duyular ve aklın yanında duygular da önemli araçlardır. İnsan duygularıyla da bağlar oluşturur ve anlamlar kurar. Hatta belki denilebilir ki duygular, duyular ve akıldan daha etkili bir şekilde anlam dünyasına tesirde bulunur. Sevmek, nefret etmek, üzülme, özlemek, öfkelenme, hüzünlenme, merhamet etmek, beğenme v.s... gibi bir çok duygudan bahsetmek mümkündür. Duyularla birlikte

insan çevresiyle ilişkiler kurar, değerler oluşturur ve etrafındaki varlıkları önemseme yada önemsememe eğilimi içerisine girer. Vitrindeki oyuncak herhangi bir eşyadır. Duyular oyuncağın şeklini, rengini duyumlayıp akla gönderir ve akıl onun bir kitap, defter, çiçek yada herhangi başka bir nesne değil oyuncak olduğunu belirler. Bu algılama işlemi her insan için, aynı süreçten geçerek gerçekleşir. Ancak aynı oyuncak, çocuğuna oyuncak almayı düşünen bir baba için başka bir anlam taşırken, üniversiteli bir genç için başka bir anlam taşır. İşte bu son noktada etkili olan duygu, anlama değer katan ve onu başka bir boyuta taşıyan araçtır. Böylece eşyanın, canlıların ve etrafımızdaki insanların anlam dünyamızda bir de değerleri oluşmuş olur.

Tüm bu araçlarla insan kendi dışındaki varlıklarla bağlar oluşturur ve ilişkiler kurar. Bu ilişkilerdeki sürekliliğe hayat demektedir. İnsanı anlamak için yaşamak filini tanımlamamız gerekir. Yaşam fizyolojik olarak doğum ve ölümle sınırlanmış süreçtir. Ancak bu süreci asıl belirleyen onu oluşturan faaliyetlerdir. Bunlar, dış dünyayla kurulan bağlar, ilişkiler ve bunlarla birlikte insanın kendi iç dünyasını kurmasıdır. Bir cümleye sığdırdığımız bu karmaşık bütünün belirleyici özelliği ise yapılan her bir faaliyetin bilinçli olarak gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla “yaşamak bir bilinçlilik halidir” şeklinde yeni ifade kullanmak gerekliliği ortaya çıkar. Bilinçli olma, içinde bulunulan ortamdan ve kendinden haberdar olma durumudur. İnsan bilinçli bir varlıktır. Yani insan gördüğü, duyduğu, dokunduğu, kısacası etkilendiği dünyanın farkındadır. Etrafında ve kendi iç dünyasında olup bitenlerin farkındadır. Bundan dolayı insan yaşama eylemini bilinçli gerçekleştiren bir varlıktır.

Bu farkındalık ya da bilinçlilik hali insana, diğer varlıklarda olmayan kendi varlığından haberdar olma imkanını sağlar. İnsanın düşüncesine göre cansız bir varlığın, varlığından haberi yoktur, dolayısıyla bu varlığın kendisi için varlık olmak gibi bir bilgisi de yoktur. Bu bilgi yalnızca insan denen varlığa bahşedilmiş bir nimettir. Bu nedenle insan, dış ve iç dünyasından haberdar olan, bu dünyalarda bağlar kuran, ilişkiler oluşturan ve böylece hem kendini hem de kendi dışındaki dünyayı bilinçli olarak yönlendirip, gerektiğinde değiştirebilen bir varlıktır. İşte bunların her biri insanın yaşam bütününe içini dolduran tecrübelerdir. Yaşam içerisindeki en basit algılama bir sonraki algılamayı etkiler, hem ondan ayrılır hem de ondan bir şeyler taşır. Bunlar bir sonraki basamağa adım atmak için gerekli olan tecrübeler haline dönüşür.

İnsan bu tecrübeleri kategorize ederek belli sınıflar, gruplar, sistemler ortaya koyar. Böylece sonsuz sayıda şeyi birbirine bağlayarak oluşan tecrübelerle birlikte oldukça karmaşık olan bir bütün yani yaşam ortaya çıkmış ya da bir anlamda kurgulanmış olur.

Yaşamlar, yeryüzünde ne kadar insan varsa o kadardır. Çünkü her yaşam sübjektiftir, dolayısıyla her yaşamın ve her anlamın sübjektif olduğunu söylemek çok doğal olacaktır. Nesne dış dünyada kendi başına anlamsızdır, ona, insan anlam verir. Ancak bu nesne için bir insan başka bir anlam oluştururken, diğer insan başka bir anlam oluşturacaktır. Böylelikle anlam nesneden bağımsız bir şey haline gelip insanın kendine özgü bağlarıyla oluşturularak her bir insana ait öznelikle var olacaktır.

Tüm bunlardan çıkarabileceğimiz bir çok sonuç vardır. Ancak bu sonuçlar içerisinde bizi ilgilendiren taraf insanın yaşamının her anında kurduğu bağlar ve bu bağlarla kendini var edişidir.

İnsan bağlayan-bağlanan bir varlıktır. Bunlar zihinsel ve duygusal etkinliklerdir. Yukarıda da söylediğimiz gibi anlamlar bağlarla varlık kazanmaktadırlar. İnsan anlamlarla hayata bakar ve yaşamını sağlamlaştırır. Dolayısıyla insan, varlığı, fizik ve metafizik bütün imkan alanlarını kuşatan bir anlamda yaratma çapına ulaşmadıkça rahat edemez. Çünkü insan maddi ve manevi dünyasının ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Maddi ihtiyaçlar canlılığını devam ettirebilmesi için gerekenlerdir, yemek yemek, su içmek vs... gibi. Manevi ihtiyaçları ise baki olmak, eksiksiz olmak, ihtiyaçsız olmak, dilediğine gücü yetmek, saygı görmek, beğenilmek, iktidar sahibi olmak v.s... dir. Bunların her birinin insanın yaşamındaki önemine göre karşılanması zorunludur. Böylece yukarıda bahsettiğimiz yaşamsal bütün oluşturulmuş olur.

İnsanın amacı, bahsettiğimiz çabaların her biriyle anlamlı bütünler, birlikler oluşturmak ve denge kurmaktır. İnsan, hayatının her aşamasında bozulan dengesini yeniden kurmak için hareket eder. Bunu sağlamak için de karşısına çıkan çokluk alemini bir düzene koyup birlikler oluşturur. Her insan kendi bakış açısından çokluk alemine bir yorum getirerek onu tanımaya ve bilmeye çalışır. Çünkü tanımak ve bilmek insanda güven duygusunu ortaya çıkarır ve hayatının dengesi kurulmuş olur. Dengenin kurulduğu yerde de düzen ve birlik vardır. Düzenin ve birliğin oluşturulması ise, çokluk alemindeki bir çok şeyin insan zihninde birbirine bağlanmasıyla gerçekleşir.

Bu bağlamaların-bağlanmaların realitede de karşılıkları vardır. Evrendeki düzen ve denge, evrendeki her varlığın birbiriyle olan düzenli ilişkisinden ve bağlılığından kaynaklanmaktadır. İnsan en basit olaydan en karmaşığına kadar bu evreni-çokluk alemini anlamlandırmak için bağlamalara başvurup, onları kategorize etme gerekliliğini duyar. Örneğın, insan, biyolojik dünyada bir canlının başka bir canlıyla olan bağıını fark edip, öbür canlıdan farkını anlayıp zihninde bunları öznel bakış açısına göre yeniden oluşturur ve anlamlar dünyasını kurar.

Bir araştırmacı her hangi bir kavramı anlamaya çalışırken o kavram konunun merkezine oturur ve varlık ona göre biçimlendirilip yeniden anlamlandırılır. Yukarıdaki açıklamalarımızda da görüldüğü gibi bağlanma penceresinden varlığa baktığımızda varlığın anlamının oluşmasında bağlama, bağlanma, bağ kurma, ilgi, ilişki, alaka kurma gibi eylemlerin önemli rolleri vardır. Dolayısıyla buraya kadar yaptığımız açıklamaların hepsinin amacı da bu kavramların anlam oluşturmadaki önemi vurgulamaktı.

Bağlanmanın anlam oluşturmadaki önemini daha iyi bir şekilde kavramak için onun bir de kavram analizini yapmak gerekmektedir. Bağlanma kavramının çözümlenmesi başlığı paradoksal gibi gözükse de onun anlamı aslında burada gizlidir. Çünkü bağlanma, aslında bir şeyi başka bir şeyden ayırıp yani çözüp başka bir şeyle ilişkilendirmektir. O halde, onu çözümlene eylemi bile aslında bir bağ çözüp yeni bir bağ oluşturma işlemidir. Dolayısıyla kavramın analizi kendiliğinden başlayan zorunlu bir bağlama ve çözme işlemidir.

Kavramı ele alırken, onunla aynı ya da yakın anlamlı kelimelerin analizini yapmak gerekli olduğu için, bu kelimeleri de ele alıp inceledik. Bu analizde, İngilizce ve Fransızca karşılıkları da verilerek kelimenin anlamı daha ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmaya çalışıldı. Kelimeler aşağıdaki gibidir:

bağ

Bağ: 1) Bir şeyi başka bir şeye veya bir çok şeyi birbirine tutturmak için kullanılan ip

2) Sargı

3) Bağlam, deste

4) ilgi, ilişki

ba- “bağlamak” –ğ eki

bağla- “bağlamak” çözümlenmiş hali

bağlan- “bir şeye veya bir kişiye bağlanmak

bağlı: bağlanmış

bağda- “birbirine geçirerek bağlamak

bağdaş: dizleri büküp baldırları haç vari toplayarak oturmak

bağdaşmak: uyuşmak; uzlaşmak

bağdaştırmak: anlaşmalarını sağlamak

bağımlı: bir şeye bağlı, kendi iradesi olmama

bağımsız: müstakil

bağıntı: nisbet, münasebet

bağlaç: iki kelimenin, iki cümlenin, iki cümlecüğün arasında ortaklık beraberlik, şart, sebep, karşıtlık gibi ilgiler göstermeye yarayan edat

bağlılık: bağlı oluş

İnsan, anlamlar dünyasının kurarken bağlama fiilini hem zihinsel hem de deneysel olarak kullanmaktadır. Kelimenin anlamlarından da anlaşıldığı gibi bu fiil onun hayatında önemli roller oynamaktadır. Hayata düzen verirken, sınıflandırmalar yaparken, şeyleri ve kişileri değerler dünyası içine alırken hep bağlama, bağlanma fiilleri üzerinden hareket edilmektedir. Bağlanmayla birlikte, insanın özünde var olan aşk da kendini belli etmeye başlar. Aşkın belirli varlıklara karşı hissedilmesinde etkili olan unsurlardan biri ise insanın varlıklar arasında karşılaştırmalar yapması ve bunlardan bazılarını seçerek onlara bağlanmasını mümkün kılan nisbetleme eylemidir. Aynı o kendi dünyasında olup bitenleri de dikkate alarak dış dünyanın ve kendi dünyasının sentezini yaparak bakış açıları oluşturur. Bu sebeple bu aşk, muhabbet, nisbet ve murakabe kelimelerinin de anlamlarını belirtmek gerekir.

aşk

aşk: sevgi (aslı; ışık)

âşık: birine, bir şeye tutkun

aşîk: çok âşîk, fazla âşîk

taaşşuk: aşık olma

muâşaka: sevişme, birbirini sevme

muâşık: aşık olan, seven

müteaşşık: aşık olan, delicesine seven

muhabbet

mahabbet: sevgi

mahbûb: sevilen

habîb: sevgili, seven, dost

tehabb: sevişme, dostluk

istihbâb: bir şeyi güzel sayma

müstehab: güzel, sevilen, beğenilen

nisbet

nisbet: 1) bağıllık, ilgi

2) kıyaslama, ölçü

3) (matematik ve felsefede) oran

4) inat olsun diye yapılan iş

nisbî: 1) nisbetle olan; görelî-izafî

2) birbirine göre; öncekine göre

niseb: nisbetler

tensîb: uygun bulma

tanâsüb: 1) uyma, uygunluk, yakışma

2) (matematikte) orantı

intisab: 1) bir kimseye mensup olma

2) bir yere bağlanma, kapılanma

3) birinin adamı olma

müntesib: 1) intisab eden, kapılanan

2) alâkası, ilgisi olan

müntesibîn: intisab edenler, bağlananlar.

mütenâsib: 1) münasip, uygun olan

2) (matematikte) orantı

murâkabe

Kelime kökü: rukûb

murâkabe: 1) bakma, gözetme, göz altında bulundurma

2) kendi iç alemine bakma

3) denetleme, kontrol

4) sansür

murâkıp: 1) koruyan

2) denetçi

3) Allah'a bağlanmış

terakkub: bekleme, gözetme

müterakkıp: bekleyen, gözleyen, ümid eden

irkâb: öldükten sonra kanuni mirasçılarının dışında birisine bir şey bırakma

İnsanda mevcut olan bu eylemler onun varlıklara değerler vererek bağlanmasını, bazı varlıklardan yüz çevirmesini böylece hayata bakışının belirlemesini sağlar. Bu şekilde insan kendi yazgısına da yön vermeye çalışır. Yani varoluşunu kendisi belirler. Bu etkenlerle gerçekleşen bağlanmalar alâkaların, ilgilerin, alışkanlıkların ortaya çıkmasına sebep olur. Tüm bunlar insan kelimesinin manasını da anlamamıza olanak sağlar.

alâka

alâka: ç. alâik; alâkat. 1) ilgi

2) ilişki- münasebet

alâkadar: ilgili, ilişkili.

alâka-bahş: ilgilendiren

i'tilâk: birisinin sevgisine yakalanma, tutulma.

muallâk: asılmış, asılı; bağlı.

muallâka: “ “ “

muallâkiyyet: bağlı olma.

muallîk: ta'lik edici.

taallûk: 1) asılı olma.

2) ilgisi, ilişiği olma.

3) sevmeye.

4) ait olma.

5) tasavvufta- dñnya ilgisi.

taallukat: ilgiler; ilişikler; bağlılıklar.

ta'lik: 1) asma, asılma.

2) bir Şeye bağlılık gñstermek.

3) erteleme.

mñteallik: 1) asılı, bağlı.

2) ilgili, ilişkili, ait, merbut.

Alāka kelimesinin ve bu kelimededen tñremiř diğer kelimelerin anlamlarından da gñrñleceđi gibi, bağ kelimesini anlamaya çalıştığımızda bu kavramları da anlamış olmamız gerekmektedir. Çñnkñ, bağ kavramının tam anlamıyla çñzñmlenebilmesinde, alāk kelimesi yardımcı ve yñnlendirici kavramlardandır. Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı anlatılırken, onun, alāktan yaratıldığı söylenir¹. İnsanın özñnñn, alak olduğunun söylenmesi, onun, bağlı, yapışık bir varlık olduğu anlamını ortaya çıkarmaktadır. İslam inancına gñre insan, yaratılış itibariyle bir Şeye bağlı olma doğasına sahiptir. Dolayısıyla yukarıdaki tñm karşılıklar, insanın özelliklerini ifade etmektedir. Bunlardan da anlaşıldığı gibi, insanın bağlılığı çok farklı Şekillerde belirlemektedir. İnsanın bağlılığında, bir Şeyi sevmek, bir Şeye tutulmak, dñnyaya bağlanmak, bir Şeylere yñnelmiřlik yani ilgilenmek gibi fiiller gñzñkmektedir. O halde insanın bağlılığını dñřñnrken, onun, varlıklarla ilgiler kurduğunu, bu varlıklara sevgiyle yaklaştığını, bazı varlıklara yoğun bir Şekilde eğilim gñsterdiđini yani onlara tutku biçiminde bağlandığını anlamamız gerekmektedir.

ñns

ñns: alışkanlık, alışma.

ñnsiyet: alışkanlık, ahbaplık.

ñnsi: alışmış, arkadaş.

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazır, 2002: 324

te'nis: alıştırma, alıştırılmış.

teennüs: alışma, ünsiyet kurma.

munis: 1) ünsiyetli, alışan, alışmış.

2) cana yakın, sevimli.

3) insandan kaçmayan.

munise: hayat arkadaşı.

ins: insan

insan: adam, iyi, olgun.

istî'nâs: alışma.

müste'nis: ünsiyet peyda eden, alışık.

Arapça'da insan kelimesi üns kökünden türemiştir. Üns yukarıda da belirtildiği gibi, alışkanlık, alışma, ahablık, arkadaşlık, cana yakınlık, iyi, olgunluk anlamlarını taşıyan kelimelerin, kendinden türediği bir köktür. İnsan, varlık itibariyle, bu eylemleri gerçekleştiren özne olarak diğer varlıklardan ayrılmıştır. Bu kelime ailesinin, ortak anlamında bizi ilgilendiren, insanın alışan, arkadaşlık kuran bir varlık olmasıdır. Bunların varolabilmesi başka varlıkların, insanların varolmasını gerektirir. İnsan bu varlıklarla etkileşim içine girerek alışma, arkadaşlık, ahablık fiillerini gerçekleştirebilir. Ayrıca, insan, iyi ve olgun diye nitelendirilirken kastedilen bizce, onun, diğer varlıklarla girdiği ilişkiler sonucunda iyiyi ve kötüyü ayırt edip, iyiyi tercih eden ve böylece kendini geliştiren yani olgunlaştıran bir varlık olduğudur. İnsan, yaşam sürecinde, tercihleriyle kendini ve varlığı belirleyen, varlığa anlam veren ve böylece değerler dünyası oluşturarak yaşamını kuran, varoluşunu gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan kelimesinin taşıdığı bu kavramsal çerçevenin özü, onun, kendini başka varlıklarla var ettiğidir. Dolayısıyla, biz, insanın bağlanmasını anlamaya çalıştığımızda, hangi biçimlerde bağlandığını ve bunların hayatındaki rolünü anlamak zorundayız.

ilgi

il: 1) memleket.

2) halk.

3) akraba.

4) aşiret.

il- bağlamak; ilişirmek, dokunmak, tutulmak, takılmak.

ildir- : dokundurmak, ilişirmek.

ile- : mesken edinmek; il tutmak.

ilet- : götürmek, erişirmek.

ilin- : 1) takılmak; takılıp kalmak.

2) İlişmek, dokunmak.

3) ilgilenmek

ilinti: teğel, ilmek.

ilişir: ilişik; alaka.

ille- : yurt edinmek.

illik: itaat, barışıklık.

ilme: teğel, ilmik, düğüm.

ilmek: 1) ilmik, eğreti düğüm.

2) dokunmak; tutulmak; takılmak.

ilgi: alâka.

ilgilenmek: alâkadar olmak.

ilgili: alâkalı.

iliş- : bağlamak.

iliş- ik: bağlı.

iliştir- mek: takma, bağlam.

iliştirilmek: takılmak, bağlanmak.

iş: eş, arkadaş.

Bağ kelimesinin karşılıklarından biri de ilgi kurmak, ilgilenmektir. İl kökünden türeyen bu kelimenin insan hayatındaki etkilerini çok farklı şekillerde yorumlayabiliriz. İl memleket, halk, akraba, aşiret anlamlarında kullanılmaktadır. Bu kavramların oluşmasında gerekli unsur birlikteliktir. Birliktelik, insana, sosyal yönünü açığa çıkarma imkanı sağlar. İnsan, yaşamını sürdürebilmek için başka insanlara muhtaç olan tek varlıktır. Maddi ve manevi dünyasındaki ihtiyaçlarını karşılamak, onun, yaşamını devam ettirmesinin temel unsurlarıdır. İşte bu unsurlar onun diğer insanlarla bir araya gelmesine ve varlıklarla yaşamına düzen verme eylemine girişmesine sebep olur. Buradan, insanın, mesken edinme, bir gruba ait olma, bir memleketin bireyi olma gibi eğilimlerinin var olduğu ortaya çıkmaktadır. Bize göre ilgi kelimesinin ilden türemesi

de bu eğilimleri kastetmekten kaynaklanmaktadır. İlgili eğilimini doğasında var olması sebebi ile insan, başka şeylere bağlanır, onlarla bağ, alaka kurar, onları kendine yakın hisseder, onlarla eş, arkadaş olur. Biz insanın bağlamalarını ve bağlanmalarını anlatmaya çalışırken, onun dünyasını etkileyen ve yönlendiren ilgilerini de belirteceğiz. Çünkü insan düşünen bir varlıktır. Düşünmek, onun dünyasını anlamlandırmasını sağlayan en güçlü niteliktir. Düşünmenin gerçekleşebilmesi için bilincin bir şeylere yönelmesi, bu yönelişte varlıkları fark etmesi ve onları zihninde kavramlaştırarak hayatına düzen vermesi gerekir. Bu anlamda farklı sözcüklerle ifade edilen, ancak insanın hayatını kurma çabasında genel olarak aynı anlamları taşıyan bu kelimeler insanın var oluşunu anlamada bize anahtar olacaktır².

İngilizce'de:

can.cern: ilgi, alaka, iş, endişe, tasa, kaygı, merak.

dedicate: adanmak, tahsis etmek, takdis etmek, vakfetmek, ithaf etmek.

devote: Adanmak, tahsis etmek, vakfetmek.

devot.ed: sadık, bağlı, merbut, vakfedilmiş, sofu kimse, dindar kimse.

de.vo.tion: bağlılık, düşkünlük, iptila, ibadet, dua, tahsis, adama, vakfetme, güçlü dini inanış, duygu.

devotional: bağlılıkla ilgili, ibadete ait.

engage: (v) hizmete almak. (fiil hali)

tut-

işe koy-

angaje etme-

ilgi çek-

be engaged: (adj) nişanlı ol- (sıfat hali)

meşgul ol-

(ile) dolu ol-

engagement: (n) söz. (isim hali)

² Kelimelerin anlamları belirtilirken bir çok sözlük karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır. Bu sebeple bir kelime için bir çok sözlük kaynak olarak incelenmiştir. Bu sözlükler şunlardır: Devellioğlu: 2001, Eren: 1999, İlaveli Müntehabat-ı Lugat-ı Osmaniye: Tarihsiz, Özön: 1971-1973, Şemseddin Sami: 1989, Tietze: 2003, Türkçe Sözlük: TDK 1999, Türkçe Sözlük: MEB 2001.

vaat.

nişanlanma.

hizmete alma.

(çark) birbirine geçme. [Akdikmen: 1993]

Fransızca'da:

attach: bağ, rabıta, bağlılık, muhabbet.

s'attacher: bağlanmak, sevmek.

attachement: bağlılık, sadakat. [Hansoy, 1999].

Kelimenin İngilizce ve Fransızca karşılıklarında da insanın başka varlıklarla ilişki kurma realitesi anlamı oluşturmaktadır. İnsan, varoluşunun her anını gerçekleştirmede ve hayatının dönüm noktalarında, bağlanma faaliyetiyle kendini belirlemektedir. Zihinsel ve deneysel olan bu eylem, insanın, hangi kültürde, hangi coğrafyada var olursa olsun, hangi eğitimi alırsa alsın her zaman baş vurduğu bir eylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan varoluşunu gerçekleştirme gerekliliğini taşıyan bir doğaya sahiptir. Ve ancak bu doğaya uygun hareket ederse kendini de tamamlamış olacaktır. Bu eylem, onun, ne karşı çıktığı ne de belirlediği bir eylemdir. Onun varlığında zorunlu olarak var olan bu durum insan olma gereklerinin biridir.

Sevmek her bağlanmanın esas gerçeği olarak kelimenin tüm dillerdeki karşılıklarında dikkat çeken bir unsur olarak gözükmektedir. İnsan eşyaya, diğer insanlara ve Tanrı'ya hangi şekillerde ve duygularda tezahür ederse etsin sevgi temelini taşıyan bir eğilimle bağlanmaktadır. Bu sebeple diyebiliriz ki, sevgi ontolojik bir yapıya sahiptir. Sevgiyi insanın özünü oluşturan bir varlık unsuru olarak yorumlamak, insanın özündeki ilgilerin, alakaların, iletişim kurma isteğinin, bağlılıklarının temelinde sevginin var olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Sonuçta şöyle bir yoruma ulaşmaktayız: Kavramı analiz etmeye çalıştığımızda karşılaştığımız tüm farklı öğelerin birleştiği ve nihayet bulunduğu zemin sevgi zeminidir. İnsanın ontolojik yapısını oluşturan sevgi unsuru, onda, anlamlar oluşturma ihtiyacına, kendini var etme çabasına ve bunlardan dolayı farklı biçimlerde gözükken bağlanma eğilimleri göstermesine sebep olmaktadır. İşte bu denli önemli olan, kurucu ve yaratıcı roller oynayan bağ-bağlama-bağlanma

kavramlarını, tek bir başlıkta yani “bağlanma kavramı”nda toplayarak bu tezde açıklamaya çalışacağız.



2. BATI FELSEFESİNDE BAĞLANMANIN BİR PROBLEM OLARAK ELE ALINIŞI

2. 1. Egzistansiyalist Felsefe ve Bağlanma Problemini Ele Alışı

Felsefe tarihinde 20.yy. felsefesinde bazı düşünce akımları “bağlanma, ben-sen bağı” kavramlarının ortaya çıkışını hazırlamıştır. Örneğin Bergson’un sezgiciliği, Husserl’in fenomenolojisi en çok etki eden akımlardandır. Ancak bu problemin en canlı olarak, hatta en önemli problem olarak ele alınışını egzistansiyalist felsefede görmekteyiz.

Egzistansiyalizm insandan hareketle felsefe yapan, yaşam felsefeleri içinde yer alan ve yaşam felsefelerinin en temel özelliği olan özcü felsefelere karşı takınılan eleştirici tavrı benimseyen bir doktrindir. Egzistansiyalizm insan ontolojisi yapma gayreti içinde olan bir akım olduğu için özcü felsefelerin ontolojik yönlerini oldukça eksik görmektedir. İnsanın varoluşunu anlamaya çalışmaktadır; çünkü ona göre yalnızca insan, varoluşunu gerçekleştiren varlıktır. Örneğin Sartre bundan dolayı insana “kendisi için varlık” kavramını kullanarak bakmaya çalışır. İnsanın dışında tüm varlıklar doğada ilk var oldukları anda özleriyle birliktedirler. Sadece insan özünü sonradan belirleyen varlıktır. Çünkü o özünü ancak varoluş eylemleriyle belirleyebilecek durumdadır. İnsan, ancak varoluşunu kendisi oluşturduğu sürece ne olduğu da ortaya koyabilecek bir varlıktır. Dolayısıyla tüm egzistansiyalistlerin temel önerme olarak benimsedikleri, “varoluş özden öncedir” önermesi insanı tanımlar.

Özcü felsefeler, bu görüşün tam tersini ortaya koymuş felsefelerdir. Onlara göre hakiki varlık değişmeyen, aynı kalan, oluş ve yok oluşa tabi olmayan varlıktır. Özcü felsefelerin ontolojik manada anlamaya çalıştıkları varlık böyle bir varlıktır. Öz varoluştan öncedir. Örneğin Platon’daki gibi asıl varlıklar idealardır ve onlar ezelden beri varolan ve hep öz halinde bulunan varlıklardır. Gördüğümüz tüm şu varlıklar ancak özlerin bozuk birer kopyalarıdır ve bir gün yok olacaklardır. Özcü felsefenin hakikat dediği şey eşyanın özüdür. İşte tam bu noktada egzistansiyalist felsefe ve özcü felsefe çatışma haline girmektedir. Çünkü egzistansiyalizm özcü felsefenin aksine her an için değişen bir varlığın kendini gerçekleştiriş sürecini anlamaya çalışır [Foulquie, 1967: 9-15]. Heidegger’in kurmaya çalıştığı yeni ontolojik anlayış da bu noktada filizlenmeye başlamaktadır. O varlığın değil varlığın anlamının bilinmesi gerektiğini

söylemektedir. Çünkü hakikat değişimdedir. Bu değişim rolünü üstlenen tek varlık ise insandır. Ancak bu insandan yola çıkarak varlığın ne olduğu anlaşılacaktır [Çüçen, 1997: 30, 32].

Belki, geleneksel felsefenin filozoflarından Sokrates'in insana dair sorgulamaları örnek gösterilerek yukarıdaki düşüncelere itiraz edilebilir. Ancak Sokrates kavramları sorgulamaktaydı. Adalet kavramını tartışan birisiyle, kendi dünyasında bir düzen kurmak için adaleti sorgulayan birisi arasında adaleti anlama açısından fark olacaktır. Birinci adam son tahlilde kavramın ne olduğunu belirlemek ve soyut, aynı zamanda tümel bir sonuca ulaşmak amacındayken ikinci adam yaşayışına bakarak bu yaşayışa bir düzen vermek amacıyla adaletin hayatındaki rolünü belirlemeye çalışacaktır ki bu da çok somut bir arayıştır. Yani Sokrates ve onun devamı olan tüm klasik felsefecilerin asıl meselesi insanın ya da onun yaşantısının felsefesini yapmak değil soyut bir felsefe sisteminden hareketle kavramları irdelemek iken egzistansiyalizm aksine somut ve canlı bir hayatı anlamak için çok somut durumlardan hareket etmeye çalışmaktadır. Ayrıca egzistansiyalizm, modern felsefenin nesneyi bilip bilemeyeceğimiz konusundaki sorularıyla da ilgilenmez. Onun asıl derdi insanın varoluşu ve buradan hareketle hayatın anlamını belirlemektir. Bu nedenden ötürü insan sınırlandırılmaz, kategorilendirilemez, önceden belirlenemez. Onu özcü felsefelerin en sistematiklerinden Hegel felsefesi gibi dizgelere hapsedmek varoluşunun başlamadan bitirilmesi demektir. Çünkü insan daha önceden de belirttiğimiz gibi coşkun bir varlıktır ve bu, varoluşun nerede başlayıp nerede biteceğini belirleyen bu coşkunluktur. Dizgelere hapsedilmiş bir insanın coşkunluğu da yok sayılmıştır. Egzistansiyalist felsefenin önde gelen isimlerinden Sartre insanı, bir fikrin içine hapseden felsefelerin yerine, varoluşçuluğun onu her yerde aramaya koyulduğunu ifade eder [Sartre, 1988: 38].

Egzistansiyalizmin özcü felsefeyle farkını belirledikten sonra onun genellikle nasıl tanımlandığını açıklamamız gerekir. Egzistansiyalist filozofların çoğu egzistansiyalizmi bir doktrin olarak algılamak istemez. Onların yaptığı daha çok bir felsefe çabasıdır. Egzistansiyalist felsefenin tek bir tanımını yapmak da mümkün değildir. Çünkü her bir egzistansiyalist filozofun kendine göre bir varoluşçu yaklaşımı vardır. "Sözgelimi Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre

bunaltı, Banfi'ye göre usdışıcılık (irrationalisme), Foulquie'ye göre saçmalık felsefesidir" [Sartre, 2001: 7].

Ancak tüm bu farklı görüşleri birleştiren ortak bir önermenin ve ortak tavır alışlarının olması egzistansiyalist bir felsefe modelini ortaya koymayı sağlayan unsurlardır. W. Kaufmann varoluşçuluğun çıkış noktasını farklılıklar taşıyan egzistansiyalist filozofların ortak tavırlarına bağlamaktadır. Hepsinde varolan tutum şudur; "herhangi bir düşünce okulundan olmamak, herhangi bir inançlar kümesini, özellikle sistemleri yetersiz görmek, sığığını, bilgiçliğini, yaşamdan yoksunluğunu ileri sürerek gelenekçi felsefeyi açıkça küçümsemek-işte varoluşçuluğun çıkış noktası" [Kaufman, 1997: 7-8]. İnsana ve yaşama dair sorgulamaları da bu filozofları ortak noktalarda buluşturmaktadır. Kaufman'a göre: "Varoluşçular tutkulu bir atılımla, yaşamdan doğan sorunlara, töresel sıkıntıya, bir felsefenin yaşanan bir felsefe olması gerektiğini benimseyen sıkı bir inanca yönelmiştir" [a.g.e., s. 57].

İki tür varoluşçu okul vardır. Birinci varoluşçular Hıristiyan Varoluşçular'dır, ikinci varoluşçular ise Tanrıtanımaz Varoluşçular'dır. Bu iki kolu birleştiren ortak bir düşünce, ortak bir önerme vardır; iki okul da "varoluş özden önce gelir" önermesini temele koyarak felsefe yapmaktadırlar. Varoluşçulara göre bu önerme, yalnızca insan için geçerli olan bir önermedir, eşya için bir geçerliliği yoktur. Nedenini açıklamak gerekirse yapılmış bir nesneyi, sözgelişi bir masayı ya da bir kâğıt keseceğini ele alalım. Bu nesneyi bir kavramdan hareketle bir zanaatçı yapmıştır. Yani masanın özü onun varoluşundan önce belirlenmiştir. Eşyanın bu durumu karşısında insanın durumu çok farklıdır. Çünkü insan özgürdür ve seçimler yapabilecek bir bilinç düzeyine sahiptir. Bu nedenle insan özünü dünyaya geldikten sonraki seçimleri ve eylemleriyle belirleyecektir. Foulquie'ye göre "varoluş erişilmez, sürekli bir yükseliştir, kendimizi aşmadır; ancak özgür bir seçme ile gerçekleştirilen daha yüksek bir varlığa doğru bir gelişme ile insan varolabilir" [Foulquie, 1998: 46].

Varoluşçular için özgürlük temel bir kavramdır. Çünkü varoluş, insan için bir oluşma, kendini belirleme sürecidir. İnsan kendinin ne olacağına karar verdiği sürece varoluşu başlar. Bu kararlar ise bilinçle ve iradeyle alınan kararlardır. Dolayısıyla kişinin kendi bilincinin ve iradesinin varolduğu yerde özgürlüğü ortaya çıkar. İnsan özgür bir

varlıktır, ancak böylece kendini belirler ve kendini seçmiş olur. Kendini seçerken başkalarını da seçer, onlarla ilişkiler kurar ve tercihlerde bulunur. Böylece bilinçli bir özgürlükle varoluşunu gerçekleştirmeye çalışır. Bilincin en önemli özelliği ise onun yönelmişliğidir. Varoluşçulara göre bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Örneğin Heidegger'e ve Jaspers'e göre Dasein'in (insan) dünya içi varlıktır ya da Marcel'e göre insan (bilinçli varlık ya da bilinç) hep başkalarına yönelmiştir. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz; bilinçli varlık yani insan, her zaman başka varlıklara yönelir, onlarla ilişkiler, bağlar kurar ve böylece varoluşunu belirlemeye başlar.

Varoluşçu, insanın evren karşısındaki bağıllığını da doğal olarak yadsımaz.. [a.g.e., s. 46]. Çünkü evren varlıkların oluşturduğu bir bütündür, insan da bu evrenin bir parçasıdır. Ancak insan diğer varlıklardan farklı olarak bilinçli ve özgür seçimlerle eylemlerde bulunan ve böylece tarihini kendisi yazan bir varlıktır. Bu tarih ya da varoluş deneyiminde eylemin gerçekleşebilmesi için diğer varlıklara ihtiyaç vardır. Bundan ötürü varoluşçu, özgür insanı tek başına bırakmaz. Tam tersine bu insanın varolabilmesi için başkalarının varlığının farkına varma, onlarla ilişkiler ve iletişim kurma gerekliliğini zorunlu görür. Burada şu soruya cevap vermek gerekir; özgürlük nedir ve varoluşun neresinde yer alır? İnsanın evrene bağıllığı zorunlu olsa da bu onun engel olamadığı bir durumdur, özün ortaya çıkabilmesi insanın öncelikle bir yerde bulunması gerekir. Ancak bu durum onun özgürlüğünü sınırlamaz; onun özgürlüğü, bu yere evrene karşı tavır alışı kendini ortaya çıkarır [Çüçen, 1997: 41-42, 52]. İnsanın dünyaya geleceği yeri tercih etme gibi bir şansı yoktur ama doğduğu bu çevredekilere karşı ilgi ve alakasını belirleme özgürlüğüne sahiptir. Bu da onun, kendini bulduğu, onu o yapan değerlerini ortaya koyduğu eylemidir. Kendimi seçerken “dünya ve öteki insanlar karşısındaki tutumumda oluşturmuş olduğum varlıktan bir başkasını kendime yükleyemem” der Foulquie [Foulquie, 1998: 48]. Bu nedenle insanın özgür olması ve seçebilmesi zorunlu bir durumdur. Bu seçimler onun sorumluluğunu da ortaya çıkaran seçimlerdir. İnsan özgür olduğu sürece tüm eylemlerinde kendi iradesiyle hareket eder, iradesini özgürce kullanması onu yaptığı her davranıştan sorumlu tutar. Bu sebeple der Sartre “insan baştan aşağı sorumludur” [Sartre ,1999: 30]. Sonuç olarak yukarıdaki soruyu özgürlük sorumluluktur ve varoluşun her yerindedir şeklinde cevaplandırabiliriz.

Varoluştaki başka benler ve ilişki durumu insanın özgürlüğünün içinde zorunlu olan ve özgürlüğü ortaya çıkarmak için gerekli olan öğelerdir. Başka benler ve ilişki durumu insanın varoluşunda başka bir gerekliliği karşımıza çıkarır “bağlanma”. İnsan varoluşunu gerçekleştirmek için bağlanmak zorundadır.

Bağlanma temasına önemli bir vurgu yapan varoluşçuluk bu temayı önemli bir başlık olarak kullanır. Bağlanmanın insan hayatındaki önemine inanan varoluşçuluk, insanı anlamamızda bu problemi ciddiyetle açıklamaya çalışarak elimize çok önemli bir anahtar kavram vermiş olur.

Bağlanmayla ilgili görüşleri ilk olarak ortaya koyan egzistansiyalist filozof **Sören Kierkegaard**’dır. Ona göre sujenin kendini var edişi ancak bağlanmalarla gerçekleşir. İnsanın varoluş süreci, kendisinin, belirlediği ve anlamlandırdığı bir yapıya sahip olmalıdır. Modern insanlık çağında, insanoğlunun, içinde bulunduğu durum ise onun kendini gerçekleştirmesi açısından olumsuz ve yetersizdir. İnsanlığın genellikle içinde olduğu durum, kendi gerçeğinin bilincinden uzak kalmış olma durumudur. İnsan günlük yaşayışın ve gevezeliklerin içinde kendi benliğini fark etmekten çok uzaktadırlar. Kierkegaard’a göre bu bilinçsizlik hali insanın varoluşunu engelleyen bir düşünüş halidir. İnsanın kendini aşmak ve bilinçli bir aşamaya ulaşmak için *düşüşü* de aşması gerekir. *Düşüş* halinin aşılması ise insanın kendi öznel dünyasına yönelip, kendi varlığının ne olduğuna dair sorgulama yapmasıyla mümkündür. İşte bu sorgulamaya neden olan duygu ise *kaygı* durumudur. *Kaygı* kavramı Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesinin önemli kavramlarından biridir. İnsan kaygıyla birlikte yaşama yönelir ve bu kaygı onu hayata duyarlı bir varlık haline dönüştürür. Bu duyarlılık, onun öznel bakışından bağımsız bir duyarlılık değildir. İnsan kendi öznelliğinden kaynaklanan kaygıyla hem kendine hem de kendi dışına yönelir ve *düşüşten* kurtulur [Kierkegaard, 2003: 54-57, 63]. Böylece insan, varoluşunu da başlatmış olur. Kierkegaard varoluşunu başlatan insan için, farklı varoluş alanlarından bahseder . Bu alanlar estetik, etik ve dinsel varoluş alanlarıdır. İnsan kendini var ederken bu alanlardan herhangi birisinde yer alır, varoluşunu bu alanların bakış açısından ve özelliklerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışır. Kierkegaard’a göre estetik alanda kendini var eden insanın özellikleri, genellikle kendini herhangi bir sorumlulukla bağlamamak başlığı altında toplanabilir. Baştan Çıkarıcının Günlüğünde o, estetikçi bir bakışın genel olarak hangi kaygılar

içinde olduğunu ortaya koyarken, bu tipin bencilliğinden hareketle varoluş sürecini yürüttüğünü savunur. Estetikçi genellikle kendi benine bağlanarak varlığını ortaya koyar, onun değer verdiği şey estetik alanda varolan haz ve acıdır. Bunun dışında onun için başka varlıkların, bu estetik bene hizmet etmekten başka bir değerleri aslında yoktur [Kierkegaard, 2002: 10-13, 149- 151]. İkinci varoluş alanı etik varoluş alanıdır ve bu alanda insanın bakışı estetikçinin bakışına zıt bir niteliktedir. Etik alanda kendini var etmeye çalışan insanı bağlayan değerler, bencilliğe hizmet eden değerler değil, ahlaki ödeve yönelik değerlerdir. Ahlaki alandaki insanın kararları belirgin, net ve sorumlulukla alınmış kararlardır ve insan kendini toplumsal olana bağlar [Taşdelen, 2004: 196]. Üçüncü varoluş alanı ise dinsel varoluş alanıdır ve bu alanda insan tamamen öznel bir şekilde varoluşunu ortaya koyar. Ancak bu öznelikteki varoluşun özelliği estetikçi varoluştaki gibi bencilliğe dönük değil, Tanrı'yla bireysel olarak kurulan ve bireyin bu anlamda öznel olması gerektiğini ön plana çıkaran bir varoluş alanıdır. Birey Tanrı'yla ilişkisinde kendi başınadır ve Tanrı'ya inanma bireyin kendi başına cevaplayacağı bir sorudur [e. g. e., s. 224]. Magill, Kierkegaard'ın ortaya koyduğu bu insan tiplerinin özelliklerini şu şekilde özetlemektedir:

“Estetik merhalede insan “değişik imkânları deneyen, fakat kendini hiçbir şeye kuvvetli bir biçimde bağlamayan bir tiptir... karar vermenin sorumluluğundan daima kaçış estetikçiyi karakterize eder. Buna göre o, subjektifliğin asıl manası olan içtenlik, samimilik ve ihtirastan yoksundur. Kesin kararlar ancak ahlaki merhalede görülmeye başlar... Ahlaki merhale kararlı hareket ve bizzat teslim olma alanıdır. Ahlaki adam, kendini karar vererek seçmiştir ve ihtiras ve içtenlikle var olmaktadır. Estetikçinin şahsiyeti imkânlarla meşguliyetinden dolayı, dağılmış ve yayılmıştır. Ahlaki adamın şahsiyeti ise, kararlı hareket tarzlarına bağlanarak teslim olmasından dolayı, birleştirilmiş ve merkezileştirilmiştir. Bu birleşmenin başlangıç noktası ve bu teslimiyetin en son kaynağı dini olanın içine girilinceye kadar meydana çıkmaz.... Dini merhalede verilen yeni karar ıstıraplı olur. İstırap subjektifliğin en yüksek derecesinde meydana gelir. Biz onda subjektifliğin en yüksek ifadesini buluruz... Dini ıstırap Eyüp Peygamber'inki gibi deruni bir Allah bağlılığının ifadesidir”[Magill, 1971: 40-42]

Kierkegaard bağlanmanın en olgun halini Allah'a bağlılıkta, iman boyutunda ele almakta ve kabul etmektedir. İnsanın kendini var edişinin ancak böyle bir bağlanmayla mümkün olacağını düşünür. Bu varoluş biçimlerinin her birinde insan farklı biçimlerde bir şeylere bağlanmakta ve kendisi olmaktadır. Yani insanın varoluşunda, bir çok unsur

bu varoluşu anlamlandırıp isimlendirirken, bu isimlendirmelerin ortaya çıkışında hep bir şeylere bağlanmış olmak zorunluluğu olduğu görülmektedir.

Başka bir egzistansiyalist filozof **Martin Heidegger** de insanın anlaşılması için onun bağlantılı olduğu, bağ kurduğu dünyayla bütünlüğünü anlamak gerektiğini düşünür. Heidegger ontolojik bir yeniden yapılanmayla felsefesini oluşturmaya çalışır. Ona göre metafiziğin asıl sorusu “Varlığın anlamı nedir?” sorusudur. Ancak, insanın ontolojik kavranışından yola çıkarak Varlık’ın ne olduğunun anlaşılabilir [Çüçen, 1997: 27- 30, 85- 86]. Ona göre insanın yani onun terminolojisiyle ifade edilecek olursa Daseinin varoluşunun anlaşılması en temel felsefi faaliyettir. Heidegger insanı “dünya içinde varlık” anlamına gelen Dasein ismiyle adlandırır. Dasein kendini dünya içinde ve diğer varlıklarla birlikte anlamlandıran ve bunlardan yola çıkıp, bunları aşarak kendi bilincine varan bir varlıktır. Dolayısıyla varoluş insanın kendi dışındakine yönelmesini ve bu dışla ilgiler, bağlar kurmasını gerektiren bir durumdur. İnsanın bağlanmalarının temelindeki etken ise onun ilgi varlığı olmasıdır. Heidegger insanın ilgi varlığı olduğunu ilgi efsanesiyle açıklamaya çalışır. Bu efsane şu şekildedir:

“İlgi (Concern) nehri geçtiği zaman, gözüne bir miktar çamur ilişti. Düşünceli bir halde eğildi, biraz çamur alarak ona şekil vermeye başladı. Sonra, kendi eliyle şekillendirdiği bu varlık üzerinde düşünceye daldı. Tam bu sırada Jüpiter’i yanında gördü. İlgi şekil verdiği bu cansız varlığa ruh vermesi için Jüpiter’e yalvardı. Onun bu ricasını Jüpiter memnuniyetle yerine getirdi. Meydana gelen bu yeni varlığa İlgi, kendi ismini vermeyi arzu etti ise de, Jüpiter buna itiraz etti, ve kendi isminin konulmasını istedi. İlgi ile Jüpiter, isim üzerinde münakaşa ederlerken, Yer (Earth) görüldü. O da, madem ki dedi, benim bedenimden bir parça ile bunu yaptınız, öyle ise benim ismim konulsun . Münakaşa edenlere, Saturn hakimlik etti, ve şu kararı verdi: ‘ Sen Jüpiter, ölüm gelince verdiğin ruhu alacaksın. Sen Yer, bedeni verdiğin için, onu tekrar alacaksın. İlgiye gelince, mademki bu yaratığa önceden o şekil verdi, yaşadığı müddetçe ona o sahip olabilir. İsimle ilgili anlaşmazlığa son vermek için bu yaratığa ‘Homo’ ismi verilsin, çünkü, o yerden (humus) hasıl oldu”³[Magill, 1971: 54-55].

Heidegger’e göre insan, kendini var etmek için ilgilenilme isteğini karşılayacak olan varlıklarla ilişki kurmak zorundadır. İnsan bu ilişkiler vasıtasıyla kendini fark eder,

³ A. K. Çüçen, bu efsaneyi anlatırken, ilgi kavramı yerine kaygı kavramını kullanır [Çüçen, 1997: 53].

kendi varlığını diğerkleri ile karşılaştırır ve bunlardan yola çıkarak kendini anlar. Kendini anlamaya başlayan insan farkındalık nedeniyle sıradanlıktan kurtulup varoluşunu da yönlendirmeye başlamış olacaktır. Bunu başarabilmek için insanın bağlanmalar gerçekleştirilmesi gerekmektedir. İnsan bu dünyaya ait bir varlıktır. Magill, Heidegger'in Daseiniyle ilgili açıklamalar yaparken şu ifadeleri kullanır:

“Dasein üretimde bulunan, düzenleyen, koruyan, uygulayan, fedakarlıkta bulunan, teşebbüs eden, iş takip eden, arayan, soran, gözetleyen, görüşen, yahut anlaşma yapan düşünceli varlık olarak dünya içindedir.... İnsan, vasıtasız ilgileriyle kazandığı dünyasına önceden sahiptir. Dünya onun varlığına şekil verir. Böylece Heidegger'in fenomenolojisi, Kartezyen gelenekten çağdaş epistemolojik teoriye miras kalan süje-obje dikotomisini kırarak, dünyasından ayrı kalan “ben” i yalnızlığından kurtarır” [Magill, 1971: 50-51].

Böylece Heidegger insanın ontolojik yapısını anlamada bağlanmanın önemini vurgulamaya çalışır. Bu bağlanmaların yapısı anlaşıldığında da Daseinin varlığı ve buradan yola çıkılarak Varlık'ın anlaşılması mümkün olacaktır.

Karl Jasper'de ise bağlanma, iletişim kavramı içinde karşımıza çıkmaktadır. “Jaspers ‘Ben-Varlık’ olarak insanın farklı varlık tarzlarında varlık biçimlerini belirler. Bir ve aynı olan insanın birbirlerinden ayrı olmayan bu varlık biçimleri ‘Dasein’ ve ‘Varoluş’ tur” [Erdem, 2004: 14]. Dasein insanın canlılık işlevleriyle yaşam içindeki yerini ifade eder. Oysa Varoluş Daseini aşan bir varlık biçimidir.

“Varoluş nesnel bir ‘şey’ değildir. Varoluş bir ‘kavram’da değildir. ..varoluş...her türlü nesnellığın ötesini işaret eden bir göstergedir. Dasein buradır veya değildir, ancak varoluş insanda bir olanak olarak vardır...Varoluşun ...dili işaretler (signa) olarak adlandırılır...varoluşu aydınlatan işaretlerden birisi de iletişimdir” [Erdem, 2004: 15-20].

İnsan varoluşunu tamamlamaya çabalayan bir varlıktır. Bu varoluş birbirinden farklı biçimlerde oluşur. Bu biçimlerden konumuzla ilgili olanı iletişimdir. İletişim en az iki insan arasında gerçekleşen bir etkileşimdir. Varoluşun önemli bir parçası olan bu faaliyette, bir başkası her zaman bulunmak zorundadır. İnsan bu sayede kendini başkalarına göre değerlendirerek kendini keşfetmeye başlar. İletişim sayesinde insan başkalarıyla paylaşımlar elde etmenin yanında daha önemli olan kendisiyle paylaşım içine girer. Böylece kendine dönüp kendini anlayabileceği bir zemin hazırlar. İnsanın

kendi varoluşunu belirleyip oluşturabilmesi için başkalarına yönelmiş olması gerekir. İşte bu yönelme iletişimi ortaya çıkarır. İletişim içinde insan kendini oluşturarak yaşantısının devamındaki süreci de seçmeye başlar.

İnsan bir başkası sayesinde kendini gerçekleştirirken, başkası onun için bir araç değil amaçtır. Çünkü insanın varoluşu, tek başınalığı oluşturmak değil evrenle bütünlük içinde tamamlanmaktır. Bu da, iletişim içinde olduğu varlıklarla ve bu iletişimlerin sonucunda oluşturduğu ve devam ettirdiği süreçle mümkündür. Dolayısıyla başkalarıyla iletişim insan için gerekli ve değerlidir.

Bağlanmayı en belirgin şekilde işleyen egzistansiyalist filozoflar ise Jean Paul Sartre ve Gabriel Marcel'dir. Onların varoluşçu düşüncelerini, bağlanma kavramına değinmeden anlamak mümkün değildir. Çünkü varoluşu bağlanma ya da bağlanmama kavramları üzerinden anlatmaktadırlar.

J. P. Sartre, Macel'in ve Jaspers'in aksine bağlanmayı, negatif olarak ele alır. Ateist egzistansiyalistlerin ilk akla gelen ismi olan Sartre, insanı, bu dünyaya atılmış bir varlık olarak kabul eder.

“Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir... Ancak sonradan bir şey olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de... İnsan var olduktan sonra kendini kavradığı gibidir, varlaşmaya doğru yaptığı bu atılımdan (hamleden) sonra olmak istediği gibidir. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani” [Sartre, 2001: 29–30].

Sartre, insanı anlamaya çalışırken, onu “kendisi için varlık” kavramı ile anlatır. Çünkü insan kendini vareden ve bunu gerçekleştirmek zorunda olan bir varlıktır. İnsan dışındaki varlıklar ise “kendinde varlık” tır; çünkü bu varlıklar baştan beri özleriyle birlikte vardılar. Yani onlar tamdırlar. Yalnızca insan, özünü henüz tamamlamadığı için eksik bir varlıktır. Ancak insanın eksikliğini giderme ve varolma çabası sıradan bir çaba değil, mükemmelleşmeye ya da Tanrı olmaya doğru giden bir çabadır. Sartre`da insan, kendini var eden bir varlık olduğu için diğer varlıklardan, eşyadan farklıdır. İnsan “kendisi için varlık” olması sebebiyle kendini gerçekleştirirken herhangi bir şeye, insana ya da Tanrı`ya bağlanamaz. Çünkü bağlandığı anda benini, varoluşunu başka bir

kişinin ya da varlığın eline vermiş, onu esarete mahkûm etmiş olur. Bu varoluşu kesintiye uğratar. Bu nedenle o, tüm hayatı boyunca özgür olmak zorundadır. Sartre bu görüşleri hayatına da yansıtmaya çalışır ve görüşlerini çoğunlukla romanlar aracılığıyla dile getirir;

“...edebiyat eserlerindeki kişiliklerin, tiyatro ve roman kahramanlarının, sözgelimi Bulantı (La Nausse)’nın Roquentin’i ve Özgürlük Yolları (Les Chemins de la Liberte)’nin Mathieu’sunun Sartre’ın bizzat kendisi olduğunu görürüz. İşte araştırmacının, kendini araştırılan olarak ortaya koymasının edebi bir tür olan romanlarına yansımaları...Yazdıklarının felsefi roman türünde olması, bir filozof tarafından kaleme alınışından dolayı, işte bu yaklaşımdan olsa gerektir. Buradan...Özgürlük Yolları’nın kahramanı olan Mathieu ile Komünist Parti üyesi Brunet arasında geçen diyaloga bir göz atalım. Brunet’in Mathieu’a teklifi ilginçtir: “özgürlüğün için her şeyden vazgeçtin. Bir adım daha at, özgürlüğünden de vazgeç.” Teklifin anlamı açıktır: FKP’ye üye olmak.

Simon de Beauvoir ile olan birlikteliğini bağlanmanın özgürlükten vazgeçmek olduğu gerekçesiyle nikaha erdirmeyen Sartre’nin, Partinin şematik yapılanmasına kendini teslim etmesi herhalde beklenmeyen bir davranış olurdu” [Poyraz, 1993: 90].

Özgürlüğü kaybetmek varoluş için en büyük hatadır. Dolayısıyla özgürlüğü yok eden bağlanma da varoluş için en büyük engeldir. Bağlanmamak gerekir; çünkü Sartre göre diğer insanlar, insanın varoluşu yolunda rahatsızlık ve azap verici varlıklardır; varoluşun ortaya çıkmasında çekilmezdirler.

Bu durumda insan, kendini gerçekleştirme sorumluluğunu yüklenmiştir. Çünkü kendini gerçekleştirmek için seçimler yapmak zorundadır, bunları özgürce de gerçekleştirmelidir ki ancak böylece kendini gerçekleştirme amacı tam olarak yerine gelsin. Bu nedenle varoluş özgürce kararlar alarak gerçekleşen bir durum olarak tanımlanabilir. Bu da ancak bireyin iradesiyle gerçekleştiği için onu baştan aşağı sorumlu kılar.

Sartre varoluşu bulantıya benzetir. Varoluş, fark etmeyle başlar; insanın çevresini ve varlığını tüm çıplaklığıyla görmesiyle oluşur. Fark edişle varlık insana anlamsız ve saçma gelir, bu durumsa acı ve bulantı veren bir durumdur. Pek güzel değil, bazen güzel; fark etmeyen için önemli değil, fark eden için garip bir duygu. Bulantı adlı romanının kahramanı Roquentin’in hayatının bütününde varoluşu görmemiz çok

kolaydır. Roquentin yaşadığı her anı fark etmekle varolmayı anlar, varoluşur. Bunu duyumsarken de müthiş bir bulantı duyar.

“Benim bildiğim, nesnelerin insana dokunmaması gerekir. Çünkü canlı değildir. Aralarında yaşar, onları kullanır, sonra yerlerine koruz. Onlar sadece yararlıdırlar. Oysa, bana dokunuyorlar. Çekilmez bir durum bu. Onlarla bağlantı kurmak korkutuyor beni. Sanki hepsi birer canlı hayvan. Şimdi anlıyorum. Geçen gün, deniz kıyısında, çakıl taşını elime aldığım zaman ne duyduğumu şimdi daha iyi hatırlıyorum. İçim bayılır gibi olmuştu. Ne tatsız şeydi bu! Bu duygunun çakıl taşından geldiğinden; ondan ellerime geçtiğinden eminim. Evet, evet ta kendisi: ellerde duyulan bir çeşit bulantı bu...Bu göz kamaştırıcı besbellilik bulantı demek?” [Sartre, Tarihsiz: 14, 126].

Bulantı veren bu varoluş kaçınılmaz bir şeydir. Herkes varoluşunu kavrayamaz, kavrayan kişi bulantı duyar. Varoluşmaya başlayan insan her şeyi yanında fazlalık hisseder, hatta varoluşta insan bile fazlalıktır. Çünkü varoluş sürecinde; kavrayan ve apaçık görmeye başlayan insan, Sartre’a göre, her şeyin varlığını bulantı veren saçmalık içinde fark etmektedir. İnsanın kendini de fark etmesi, aynı duyguyu yaşatacağından insan varoluşta kendini bile fazlalık hissetmektedir. Bu durum onun dünyayla bütün bağlarını koparır, insanın etrafına karşı müthiş bir yabancılık duymasına sebep olur. Tam farkındalığın içinde derin bir yabancılıktır bu. Dolayısıyla bu yabancı kalmış insan, etrafiyla tüm bağlarını da koparmak zorundadır. Çünkü varoluşu fark etmek ya da varoluşmak ancak bununla mümkündür. Bağlar bir bir koptuğunda, insan, başka şeylerle farkını anlar, başka şeyleri de bütün çıplaklığıyla görür. Böylece insan hürleşir. Hürlük, varolmak için zorunlu olan seçimler ve terk edişlerle gerçekleşir. Bu duygu Sartre’da umutsuzluk kavramını ortaya çıkarır ama bunun gerçekten varoluşmak için kaçınılmaz bir durum olduğunu vurgular. Hür olmakla insan varoluşur.

Gabriel Marcel bağlanmayı felsefenin en temel problemlerinden birisi yapan filozoftur. Bütün meselesi ben-sen bağı üzerine kurulmuştur. Amacı beni anlamaya çalışırken onu yalnızlıktan kurtarmaktır. Marcel’in bu amaca ulaşmak istemesinin sebebi, insana, kaybolan asıl değerini geri vermektir. İnsan, bilinçli bir varlık olduğundan; kendini ve başka varlıkları, benleri fark etme eğiliminde olan bir varlıktır. Bunun gerçekleşmesinde ilk adım bilincin bir şeylere yönelmesi ve onlarla ilgiler kurarak,

insan olmanın getirdiği anlama ve anlamlandırma kabiliyetlerini harekete geçirmesidir. Anlam dünyasının zenginleşmesi, insanın manevi bir ihtiyacıdır. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise başka varlıklara ve başka benlere bağlanmaktır, onlara yönelmek, onlarla ilişkiler kurmaktır. Bu, insana, kendini gerçek anlamda tanıma imkanı verirken başka şeylerin ve başka benlerin değerini de fark ettirmektedir. Böylece insanın dünyası ya da varoluşu, kendisi ve başkalarının değerce anlam kazandığı bir hale dönüşecektir; yani insan, insan olmanın anlamını ve değerini kazanmış olacaktır. Ancak, bunun için öncelikle modern dünyanın bilimselcilik anlayışıyla es geçtiği, insanın ontolojik sorgulamasını yeniden yapılandırmak gerekmektedir. Modern dünya, insanı, bir fonksiyonlar bütünü olarak görmekten öteye geçmemekte ve bu da insanı anlamından yoksun bırakmaktadır. Marcel, modern anlayışın insana bakışını ve onu içine düşürdüğü telafisi zorunlu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Birey giderek hem kendisine hem de diğerlerine bir fonksiyonlar yığını olarak görünmektedir. Bu vakte değin ancak kısmen anlaşılabilmiş olan derin tarihi sebeplerin bir sonucu olarak birey öyle bir noktaya sevk edilmiştir ki”, giderek kendisini daha fazla biçimde yalnızca bir fonksiyonlar mecmuu ...olarak görmektedir...

Bir taraftan tarihsel materyalizmin diğer taraftan Freudiyen doktrinlerin insan mefhumunun sınırlanışındaki, kısıtlanışındaki rolünü işaret etmeye lüzum yoktur.

Akabinden, toplumsal fonksiyonlar-tüketici, üretici, yurttaş v. s. gibi fonksiyonlar gelir.

Bu ikisi arasında aynı zamanda teoride psikolojik fonksiyonlar için alan mevcuttur.; fakat bunların ya toplumsal yahut yaşamsal fonksiyonlara nispetle, (veya bu iki fonksiyondan birisine atıfla) yorumlanmaya ne denli eğilimli olduklarını görmek kolaydır.; öyle ki; böyle bir yorumlama ile bunların bağımsızlıkları tehdit edilecek ve özgün karakterleri meşuk hale getirilecektir. Bu anlamda Comte psişik gerçeklik hakkındaki topyekün kavrayışsızlığı ve anlayışsızlığıyla, psikolojiyi bilimler tasnifinden hariç tuttuğunda nerdeyse peygamberi bir sezgi göstermişti...

Yer altında seyahat ederken, demir yolunda istihdam edilen filan ya da falan adamın- söz gelimi kapıları açan ya da biletleri zımbalayan adamın manevi/ruhsal gerçekliğinin ne olabileceği sıklıkla ve bir tür korkuyla hayrete düşürür beni. Kesinlikle hem içindeki hem dışındaki her şey elbirliğiyle onu fonksiyonlarıyla özdeşleştirmeye çalışır-yalnızca bir işçi olarak, sendika üyesi, ya da bir seçmen olarak fonksiyonlarıyla değil fakat aynı zamanda yaşamsal fonksiyonlarıyla da birlikte. ‘Zaman Tablası’ gibi oldukça korkunç bir anlatım onun hayatını mükemmelen tanımlar. Her bir fonksiyon için pek çok saatler ayrılmıştır.

Uyku da icra edilmesi gereken bir fonksiyondur, öyle ki diğer fonksiyonlar da icra edilebilirsin...

Böyle bir dünyada ontolojik gereksinim, varlık gereksinimi, bir taraftan pesonalitenin tefessühüyle (bozulmasıyla), diğer taraftan 'salt biçimde tabii' olanın kategorisinin zaferi ve neticede husule gelen 'hayret' edebilme kabiliyetinin dumura uğrayışıyla (körelmesiyle), tam bir nispet içinde tükenmektedir" [Marcel, 2001: 52-53, 55].

Marcel, unutulmuş olan bu ontolojik alanı tanımlarken, ondan bir gizem olarak bahseder. Ancak bu gizem insana yabancı olan onun anlayamayacağı, kapalı bir sır değildir. Gizem aslında insanın yaşamıdır. Hiçbir bilimin tanımlayamayacağı, ancak insanın ona iştirakle anlayabileceği bir durumdur gizem. Gizem hayatın anlamıdır. Bu nedenle Marcel'in metafiziğinde gizem kavramı önemli bir kavramdır. İnsan hayata sıkı bir şekilde sarılarak, gizemin mutluluk veren kuşatıcılığını fark ederek kendini, ontolojik varlığını ortaya koyabilir [a.g.e.].

Ontolojik anlamda insanın varoluşunu gerçekleştirebilmesinde objektif ve problem olarak yaklaşım (yani bilimselci yaklaşım) eksiklik yaratır. Varlığın, varoluşun sırrı (gizem); varlığın, varoluşun yaşanmasında gizlidir. Bu gizemin ortaya çıkışı ya da varolmada gizemi yaşama gerekliliğinin gerçekleştirilmesi ancak bireylerin aralarında kuracakları bağlarla mümkündür. Çünkü bu gizem benler arası ilişkidir; dolayısıyla bu, ilişkide yaşanır, ortaya çıkar ve anlaşılır. İnsan için varoluş başkalarına yöneliştir. Bu yönelişte insan başkaları sayesinde beğenilir, onaylanmış olur, dikkati kendi üstüne toplar, varoluşuna tanıklar bulur.

Başkalarıyla bağ kurarak insan kendisi hakkında bilgi edinir. Çünkü bir şeyi anlamak için onun başka şeylerden farkını görebilmek gerekir. İnsan başkalarından yola çıkarak kendini fark eder. Marcel, bu fark ediş sürecinde, insanın bedeninin önemi üzerinde önemle durmaktadır. Ona göre beden, insanın kendini dünyaya açmasını sağlar. Beden benden ayrı bir şey değil benin yeridir, bundan dolayı ayrı düşünülemezler. Bedenle birlikte sahip olma ve bağ kurma imkanı ortaya çıkmış olur. Çünkü, "...beden, kendini dünyaya açmaktır; beden tıpkı insanın kendi evinde konuklarını ağırladığı gibi dünyaya açık olmaktır" [Uygur, 1984: 69]. Beden sayesinde dünyaya açılan ve kendisiyle başkalarını fark eden insan varolmaya başlayacaktır.

Ancak varolmak fark edişle bitmez; fark edişten sonra insan, başkalarına, samimiyetle kurulan ve güven duygusunu barındıran bağlarla bağlanarak varoluşunu tamamlar. İşte bu bütüne Marcel, birlikte varoluş (gizem)adını verir. Nermi Uygur, Marcel'in gizemden anladığını şu şekilde anlatır;

“Marcel'de gizem, kuşkusuz bir gizlilik, kapamılık ya da bazı dinsel ilişkilere ilişkin örtülmüşlük anlamına gelmez...Ben-ben bağı “ontolojik bir gizem” dir: bu gizem tüm insan varoluşunu taşır. Gene de bu gizeme sıradan bir gizem, soyut bir temel, psikolojik ya da sosyolojik bir temel gözüyle bakmak yanlıştır. Gizemdir ama ben-ben bağı, apaçık ortada bir gizem. Olmadığını tasarlayamayız bu gizemin. Saçmadır böyle bir tasarlama; saçmadır, çünkü her çeşit düşünmeyi varlıkça düşünme kılan bir varlıktır ben-ben bağı” [Uygur, 1984: 67].

Varoluşun temeli ben-başka ben bağıdır. Marcel'deki ben-başka ben bağının farklı boyutları vardır ve bu boyutlar içinde ben-sen bağının varoluştaki önemi çok daha fazladır. Ben-başka ben bağında üç boyut vardır; şey, o ve sen. Nermi Uygur bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır;

“Ben-ben bağı evrenindeki şey boyutu, benim pek çok bakımdan alış veriş içinde olduğu (cansız) nesnelere dile getirir. Bu sözü edilen şeyler, gerçekleştirilen ya da gerçekleştirilebilecek olan algı ve deneylere konu olabilen nesnelere, çoğun bunlar, sözcüğün en geniş anlamıyla kullanılan, bir iş için başvuru nesnelere.... Marcel'in o diye dile getirdiği varlıklarsa, toplum da belli bir yeri görevi olan (erkek ya da kadın) bir insandır. Başka türlü dendiğinde o, özde bir ayrım gerektirmeksizin yeri başka biriyle değiştirilebilen bir insandır. Demek ki o, bana “uzak” olan, içten bir bağ kurmadığım, rastgele bir insandır. Öyleyse o denen varlığı bilip tanımak, bu varlığa ilişkin şey-görevinin sınırlarını bilmektir... Sen ne cansız bir şey, sözcüğü ne dolmuş, ne dolmuş durağı, ne de görüp unutturduğum dolmuş sürücüsüdür. Başka bir deyişle ne bir şey'dir, ne de o'dur. O denen varlığı sen kılan: yakınlık, tanıdık olma türünden bir içten bağıdır. Sen yalnızca kendisi için bir ben değil, benim için de bir ben'dir... Sen, ben diye anlayıp düpedüz kendim gibi bildiğim bir kavramla kendim gibi algılayıp, dendiğim ben'dir. Sen'i hiçbir yabancılaşmadan kavrar, doğrudan doğruya sen bilirim. Böylece sen, ben'in kendi kendisini aşmasından sonra (Marcel'in çok sevdiği bir deyimle) ben'in bir aşkınlığı (“transcendence”¹) olarak ortaya çıkar. Sen gerçek bir başkası'dır, ben'in kendi ötesinde, kendinden başka bir ben'le içten bir bağla, bağlılıkla eriştiği varoluştur” [a.g.e., s. 71-72].

Ben`in sen`le olan bağılılığında yarar gözetme gibi bir durum söz konusu olamaz, bu bağılılıkta bencillik yoktur. Aksine bu bağ insanı egoizmin sınırlılığında kurtarır. Çünkü ben sene imanla bağlanır. İmanla bağlanma, karşısındaki sene sonsuzca güvenle bağlanmaktır. Bu güvende sadakat ve inanç vardır. Buradaki inanç bilgisel bir inanç değil egzistansiyel bir inançtır. Yani iman etmektir. İman burada başka bir ifadeyle söylemek gerekirse “ben senin bana sadakat göstereceğine ve bana ihanet etmeyeceğine inanıyorum” şeklinde bir anlam taşır. İnsan böylece umut eder, bağlanmalarıyla birlikte umutsuzlukları yok eder, kendini açar ve tanır, ne olduğunu fark eder.

Marcel`e göre önemli olan aslında bu bağlanmalarla birlikte insanın kazanımlarıdır. “Ben”, “sen” bağıyla yalnızlığından kurtulur, bir iç genişlemesi yaşar ve güven duyar. Böylece “ben” başkalarıyla bir kişilik bulur. Kişilik ise insan olma niteliklerini kazanma noktasıdır. Bu nitelikler özgürlük, hayranlık, rica, sevgi, güven, iman, inanma gibi insanı insan kılan onu yüceltip hürleştiren niteliklerdir. İnsan kendini hür bulduğunda ise kişilik kazanmış ve varlaşmış olur.

Varoluşçuların tümünde ortak olarak kabul edilen bir görüş şuydu; insan, özgür seçimleriyle ve yaşantılarıyla kendini ortaya koyar ve varoluşur. Bu süreçte bağlanma ya da bağlanmamanın etkisi oldukça fazladır. Kişi kendi yazgısını belirlerken, bunu nasıl gerçekleştireceğini de belirler. İnsan bilinç dolayısıyla hep bir şeye yönelmiş durumda olduğu için, başka varlıklar ve benler, bu bilincin ister istemez çalıştırıcı faktörleri olacaktır. Bununla, bilinç fark etme ve ayırt etme imkanlarını bulmuş olur. Varoluş da bu imkanlarla başlar. Evreni ve kendini varoluşuyla yeniden inşa eden insanın bu zorunlu süreci oluşturabilmesi için kendisiyle ve başkalarıyla ilişkiler kurması ve bir şeylere bağlanması gerekir. Dolayısıyla bağlanma varoluşta yaratıcı bir kavramdır.

3. TASAVVUF VE BAĞLANMA

“Ben kimim?” sorusunun yolunu açtığı evreni sorgulama faaliyeti insanı çok farklı soruları sormaya götürmüştür. Metafizik dünyanın kapılarını açan bu soru: “Varlık nedir?”, “Varlığın başı sonu var mıdır?”, “Evrenin temelindeki varlık nedir?”, “İnsanın bu evrendeki yeri nedir?”, v.s... gibi bir çok soruyu da beraberinde getirmiştir. Tüm bu soruların doğrudan ya da dolaylı olarak sorulduğu ve cevaplandırıldığı bir çok düşünce sistemi vardır. Bu düşünce sistemlerinin, yaşam tarzlarının içinde Doğu felsefelerinden, İslam dünyasının en önemli tefekkür faaliyetlerinden biri olan tasavvufun çok önemli bir yeri ve verdiği çok önemli cevaplar vardır. Genel olarak bu sorulara verdiği cevaplara bakmadan önce tasavvufun ne anlama geldiğini bazı tanımlar ışığında açıklamaya çalışalım. Ancak şunu da hemen ilave etmekte yarar vardır: “Tasavvuf nedir?” sorusunun bir çok cevabı vardır. Çünkü tasavvuf bir yaşam tarzı olduğu için ancak yaşandıkça anlaşılabilen ve yaşayan kişinin öznel tecrübesi bağlamında kaldığı için anlaşılması ve aktarılması güç bir şeydir. Dolayısıyla onun zati yapısındaki yaşanılabilirlik özelliğini teorik bir tanıma sığdırmak mümkün değildir. W. Chittick bu konuda şöyle bir ifade kullanır: “Tasavvuf’a daha aşına olduğumuz bir tanım vererek onu evcilleştirmeye çalışmak yerine, henüz işin başındayken, tasavvuf geleneğinde tanım ve tasarrufa alınmaktan hazzetmeyen bir şey bulunduğunu kabul etmek durumundayız” [Chittick, 2003: 36].

Ancak yine de bu genişliğin içerisinde tasavvufu anlamaya çalışmak için yapılan tanımlar, onu anlama yolunda anahtar görevi yüklenebilecek niteliktedirler. Yapılan tanımların hepsinin tasvir nitelikte olup kesin sınırlar belirleme gibi bir çabalarının ve özelliklerinin olmadığını baştan belirtmek gerekir. Ancak bu vurguyu yaptıktan sonra, yapılan tanımlara geçebiliriz.

Chittick tasavvuf üzerinde ciddiyetle araştırma yapan bir çok oryantalistin görüşünü düşünce süzgecinden geçirerek kendi açıklamasını yapma çabası içine girmiştir⁴. Bu çabaya sufizm (sufi) kelimesini kritik ederek başladığını görüyoruz. O bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

⁴ Chittick aslında tasavvuf hakkında tanım vermekten kaçınan bir araştırmacıdır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e., s. 37.

“Sufizm (sufi) kelimesinin Arapça özgün şekline bakacak olursak, terimin İslam medeniyetinde de zaten problemlili olduğunu görürüz... Bu sözcüğü olumlu anlamda kullananlar onu Hz. Muhammed’i örnek alıp onun yolundan giderek insani mükemmelliğe ulaşmak ile ilgisi olan geniş bir fikir ve kavramlar dizisiyle irtibatlandırır⁵...dokuzuncu yüzyılda (üçüncü İslami yüzyıl) sufi olarak adlandırılmaya başlayan gönül erlerinin ortaya çıkmaya başlamasından itibaren, onlar İslami geleneğin öz ve esasını kastettikleri iddiasında olmuşlardır” [a.g.e., s. 36-37,39].

Yani Chittick’in araştırmasına göre tasavvuf, İslamiyet’in şekilsel yönlerinin ötesinde asıl anlatmak istediğini, onun gerçek anlamda ne söylemeye çalıştığını, asıl yapısını ortaya koyup onu gerçekten anlayıp sevmeyi amaçlayan bir faaliyettir. Chittick tasavvufu anlamak için Hz. Muhammed’in Cibril Hadisi’nden bahseder.

“Bu hadise göre Hz. Peygamber ahabından bir kaçıyla birlikte otururken, bir adam çıkıp geldi ve ona bir çok soru yöneltti. Adam ayrılınca, Hz. Muhammed ahabına, onun, onlara dinlerini öğretmek için gelmiş olan Cebrail olduğunu söyledi. Cebrail’in soruları ve Hz. Peygamber’in cevaplarında ortaya konan şekliyle, İslam dininin üç temel boyutu olduğu anlaşılmaktadır...Bu üç boyut “teslimiyet” (islam), “iman”(iman) ve “güzel olanı yapmak”(ihvan)’tır...İlk iki kategori yani “teslimiyet” ve “iman” tüm İslam araştırmacılarınca bilinen hususlardır...hadiste zikredilen üçüncü kategori -“güzel olanı yapmak”- de Hz.Peygamber’in tanımına göre diğerleri kadar önemlidir; ama anlamı pek o kadar açık değildir...Güzel olanı yapmayı kendine özel iş ve ilgi alanları olarak alanlar Sufilerdir” [a.g.e., s. 39-40].

Bu açıklamada vurgulanan, “güzel olanı yapma” faaliyeti ve bu faaliyeti yapmanın tasavvufun işi olduğu temasıdır. Demek ki tasavvuf İslamiyet’in tüm değerlerinin yanında onun davranışla, ahlakla haşır neşir olan yanıyla daha çok ilgilenmektedir. Güzel olanı yapmak konusu üzerinde Chittick şu şekilde açıklama yapmaktadır:

“En derin çizgileriyle görüldüğünde...İslam insanlara bütün varlığın dayanağı ile uyum içinde olacak şekilde, kendilerini nasıl dönüştüreceklerini öğreten bir dindir...İslam’ın birinci boyutu, Allah ve başkalarıyla ilişkili bir durum içinde olmamız dolayısıyla yapılması gereken eylem ve etkinlikleri, ikincisi kendimiz ve başkaları hakkındaki anlayışımızı göz önünde tutuyorsa, üçüncüsü de Allah’a yakınlık elde etmenin yolunu gösterir. Dini hayata karşı herhangi bir duyarlılığı olanlar için, bu üçüncü boyut konusunu

⁵ Kelimenin olumsuz anlamda kullanılması ile ilgili bkz. a.g.e., s. 37-38

tartışırken kullanılan çeşitli terimler doğrudan doğruya dinin özü olarak kabul edilebilir.
Bunlar ihlas, aşk, fazilet ve mükemmelliği içerir” [a.g.e., s. 42].

Görüldüğü gibi Chittick’e göre, tasavvuf, kendini Allah’a daha yakın hissetmenin önemli bir yolu ve yöntemidir. Dindar olan her insan Allah’a yönelmiştir. Ancak tasavvufun Allah’a yönelişinde çok farklı boyutlar vardır. Daha doğrusu tasavvuf başlı başına Allah’a yönelişi, Allah’a ulaşmayı amaç edinmiş bir faaliyettir. Dolayısıyla tasavvufu ele alırken Allah’a yönelmek, Allah’a olan sevgi-aşk, Allah’ın kullarına olan sevgisi, insanın Allah’a bağlanması, Allah’a ulaşmak ve bu eylemdeki amaç gibi çok önemli başlıkları göz önünde bulundurmamak ve kavramak gerekir. Bu başlıklar ya da ana temalar tasavvufun şeklini, rengini belirleyen onu kelam ve fıkhıtan ayıran özellikleridir. Fıkıh daha çok İslamiyet’in şekilsel yönünü ele alıp davranış, ibadet, hukuk, sosyal yapı v.s... gibi konuların nasıl olması gerektiğini anlamaya ve anlatmaya çalışan alandır. Kelam ise İslam’ın teorik yönünü rasyonel bir çerçevede ele alarak, soruları nazari açıklamalarla cevaplandırmaya çalışan alandır. Kelam, İslam’ın pratik yönünü irdelemekten ziyade onun felsefi yönünü anlamaya çalışır. Tasavvuf ise İslam dininin hem teorik hem pratik yönlerini ele alıp bu alanlara yönelik açıklamalarını estetik ve ahlaki bakışlardan yola çıkarak ortaya koymaya çalışır. O, İslamiyet’in özünü ve Allah’a yönelişi; akılla birlikte ruha, duygulara, sezgiye başvurarak anlamaya çalışan bir alandır. Chittick’in tanımını vererek tasavvufun ne olduğunu özetleyebiliriz:

“Tasavvufi gerçeklik görüşü Kur’an ve Hadis’ten kaynaklanır; ancak Sufi yol gösterici ve bilgeler tarafından genişletilmiş ve belli bir düzene sokulmuştur. Tasavvufi görüş, insanların Allah karşısındaki durumlarını anlamalarını sağlayan bir alem haritası ortaya koyar. Bu, hem insanın ne olduğunu, hem de ne olmaya çalışması gerektiğini izah eder. İnsanın mevcut fiilî durumlarından hayatın nihai gayesine, ya da eksiklikten mükemmelliğe götürebilecek bir uygulama ortaya koyar... Genel olarak bakıldığında, Sufiler kendilerini, Allah’ın Varlığını hem enfüste (içte), hem âfakta (dış dünyada) algılanmasına yönelik çağrısını ciddiye alan kişiler olarak görmüşlerdir. Onlar zahirden çok bâtına, eylemden çok temâşaya, hukukî ayrıntılar üzerinde durmaktan çok ruhâni gelişmeye ve toplumsal ilişki ve etkileşimden çok nefis terbiyesine ağırlık verirler. Teolojik düzeyde ele alındığında, Sufiler Allah’ın gazap, kahır ve celâlini tartışmaktan daha çok rahmet, lütuf ve cemâlinden söz ederler” [a.g.e., s. 54, 66].

Tanımdan anlaşılıyor ki tasavvuf Allah’ın insana olan yakınlığını ortaya koymaya, önemle bunu vurgulamaya çalışır. Allah’a yaklaşan insan, kendini, mükemmelliğe

doğru bir yol üzerinde bulacaktır. Tasavvuf insanın, Allah'a bağlanmasını vurgulayarak onun mükemmel insan mertebesine ulaşmasını, Allah'a varmasını amaçlayan bir öğretilerdir.

Konunun anlaşılması için başka bir tanım daha verelim. İslam felsefesinin ve tasavvufun en büyük isimlerinden olan Gazali'nin tasavvufla ilgili kısa tanımı şu şekildedir; "Tasavvuf ilminin özü, nefsin ağır gelen zorluklarına katlanmak, onun kötü huy ve çirkin sıfatlarından arınarak, Allah'tan başka her şeyi kalpten boşaltarak kalbi Allah'ın zikriyle süsleyip güzelleştirmektir" [Gazali, 1998: 83]. Yani Gazali'ye göre tasavvuf, hakikatin özüne ulaşabilmek için insanın, nefsinin isteklerinden, bencilliğinden kurtularak, kendini olgunlaştırması ve Allah rızasını kazanmak için O'na yönelmesi ve böylece Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasını, güzel olana ulaşmasını amaçlayan bir yol, yöntemler dizisi olarak açıklanmıştır. Tasavvufun genel olarak ruhu, Allah'a yaklaşmak, O'nun ahlakıyla ahlaklanmak, birliğe ulaşmak, hakikati bilmek ya da kavramak veya O'nda yok olmak v.s...dir. Başka bir tanım ise Mustafa Kara'nın ifadeleriyle şöyle dile getirilmiştir:

"İslam dünyasında ortaya çıkan mistik-derunî hayata, ruhani fikir ve hareketlere tasavvuf adı verilmektedir. Tasavvuf... İslami kaynaklardan hareketle dini prensiplerin konu ile ilgili yönlerini inceleyen, derinleştiren, yaşayan, başkalarına da aktarma yollarını gösteren bir faaliyettir. Bir başka ifade ile tasavvuf Kur'an ve hadislerde yer alan, insanın mistik yönüne ve gönül terbiyesine işaret eden, maddenin ve dünyanın geçiciliğini işleyen, kalbi davranışları esas alan kaidelerin değişik yorumlarından ibaret bir ahlak ve tefekkür sistemidir" [Kara, 1999: 17-18].

Tasavvuf insanı yüce bir varlık olarak görür ve onun olgunlaşması için uğraşır. "Tasavvuf bir gönül terbiyesidir. Gönül de insanda bulunduğu için tasavvufun konusu insandır, gayesi ise onun kalbi yönünü eğiterek, olgunlaştırmak, kemal derecesine ulaştırmaktır denilebilir. Bu noktaya ulaşan kimseye insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil denir" [Kara, 1999: 18].

İbn-i Arabi'nin tasavvuf felsefesini anlatmaya çalışan ve önemli araştırmacılardan biri olan, Ebu'l -Âla Affi, sufiliğın amacını açıklarken tasavvufun da ne olduğu hakkında

bize bilgi vermektedir. “Sufinin bütün yaşantısının, amacının Allah’la ‘birlenme’ olduğu genellikle kabul edilir” [Affi, 1999: 137].

Tasavvuf, Doğu felsefelerinde ve İslam dünyasında önemli bir tefekkür bütünü olarak ele alınır. Tasavvufla birlikte karşımıza geniş bir dünya görüşü ve kapsamlı metafizik-ontolojik açıklamalar çıkmaktadır. İslam dünyasının önemli bir kültür hazinesini barındıran tasavvuf ciddi anlamda felsefi bir boyut da içermektedir. Zaten bizim buradaki amacımız tasavvufi değerlerden yola çıkarak tasavvufun diğer alanlara nasıl yansıdığını ortaya koyabilmektir. Bunu yapabilmek için de öncelikle tasavvuf felsefesinin metafizik ve ontolojik yapısını belirlemek gerekir.

İzutsu İslam felsefesinin metafizik boyutunu anlamaya çalışırken Vahdet-i Vücut (varlığın birliği) nazariyesini, incelenmesi gereken nazariye olarak ele alır. Çünkü İzutsu gibi bir çok araştırmacıya göre tasavvuf içerisinde felsefi denilebilecek en önemli nazariye Vahdet-i Vücut nazariyesidir. Vahdet-i Vücut nazariyesinin İslami bakış açısının felsefi boyuttaki varlık ve insan açıklamaları oldukça önemli ve dikkate değer açıklamalardır. Buradan yola çıkmamızdaki asıl amaç tasavvufta bağlanmanın felsefi boyutta nasıl ele alındığını belirlemektir. Buradan felsefi bir tema olarak bağlanmayı ortaya çıkarabilir miyiz? “ ‘Varoluşun Birliği’ şeklinde tercüme edilebilecek olan Vahdet-i Vücut, 12. ve 13. yüzyıllar İspanyası’nın (Endülüs’ünün) önde gelen Arap mistik filozofu İbn-i Arabi’ye kadar gerilere giden metafizik bir kavramdır” [İzutsu, 2001: 81]. İzutsu Vahdet-i Vücut nazariyesini şöyle özetler;

“... varoluş probleminin İslam felsefesi tarihinin ta başından beri İslam’ın Yunan felsefe geleneğinden devraldığı metafizik problemi olduğunu hatırlayabiliriz...Çok eskiden beri gelen Aristotelesçi metafizik geleneği izlenerek, düşünürlerce birincil olarak ilgi duyulan şey ‘vücûd’dan ziyade ‘mevcûd’ –yani, var olma aktının kendisi yerine, varolan somut şey ya da varlık idi.Vücûd problemi ise temelde ‘varlıklar’ ın yani var olan gerçek şeylerin- iç yapı- ya da oluşumunun bir parçası olarak gündeme gelir ve bu şekilde tartışılırdı.

Birinci derecede vurgunun şiddetli ve kesin bir şekilde ‘varlık’tan ‘varoluş’ a geçmesinin, ancak...İbn-i Arabi’nin şahsında derin bir mistik tecrübe ocağından geçmesinden sonra olması oldukça anlamlı ve önemlidir” [a.g.e., s. 85-86].

Vahdet-i Vücut varlığın yada İslam felsefesinin terminolojisine göre ‘vücut’un ne olduğunu ve bunun açıklamasını yapar. Bu sistemde ‘vücut’ hakikatın ta kendisidir. Alemde ve insanda gördüğümüz her bir özellik ‘Hakikat’ın yada ‘Hakk’ın bir görünüşüdür. Bu nedenle hakikati anlamak için insanın kendi özüne dönebilmesi kendi özünü bulabilmesi gerekir. İslam felsefesinde ‘Hakikat’, ‘Hakk’ır, Allah’tır. Tüm her şey O’nun varlığının bir tecellisidir, her bir varlık Hakikat’ın bir sıfatını yada birkaç sıfatını kendinde toplamıştır. Ancak tasavvuf inancında ve özellikle Arabi’nin felsefesinde Allah’ın tüm sıfatlarının hepsi insanda ya da insan-ı kâmil’de tezahür etmiştir. Arabi’nin görüşlerinde bu açıklamayı daha net bir biçimde görebilmemiz için M. Erol Kılıç şöyle bir özetleme yapmaktadır:

“Ona göre Allah’ın her bir peygamberi, avâmın baktığı beşeri yönlerinin ötesinde aynı zamânda bâtnî özellikleri açısından kâinatın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini meydana getiren ve Ulûhiyyet ile nâsutiyyet arasında adeta birer berzah olan hakikatlerdir... Bu ilâhi tecelliyâtın en âlâsı ‘Âdemî Kelime’ veya bir diğer ifadeyle ‘İnsân-ı hakîkî’dir. İşte bu ‘İnsân’ın varlığa gelişi de âlemin varoluşunun sebebi ve te’minâtı olacaktır. Her gerçekliğin kaynağı bulunan Vücûd aslında bölünmez, ezeli ve daimidir...Bu gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hakk bilinmeyi arzulayınca, bilinmeyi sevince işte bu ‘sevgi’ (Aşk) yaratılışın ilk esası oldu. Böylece İbnü’l- Arabî’ye göre ‘ ulûhiyyet’ ve ‘nâsutiyyet’ Vücûd’un değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç (bâtn) yüzüne, beşeriyet, nâsutiyyet ise onun görünen, dış (zâhir) yüzüne tekabül eder. Hakk’ın tecellîsi bütün merâtîp içerisinde ancak merteb-i insan’da kemâle ulaşır. ...Böylece insanın Allâh’ın bütün sıfât ve kemâlâtını aksettirebilme kâbiliyetinde bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allâh’ı bilebilmenin tanıyabilmenin de yalnız insana mahsûs olacağı da anlaşılmuş olur” [Kılıç, 1995: 54-56].

Görüldüğü üzere Vahdet-i Vücut nazariyesi Vücut’un batın ve zahir yönleri kavramları üzerinde anlaşılması gereken önemli kavramlar olarak duruyor. Bu iki kavram bu nazariyeye göre “Bir”in farklı iki boyutudur. Tüm varlık Hakk’tır yani özde Hakk, görünüşte ise O’nun yansıması, yarattığı Halk vardır.

“Hakiki varlık sadece Allah’ın varlığıdır, bunun için de, Hakkın varlığına delil gerekmemiştir. Kendisine delil olana delil aranır mı? Hatta hissetmiş olduğumuz bütün varlıkların kendisiyle zuhur ettiği ‘Nûr’un varlığına delil aranır mı? Hak, kuvvetli ışığının gözünü kararttığı insana perdeli kalan güneş gibi, zuhûrunun şiddetinden dolayı

gizlenmiştir. O halde İbnü'l-Arabî'nin sistemi, Allah'ın varlığını kabul etmede çok nettir, fakat, bu 'Allah', nefsinde her şeyi içeren, her varlığı kuşatan, her mevcudun sûreti ile zuhûr eden Allah'tır" [Affi, 2002: 49].

Allah insanlara bir perde arkasından varlığını hissettirir. Ancak insan-ı kamil bu perdelerden arınarak Hakikat'i, yani Allah'ı bilme ya da ona ulaşma imkanına sahiptir. Dolayısıyla idrak edebilme yetisine sahip olan tek varlık insan Allah'ı keşfedebilen tek varlıktır da. Afifi Arabî'nin bu görüşünü şöyle izah etmektedir; "...Hak, genel olarak yaratılmışların, özel olarak da insanın zuhûrunu dilediğinde- ki, bu irâde, Hakkın isimleri açınsındadır, zâtı açısından değil- varlığı izhar etmiş...Hak, insanı izhâr etmiş, o da, Rabb'ini en iyi bilen yaratık olmuştur" [a.g.e., s. 74].

Bu nedenden dolayı Allah'la insan arasında özel bir ilişki, bir bağ vardır. Daha doğrusu insan Allah'a yaratılıştan bağlı bir varlıktır. Tasavvufa göre yaratılıştaki sır da burada gizlidir. Yine Arabî'nin yorumcusu Afifi'nin görüşlerini belirterek bu görüşü sağlamlaştıralım:

" 'Ben bilinmez bir hazine idim, bilinmek istedim, halkı yarattım onun ile beni bilsinler.' Bu, hadis-i kudsi'nin veya Sûfîlerin hadis-i kudsi olduğunu iddia ettikleri sözün belirttiği gibi, yaratılış sırrıdır.

O halde, yaratılışın gayesi, kendisinde sıfatlarının ve isimlerinin tecellî ettiği bir sûrette Allah'ın kendisini görmesi, başka bir ifade ile, âlemin aynasında kendini görmesidir. Bir şeyin kendisinde kendisini görmesi, kendisi için ayna gibi olan bir başka şeyde görmesi gibi değildir, çünkü bu ikinci görüşü, kendisine bakılan ayna, yani aynanın tabîâtı ona verir. Âlemde ilâhî varlık tecellî etmiştir ve âlem ile Allah'ın sıfatları ve isimleri, yani ulûhiyeti bilinmiştir. Biz ise, Hakkı nefislerimizde, nefislerimizin hakikatini bilmemiz ve bu nefislerde tecellî eden ilâhî kemâl oranında bilebiliriz. Bu da, 'Kendisini bilen Rabbini bilir' sözünün anlamıdır" [a.g.e., s. 74].

İnsanın yaratılışında bulunan Allah'a bağlılığı, ilişkinliği Kur'an-ı Kerim'in bir çok yerinde vurgulanan bir temadır. Görünürde insanın anatomik özelliklerini anlatıyormuş gibi gözükse de aslında özde insanın bağlı, ilişkin, bir şeye yapışmış, aslı boşlukta olmayan, bir varlıkla varolabilen ve onunla varlığını (maddi ve manevi varlığını) devam ettirebilen bir varlık olduğu anlatılmaktadır. Alâk suresinde "O, insanı alâk (rahim cidarına asılı hücre kümesi) tan yarattı" (Alâk Sûresi, Âyet: 2) ayetiyle insanın

yapısındaki maddi ve manevi yönler vurguda bulunmaktadır. E. Hamdi Yazır'ın tefsirinde bu ayet şöyle açıklanmaktadır:

“ALAK, aleka'nın çoğulu olarak sayılmıştır. Beydâvî demiş ki: 'İnsan' kelimesi, çoğul mânâsında olduğu için çoğul yapılmıştır. 'Kamus' ve şerhlerinden anlaşıldığına göre aslında lügatte alek maddesi, yapışıp ilişmek mânâsına vaaz edilmiştir. Ve mutlak şekilde ilişkin ve yapışkan nesneye de denir. Bundan her türlü kana ve kırmızı kana ve özellikle uyşuk kana alek denilmiş. Kandan bir kısım olması itibariyle veya doğrudan doğruya ilişik mânâsıyla aleka denilmiştir...Bütün bunlar maddî mânâdadır. Bunlardan başka alek, ruhanî ve manevî olarak 'alaka' gibi aşk ve sevgi mânâsına geldiği de lügatta açıklanmıştır” [Yazır, Tarihsiz: 324].

Yazır burada alâk kelimesinin maddi ve manevi anlamlarını verip, tefsircilerin çoğunlukla bu kelimenin maddi yönünün üzerinde durduklarını ama manevi yönünün de önemle dikkat edilmesi gereken husus olduğunu açıklar:

“Tefsir bilginleri yaratılışın maddi yönünü göz önünde bulundurmuşlar...Fakat manevi yönü de kapsamak üzere mutlak bir alaka, bir ilişik mânâsına müfred olarak düşünülmesi hem alekanın yaratılmasın da başlangıç olan ve Rabbanî bir izafetten ibaret bulunan ruhî ilişige kadar insanın bütün yaratılışının başlangıçlarını kapsayan, hem de okunanın ruhî bir sevgi ile alaka ile takip edilmesi hususunda da açık faydalı bir uyarım olacağından dolayı daha ince, daha derin ve daha belîğ olur” [a.g.e., s. 324].

Burada çok ilginç açıklamalarla karşılaşmaktayız. İslam inancına göre insan, ilişkin, yapışkan ya da her zaman için bir şeye bağlanarak var olan, vücut kazanan varlıktır. İnsanın maddi varlığını devam ettirebilmesi için başka bir varlığa maddi olarak bağlı olması gerekir. Çocuk anne rahmine yapışık olarak hayata başlar, daha sonra varlığını devam ettirebilmesi için sürekli başka varlıklara fizyolojik olarak bağlı olmak zorundadır. Bu bağlı oluşun bir başka yönü de manevi bağlılıktır. İnsanın bağlı olmasının temelinde sevgi (aşk) etkeni vardır. İnsan zorunlu ya da tercihen bağlandığı (eşya, insan, Tanrı) varlıklara aslında doğasından gelen bir eğilimle bağlanmaktadır. Kavram analizi bölümünde belirttiğimiz insan özelliklerini burada yapılan açıklamaları anlayabilmek için hatırd tutmak gerekir. İslamiyet'e göre insanın, her türlü bağlanmasının temelinde sevgi ve aşk vardır Tanrı insanı, bilinmeyi sevdiği ve bilinmek istediği için yaratmıştır. İnsanın, Kendisini bilmesini istemiş ve insanı sevmiştir. Böyle bir varlıktan tecelli eden insan O'nun yaratılmışlar içerisindeki halifesi

olarak O'na en çok benzeyen varlık olacaktır. Dolayısıyla O sevgiyle yaratıp sevgiyle yarattıklarına yaklaştığı için O'nun yarattığı, O'na en çok benzeyen insan da her ne kadar farklı şekillerde gözükmüşse gözüksün her davranışının, bağlanışının ve kopuşunun temelinde sevgiyi bilinçli yada bilinçsiz olarak koyarak hareket etmektedir. Genelde İslam inancında özelde ise tasavvufta daha yoğun bir şekilde dile getirilen Allah'ın insana olan sevgisi ve insanın Allah'a olan sevgisinden dolayı O'na ulaşma arzusu İslamiyet'in özüdür.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Vahdet-i Vücut nazariyesi; insanın Allah'la bir ve aynı olduğunu, vahdetten kesretin ortaya çıkışını ve kesretten vahdete nasıl ulaşılacağını anlatan bir sistemdir. Bu süreçlerin anlaşılabilmesi için Tanrı'nın zat makamı olan insan-ı kâmile bakmamız gerekmektedir. Bir insanın Allah'a ulaşabilme yolunda örnek alacağı kişi insan-ı kâmilidir. Çünkü insan-ı kâmil Allah'ın yeryüzündeki aynasıdır. O, her anlamda kendini olgunlaştırmış ve Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış kişidir. Aslında her insan Allah'ın sıfatlarına sahiptir. Ancak her insan bu sıfatların bilincinde değildir. İnsan-ı kâmil bu sıfatların bilincine varmış ve bu sıfatları en olgun şekliyle taşıyabilen insandır.

Tasavvufun amacı insan ruhunu, insan-ı kâmil mertebesine ulaştırmaktır. Çünkü, tasavvufa göre ruhun özdeki eğilimi Tanrı'ya katılmaktır. İnsan eksik bir varlıktır ve bu eksikliğin farkına da ancak kendine yönelerek varabilir. Fark edişle başlayan yaşamsal süreç, insanın kendini tamamlamaya ve mükemmelleştirmeye doğru yol aldığı bir süreçtir. Bu tamlaşma ve mükemmelleşme süreci, insanın nefsinde yaşanan ve nefsinin yönlendirmesiyle gerçekleşen bir süreçtir. İnsanın nefsiyle hareket ettiği bu varoluş sürecinde iki farklı davranış biçimiyle karşılaşmaktayız. Bunlardan birincisi insanın nefsini put edinerek mükemmelleşmeye çalışmasıdır. Tasavvufta bu eğilim, ahlaki açıdan yerilen ve insan-ı kâmil olma yolunda ilerleyen insan için düşülebilecek en büyük tuzak olarak kabul edilir. İnsan nefsi doğası gereği kendi isteklerini karşılamaya eğilimlidir, dolayısıyla nefis bencil bir karaktere sahiptir. Nefsin kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik eğilimi oldukça etkilidir ve insanın varoluşunu belirleyebilecek bir unsurdur. Bu eğilim içindeki nefis için, maddi-dünyevi istek ve ihtiyaçların yerine getirilmesi varoluşun tamamını oluşturacak olan hususlardır. Bu anlamda, ruh, varoluşunu nefsanî bir çerçevede tamamlar. Bu süreç içinde kendini var etmeye çalışan

insanın özellikleri de, daha ziyade benini ön plana çıkarma ve benin istekleri doğrultusunda kendini mükemmel görme eğilimi içerisinde olma şeklinde belirecektir.

Tasavvufun insanı en çok uyardığı konulardan biri nefsin egemenliği altında olma durumudur. İnsanın düşebileceği en büyük gaflet budur. Nefsine bağlanan insan sadece nefsinin istekleri doğrultusunda hareket edeceği için dünya nimetlerine bağlanır ve sadece bu dünyadaki mükemmelliğini düşünür. Böylece hakikati bulması zorlaşır. Yûnus Emre bu görüşü dizelerinde şöyle dile getirmektedir:

“İşkdan da’vi kılan kişi hiç anmaya hırs u hevâ
İşk evine girenlere ayruk ne meyl ü ne vafâ

İzzetü erkân kamusu bunlardur dünya sevgüsü
Benüm cevâbum sen eyit ışka izzetümdür behâ

Diliyle ışk diyenler bilmezler ışk neydüğünü
İşkdan haber eyitmesün kim dünya izzetin seve

Herkim izzetten geçmedi âşıklık büthandur ana
Geçimez dost döseğine at u katır yâhud deve

(İlahi aşk davası güden bir kişinin başkaca hiçbir hırs ve istekleri olmamalı. Aşk evine girenlerin, dünyayı sevenlere mahsus sevgi, vefa gibi duygulara da ihtiyaçları yoktur.

Gerçekten aşık olan kimse ne dünyayı ne de ahireti anar. Bunlar onu ilgilendirmez. Yücelik, kendisine saygı gösterilmesini, izzet ve ikramda bulunulmasını isteyen kişi de aşık değildir. İzzet ve ikram, saygı beklemek gibi şeyler hep dünya sevgisine işarettir. Bunları seven kişi sakın aşktan, Hak’ka aşıklıktan bahsetmesin. Bazı kişiler vardır ki dillerinden aşk kelimesini düşürmezler. Ancak bunlar gerçekte aşkın ne olduğunu bilmezler. Ben onlara derim ki gerçek aşk, baha biçilmez bir yüceliktir. Her kim ki gururdan, izzet ve ikram görmekten hoşlanır, bunlardan vazgeçmez; ona aşık demek iftira etmek olur. Bu gibi insanları hoşnut eden şeylerle ilahi aşk aynı eve girmez. Bütün aşıklar yola aşk ile geldiler. Hak’ın cemaline aşık olanlar başka bir tuzağa düşmezler.)” [Yûnus Emre, Tarihsiz: 25-26]⁶.

Nefsi farklı sembollerle anlatan tasavvuf , nefsin “kendisi için yaşama” özelliğini sembolize ederken genellikle hayvanî benzetmeler kullanır. Örneğin Mevlâna,

⁶ bkz.ayrıca Yûnus Emre Divanı : 44- 45, 55-56, 61-62, 81-82, 91- 92; Eşrefoğlu Divanı :123

Mesnevi'sinde nefsi, eşek sembolüyle sembolize eder. Bu tür sembollerin kullanılmasındaki amaç, kendini put edinerek yaşayan nefsin genellikle hayvanî güdülerine bağlı olarak yaşamasıdır. İşte bu nefis öldürülmesi gereken nefstir. Çünkü nefsin bu şekilde varolması; yani kendine dönük olması ve sevgisini yalnızca kendisi için yaşaması, onun başka varlıkları ve Tanrı'yı görebilmesi ve sevebilmesine engel olacaktır. Tasavvufa göre bu özellikler nefsi kirleten ve onu hakikatten alıkoyan özelliklerdir. Hakikat yoluna giren insanın önce bu kirlere arınması gerekir. Ancak böylece Hakk'ı bilebilme yolundaki engeller de aşılmaya başlanır.

Varoluş sürecinde nefsin kendini mükemmelleştirme çabalarından ikincisi ise, nefsin kendini kul edinmesidir. Nefsin kul olması demek, dünyevi isteklerin yok edilmesi ve bunların yerini olgunlaşma derecelerinin alması, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve güzel olanı yapmak demektir. Nefsini kul edinen insan için, onun ruhu karşısında, daha yüce varlıklar ve uyulması gereken bir padişah yani Tanrı vardır. Tanrı her halükarda var olan bir varlıktır, ancak nefsinin put olarak gören kimse için Tanrı'nın hakikatini keşfetmek mümkün değilken, nefsinin kul eden kimse için Tanrı'nın hakikatini keşfetmek mümkündür. Dünyanın hakikatini keşfedip bilincini Tanrı'ya çeviren insan ("Senin ile bakayın, senin ile göreyin Mevlâ" Yûnus Emre), insan-ı kâmdir.

İnsan-ı kâmil tasavvufun en merkezi kavramıdır. Vahdet-i Vücut nazariyesine göre insan-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. Afifi İbn'ül-Arabi'nin bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

"İbn'ül-Arabi'nin eserlerinde... 'Kelime-i Muhammediye' ya da 'Hakikat-i Muhammediye' ya da 'Nur-ı Muhammedi' ...görmekteyiz. İbn'ül-Arabi... 'Kelime-i Muhammediye' ile, Hz. Muhammed peygamberi değil, kendisinde Hakkın zuhûr ettiği en mükemmel yaratılmış mazhar olarak kabul ettiği 'Hakikat-i Muhammediye'yi kasteder. ..onu, en özel anlamıyla 'insân-ı kâmil' ve 'kâmil halife' kabul eder. Her bir varlık, kendilerinin Rabları olan İlâhî isimlerin bir kısmının özel tecellîgâhı olduğu halde, Hz. Muhammed, bütün bu isimleri kuşatan ismin mahzarı olmuştur. 'İsm-i a'zam' olan bu isim, 'Allah' ismidir. Bunun için Hz. Muhammed, mutlak 'cem'iyet' ve kendisiyle zât-ı ahâdiyyetin taayyün ettiği birinci taayyün mertebesinin sahibidir. Çünkü bu mertebelerin üzerinde, kendiliğinden bütün taayyünlerden, sıfatlardan, isimlerden ve resimlerden münezze olan Zât bulunmaktadır" [Afifi, 2002: 470].

Bu anlamda insan-ı kâmil Hakikat-i Muhammediye'dir. O halde insan-ı kâmil anlamak ve tanımak için Hz. Muhammed'e bakmak ve onu anlamak gerekir. İnsan-kâmil olma yoluna giren insanın da Hz. Muhammed'in yoluna girmesi ve ona ulaşması gerekir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış insan Hz. Muhammed'dir. Hakikate ulaşmada Allah'ın ahlakıyla ahlaklanabilmek için Hz. Muhammed'in sünnetini takip edip ona gönül yoluyla bağlanmış olmak gerekmektedir.

Bunun için insan öncelikle gönlünü temizlemelidir. Dünyevi etkenlerden kurtulan insanın gönlünde oluşan boşluğu ilahi özellikler, iman doldurmaya başlar. Çünkü bu duruma ulaşmış olan insan için artık ortaya çıkan ihtiyaçlar ahlaki ve yüce erdemlerdir. Bunlar ilahi kaynaklı varlıklardır ve Allah'ın insandan istediği davranış çeşitleridir. Bu noktaya gelmiş insanın bu davranışları sergilemesinin kendi isteğiyle olması imanın kalbe yerleşmiş olması demektir. Yani insan için varolan hakikat Tanrı'dır ve ulaşılması gereken O'dur.

Nefsin aradan çekilmesi sabır ve istekle mümkün olan bir durumdur. Sıkıntılarla mücadele edebilmek ancak gerçek bir aşık olmakla mümkündür. İnsan-ı kâmil gerçek bir aşıktır, çünkü o nefsini yenmiş, imanla dünyasını temizlemiş ve gönül gözü açılmış insandır. Allah'ın ahlakıyla yaşamaktadır, Allah'tadır. Tevhid hali içinde yaşamaktadır ve hayallerden kurtulmuştur. Eşrefoğlu bu görüşleri dizelerinde şöyle dile getirmektedir:

“Ben dost yolunda nakdümü
Hep oynayıp öldürmüşem
Çün gitti küllî varlığım
Havf u recâ neme gerek

Ben lâubâli giderim
İki cihânı niderim
Meylim yok sekiz uçmağ'a
Pes mâsivâ neme gerek

Ben uykumu fikretmezem
Düş görüp tabir etmezem
Ben gelmezem ben gitmezem
Bekâ fenâ neme gerek

Ben mest-i ezel gelmişem
Ben tâ ebet mest giderem
Hiç ayrılmaz esrûklüğüm
Zühdü takvâ neme gerek

Ben Dost ile peymânımı
Elest'ten ön berkitmişem
Ben Dost'u ryan görmüşem
Hayal u rüyâ neme gerek..." [Eşref-İ Rûmî: 124-125]⁷.

Tasavvufta insan-ı kâmil mertebesine ulaşabilmek için seyr-i sülûk denilen yola girmek gerekir. Bu yol, belli kuralları olan, düzen ve disiplin içinde bulunan ve bu seyre giren insanın yani müridin bir mürşide bağlanarak onun yolundan gidip Allah'a ulaşmasını sağlayan bir yoldur. Seyr-i sülûkla birlikte tasavvufta genellikle vurgulanan ve ön plana çıkarılan ahlaklanma ilkesinin yanında bir önemli unsurun daha dikkatle üzerinde durulması gerekiyor. Bu unsur tasavvuftaki öğrenim düzeninin durumudur. Tasavvufun bu boyutunda öğrenen ve öğreten ikilisinin etkileşimi söz konusudur. Tasavvufta öğrenen mürid öğreten ise mürşid ismini alır. Allah yoluna giren insan bir mürşide bağlanıp onun gösterdiği yollardan geçerek insan-ı kâmillik mertebesine ulaşır. Yûnus'un Divan'ında bu görüş şöyle anlatılmaktadır:

"Şeriat haberini şerh ile eydem işit
Şeriat bir gemidür hakikat deryâsıdır

Ol geminün tahtası her nice muhkem olsa
Deniz mevci katolsa tahta uşanasıdır

Bundan içeri haber işit eydeyin iy yâr
Hakikatun kâfiri şer'ün evliyâsıdır

Biz tâlib-i ilmlerüz ışk kitabun okuruz
Çalab müderris bize ışk hod medresesidür

Evliya safâ-nazar idelü günden bertü
Hâsıl oldu YÛNUS'a her ne ki olasıdır

⁷ bkz. ayrıca Yûnus Emre Divanı: 28-31.

(Kötü şeylerle gerçeklerin, hakikatin ne olduğunu öğrenmek istiyorsan bunun inceliklerini, şerhini bu işleri iyi bilen bir kişiden öğren! Şunu da bilmelisin ki hakikat bir deniz, şeriat ise bir gemi gibidir. Hakikat denizine açılan bu geminin tahtası ne kadar sağlam olursa, denizin dalgaları ona ne kadar vurursa vursun gemiye bir zarar getirmez. Ey sevgili sana bundan daha iyi, daha doğru bir haber vereyim mi? Hakikati inkar eden şerrin, kötülüğün evliyası, büyüğüdür. Biz sadece ilim, bilgi edinmek isteyenlerdeniz. Bunun için de aşk kitabını okuruz. Cenabıhak öğretmenimiz, aşkın kendisi de okulumuzdur. Ermişler kendisine safanazar kıldıktan, saf kullara feyiz veren temiz bakışla baktıktan sonra YÛNUS'a hep kapı açılır oldu. Her murada erişti.)” [Yûnus Emre: 50-51].

Allah'ın ahlakını öğrenmek insanın bilinç düzeyinde yaşayacağı açılımla mümkündür. Bu sebeple tasavvuf, akli ön plana çıkararak ve onun olgunlaştırılmasıyla insan-ı kâmil mertebesine ulaşılabileceğini vurgulayan bir sistemdir. Tasavvufta amaç Allah'ı bilmek, tevhide ulaşmak olduğundan, bu yolda idrak etme araçlarının hepsinin kullanılması gerektiği savunulur. Anlamak için kullanılan idrak mekanizmalarından daha önceki bölümlerde bahsedilmişti. Bu mekanizmalardan biri de akıl idi. Akılla birlikte tevhidi bilme imkanı ortaya çıkar. Hakikate ulaşmak, Birliği en geniş manasıyla idrak etmektir. Akıl kesret idrakinden vahdet idrakine geçişte tüketilmesi ve yeniden yaratılması gereken bir mekanizmadır. Hakikat bilincinin oluşması sürecinde aklın olgunlaşmasını sağlayan bu yeniden yaratılmada bir çok aşama vardır. Mürid bu süreç içerisinde aklını olgunlaştırmaya çalışır ve seyrin son aşamasında akıl son dönüşümünü gerçekleştirir ve Akıl-Evvel'e yani Hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşmış olur. Bu alemde yani kesrette faaliyet gösteren akıl kesret niteliklerini algılayabilen bir akıldır. O, çokluğun içinde çokluğun elemanlarını kıyaslayarak faaliyet gösterir. Mürid kesret akıyla yola çıktığı bu seyirde çokluğu tüketerek çokluk aklını (akl-ı maaş'ı) da tüketmeye çalışır. Müridin, bu aşamaların sonunda ulaştığı son nokta, çokluk idrakinin şekil değiştirip vahdet idrakine dönüşmesidir. Çokluğun tüketilmesi müridin kavrayış seviyesiyle ilgilidir, alem aynı kalmakla beraber, artık müridin algılayışı değişmiş ve varlık bütünlük içerisinde idrak edilmeye başlanmıştır. Tasavvufun, bazı açıklamalar yaparken küçümsediği akıl kesret idrakini aşamamış olan akıldır. Yûnus'un da söylediği gibi;

“Hak ere benüm didi varlığın erde kodı
Erenlertün himmeti yirden göğe direkdür

Bu dervişlik berâtn okumadı müftiler
Anlar ne bilsün anı bu bir gizli vakardur

(Hak, ermiş kendinden sayar. Kendi varlığını onda tecelli ettirir. Onların himmetleri, yerden göğe kadar uzanmış bir direk gibidir. Dervişlik beratı öyle bir yazıdır ki bunu müftüler okuyamaz, dervişlik hakkında hüküm veremezler. Bu yazıların yazılı olduğu yaprak gizli bir yapraktır. Onların bundan nereden haberleri olacaktır.)”[a.g.e., s. 66]⁸.

Ancak bu akıl bir geçiş aklıdır ve onun da Hakk yolunda ehemmiyeti vardır. Yani her bir akıl derecesinin kendine göre bir görevi vardır ve bu görevlerin, insanın hakikatini görmesinde, rolleri çok büyüktür. Her bir akıl bir öncekinin içinden çıkarak derece derece yücelir. Bu aşamaların en son mertebesi Akl-ı Evvel’dir, yani Hakikat-i Muhammediyye ya da Akl-ı Küll’dür. Müridin ulaşmaya çalıştığı mertebe de burasıdır. Akl-ı Evvel’den bir önceki aşama ise Kalb-i Selim aşamasıdır ki, bu nokta oldukça önemlidir. Çünkü Kalb-i Selim, akılla gönlün mücadelesinin bittiği aşamadır.

Allah’ı idrak edebilmek, ancak bu iki mekanizmanın yani aklın ve gönlün birleşimi olan Kalb-i Selim’le mümkündür. Bir mutasavvıfın en büyük dileği, Allah’ın, bu mertebeye onu ulaştırmasıdır. İşte bu noktada kullanılan ifade kalp gözünün açılması ifadesidir. İslam inancına göre ahirette Allah’ın cemalini görmeye imkan verecek olan, kapıdan geçişi mümkün kılacak olan araç Kalb-i Selim’dir. Kalb-, Selim’le hareket eden insanın durumunu Yûnus şu dizeleriyle dile getirmektedir:

“Her kim dostu severise dostdan yana gitmek gerek
İşî gücü dost olıcak cümle işden olur âzat

Anun gibi ma’şûkanun haberini kim getirür
Cebrail-i mürsel sığmaz şöyle olındı işaret

(Her kim ki Allah’ı gerçekten sever, ona gerçekten aşıktır, onun yanına gitmeğe can atmalıdır. İşî gücü ilahi aşık olunca başka bir işle uğraşmaz. Onun gibi bir sevgilinin haberini kim getirir. Aşıkla sevgilisi arasına Cebrail bile haberci olarak giremez.)” [a.g.e., s. 41-42].

Hakikat-i Muhammediyye’ye ulaşabilecek bilinç düzeyi de Kalb-i Selim aklıdır. Hakikat-i Muhammediyye’yi bilecek akıl yani Kalb-i Selim, ünsiyetle Hakikat-i Muhammediyye’ye yakınlaşır. Kalb-i Selim’le insan-ı kâmil Allah’ı sadece bilmekle

⁸ bkz. ayrıca Yûnus Emre Divanı: 41-44, 48-49, 55-56, 93-94, Eşrefoğlu Divanı: 90-91.

kalmaz, Allah'ın varlığında olma şuurunu bulur. Tasavvuf, Kur'an-ı Kerim'in vurguladığı bu konuya çok önem vermektedir.

“ ‘Kullarım sana beni sorunca haber ver ki, işte şüphesiz ben yakınımdır’. ‘Biz ona şah damarından daha yakınız’. ‘Biz ona sizden daha yakınız fakat siz göremezsiniz’.

Mutasavvıflar bu yakınlığı ilmi bir yakınlık olarak değil vücûdî (varoluşsal, ontik) bir yakınlık olarak anlarlar. ‘Resûlullâh dedi ki: Allâh ‘Bana bir karış yaklaşıp bana iki karış yaklaşırım’ diyor.’ İşte bu kurb-ı mahsâs’dur ve ameller ve hallerle kendisine yaklaşıp [Yâni O’na] rücû edicidir. Kurb-ı âm ise Cenâb-ı Allâh’ın ‘Biz ona şah damarından daha yakınız fakat siz göremezsiniz’ âyetlerinde geçen kurb’dur. Şüphesiz ki bir karış yaklaşmak (kurb) iki karış yaklaşmaktan daha zayıftır. O sana doğru iki karış gelince işin hakikatinde sen O’na ancak yine O’nunla yaklaşırın demektir. Çünkü şâyet O seni çağırmasa, yaklaşmanın yolunu (tarîk) sana göstermese ve o yolda seni tutmasa sen bir başına O’na yaklaşmanın yolunu ve bunun nasıl olacağını bilemezdin. Eğer O sana bunu bildirmeseydi senin yardımcın ve gücün de olmazdı” [Kılıç, 1995: 134].

İnsan-ı kâmil bu yakınlığı bilen ve Allah'ın varlığında kendini, kendi varlığında Allah'ı bulan insandır. Bunlarla insan-ı kâmilin bir çok özelliği de vurgulanmaktadır. O, öncelikle Allah'a yönelmiş insandır. Allah'ın yakınlığını kazanabilmek için, bunu gönülden istemek ve O'na yönelmek en temel eylem ve ilk adımdır. Bu yönelişte saf bir iman vardır. İnsan-ı kâmil en yüce öğreticinin O olduğunu bilir ve her zaman Allah'ın insana yapmasını emrettiği ibadetleri yerine getirir.

Demek ki tasavvuftaki öğrenen öğretken ilişkisi de Allah'tan öğrenilerek kurulan bir ilişkidir. Allah en yüce öğretici ise insan-ı kâmil de yeryüzündeki en yüce öğretici olmak zorundadır. Dolayısıyla peygamberlerin ve varlığın yaratılış sebebi olan yeryüzündeki tek gerçek insan-ı kâmil olan Ruh-î Muhammediyye'nin yani Hz.Muhammed'in öğretici olması çok doğaldır. Bu nedenle müridin ve daha önemlisi mürşidin en büyük rehberi ve öğreticisi Hz. Muhammed'dir.

Tasavvufta bir tarikate girip bir mürşide intisap etmek (kendini mürşide nispet etme, kimliğini onunla tarif etmek) düzenin ve disiplinin başlangıcıdır. Mürşid, insan-ı kâmil olma yolundaki müridin, her hareketini kontrol etmekle yükümlüdür. Mürşidin bu öğretici kimliği, keyfi olarak belirlenebilen bir durum değildir. Mürşid silsile-i meratip vasıtasıyla öğretim hakkını elde etmiştir. Silsile-i meratip mürşidin tevhidi

öğretebilmesi için bağlı olduğu öğreticiler silsilesidir. Bu silsile en son aşamada Hz. Muhammed'de son bulur. Mürşidin, silsile-i meratip vasıtasıyla Hz. Muhammed'e ulaşmış olması ve ancak O'ndan aldığı izinle tevhidi öğretmesi mümkündür. İslamiyet'e ve tasavvufa göre, peygamberler ve ermişler ölmezler; bu nedenle yaşayan insan-ı kâmil Hz. Muhammed'in halifesidir ve O'nunla her zaman irtibat halindedir.

Tasavvufa giren kişinin bir mürşide bağlanması iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan birincisi; açık ilişkidir, yani mürid- mürşid ilişkisidir. Mürid, mürşidiyle her zaman istişare içerisinde. Böyle bir ilişkinin sürdürülebilmesi için tarikate girmek gerekir. İkincisi ise; gizli ilişki, bir diğer adıyla Üveysiliktir. Burada mürid görünürde bir mürşide bağlı değildir, ancak o gizli bir bağla Hz. Muhammed'e bağlıdır. Her iki şekilde de tam bir bağlanma ve sürekli kalbi irtibat vardır. Buna tasavvufta rabita adı verilir. Bu bağlilikta müridin mürşide gerçek bir sadakatle bağlılığı söz konusudur. Mürid mürşidin gösterdiği her yolu, inanarak ve gönülden takip eder. Mürşidin ona öğrettiği her şeyi zikreder, fikreder.

Tasavvufta zikir insanın anlam dünyasını oluşturmada önemli bir unsurdur. Zikir tekrar etmektir, bir kelimenin her bir tekrarı onun anlamının, tekrar tekrar kavranması ve gerçek anlamının yerini bulması için, onu yeniden inşa etmek için gereklidir. Böylece müridin fikir dünyasındaki tekamül de başlamış olur. Fikredebilmek, bir kavramın tekrarlar sonucu düşünülerek anlaşılmasıyla mümkündür, bunun için de zikretmek şarttır. Tasavvuf zikretmenin önemini yine Kur'an-ı Kerim'in bir çok ayetine dayanarak vurgulamaktadır. Allah'ı sürekli zikretmek, Allah'ın hakikatini anlamayı ve dünyayı da varlığı da buna göre yeniden kurmayı sağlar ve bununla birlikte derviş tevhidin kapılarını aralar. Zikretme ve fikretmeyle insan ilm-i tevhidi (birleme ilmini) kurar. Bu ilim iç ve dış dünyadaki çoklukları belli bir düzene koyup, onlara hakiki anlamlarını vermeyi ve Allah'ın varlığında var olma imkanını sağlar. Böylece zahirdeki bağlanma zihinde gerçekleşir ve zihinde kesret birliğe dönüştürülür. İşte bu dönüştürme bir bağlama faaliyetidir. Bu faaliyetin anlamı ise hakikati bilmektir.

Vahdet-i Vücut'ta insan özü itibarıyla Tanrısal bir varlıktır; dolayısıyla o, varoluşa aktif olarak katılır. Bu sebeple insan görünüşte bağlanan, gerçekte ise bağlayan bir varlıktır. İnsanın bağlanan varlıktan, kendi dönüşümünü yaşayarak bağlayan varlığa geçebilmesi

için olgunlaşma yoluna girmesi gerekir. Hakikat ancak bu seyirde ortaya çıkabilir. İnsan-ı kâmil Allah'ın ahlakıyla ahlaklanıp, O'nun yaratma özelliğini de kendinde açığa çıkarır. İşte bu yaratıcılık, onun, şeyleri bağlamalar vasıtasıyla evreni en ince ayrıntısına kadar yeniden inşaa etmesini mümkün kılar.

Tasavvufta müridin bu mertebeleri geçebilmesinde önemli olan başka bir unsur da tecrübedir. Müridin tecrübeleri, mürşidine bağlanarak onun gösterdiği yol üzerinde hizmet etmesi ve çile doldurmasıdır. Bu tecrübelerle insan, Hakk'ın kulu olduğunu fark eder ve hizmetin yüceliğini kavrar. Kişi Hakk adına halka hizmet ettiği sürece mertebesini yükseltir ve nefsinin isteklerinden de kurtulmuş olur. Böylece tecrübeler, müridin nefsini öldürmesini ve hakikati görmesinde engel olan bağları geçip, gizli olanı açığa çıkarmasını mümkün kılar.

Burada müridin, mürşide tam bir muhabbetle bağlanması söz konusudur. Bu bağlılıkla, mürid mürşidin öğretmeye çalıştığını, hakiki manasıyla kavrar. Çünkü muhabbetle sevgi ve iman vardır. Mürşidini seven derviş onun gösterdiği yolun da doğru olduğuna inanır. Yani iman etmiştir. Sevgi imanı getirir, hadiste de söylendiği gibi; “Birbirinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız. İman etmedikçe de cennete giremezsiniz”[Müslîm, 2003: İman,93]. Bu iman vasıtasıyla, mürid insan-ı kâmil mertebesine ulaşır ve artık bağlanan değil, varlığı anlamlandırma konusunda bağlayan bir idrak elde etmiş olur. Son aşamada yani her şeyin birlendiği noktada ise bağlama ve bağlanma ortadan kalkar ve geriye yalnızca bağ yani aşk kalır. İşte bu aşk ilahi aşktır. İlahi aşkta, aşık- maşuk ikiliği ortadan kalkar. Böylece insan-ı kamil, ikiliklerden kurtulup birliği kurar, yani varlığın hakiki nüvesi olan Hakikat-i Muhammediyye'ye, Akl-ı Küll'e ulaşır. Eşrefoğlu'nun da söylediği gibi: “Aşık-ı Maşuk-ı aşk bir yar olur”[Eşref-î Rûmî, Tarihsiz: 240].

İbn-i Arabi'de Tanrı'nın ve insanın sevgisi ve bu sevgilerin ortaya çıkardığı sonuçlar şu şekilde dile gelmektedir:

“...Tanrı yaratıklar Kendini tanırsınlar diye kendini onlara tanıtmak istiyordu. İşte o zaman Hak diye isimlendirilen ama' meydana geldi. Yaratıkların hepsi işte o ama'dan meydana gelmiştir. Dolayısıyla bu ama' alemin cevheri olmuştur. Alemdeki suretleri, ruhları ve tabiatları, istisnasız hepsini, o ama' içermekteydi. İşte Tanrı'nın bize olan sevgisi böyle başladı. Bizim ona duyduğumuz sevginin başlangıcı ise, işitmeyledir,

görmeye değil. Yani biz o ama' cevherindeyken Tanrı'nın bize 'Kün!' yani 'Ol!' sözünü iştmemizdir söz konusu olan. Demek ki, o ama' ilahi nefesten olmuştur. Şekiller, suretler, ayrıca âlem, İlâhî Kelam hepsi 'Kün'den olmuştur. Bizler Tanrı'nın tükenmez kelimeleriyiz. Allah-u Teâlâ şöyle diyor: 'Ey kitap ehli, dininizde taşkınlık etmeyin ve Allah hakkında gerçek olmayan şeyleri söylemeyin! Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın bir elçisi, O'nun Meryem'e attığı bir kelimesi ve O'ndan bir ruhtur...' (Kur'an, 4/171). O kelime İsa'dır ve İsa'da O'ndan bir ruhtur; o da nefstir. Bu hakikat canlılarda böyledir Eğer Allah onları öldürmek isterse onlardan nefesini alır. Demek ki canlıların hayatları nefesle sürmektedir. Nefesleri alınınca hayatları da sona ermektedir. ..

Biz de o ama' cevherinin içindeyken, fakat henüz varoluş haline geçmemişken, Tanrı'nın o kelamını, 'Kün!' sözünü iştik. Dolayısıyla biz o cevher içinde suretler halindeydik. Onun içinde zuhur edişimizle o ama'a da vücut verdik. Böylece o ama' için vücûdu'l-ma'kulî'den sonra vücûdu'l-aynî de gerçekleşti. Bu da bizim Tanrı'ya duyduğumuz sevginin başlangıç sebebi oldu. İşte bunun için şarkılar dinlediğimiz zaman, açıktan veya gizlice, ilahî suretten sadır olan 'Kün!' kelimesi nedeniyle heyecanlanırız, duygulanırız, yüreğimize su serpilir...Bizim Allah'a olan sevgimizin gayesi, sevgimizin ne olduğunun hakikatini bilmemizi gerektirir. Sevgi, sevenin zafî (nefsî) bir özelliği midir, yoksa o sevendeki manevi bir sıfat mıdır? Yada sevenle sevilen arasında basit bir ilgi midir? Seveni, Sevgiliyle kavuşmaya çeken bir alâka mıdır?

Biz, sevginin, seven için zafî (nefsî) bir sıfat olduğunu söylüyoruz. Bu sıfat zamanla yok olup gider diye bize itiraz edilecek olursa, deriz ki sevginin yok olması ancak sevenin varlığının yok olmasıyla mümkün olur. Öyleyse seven yok olmadıkça sevgi de yok olmayacaktır. Aksine düşünülebilecek tek şey, muayyen bir sevgiliye bağlanmada ortaya çıkar. Bu özel bağlanmanın zamanla kaybolması mümkündür. Bu bakımdan seveni, muayyen bir sevgiliye bağlayan ilgi kaybolabilir. Fakat bu kez başka bir sevgiliye bağlanır, çünkü böyle bir sevgi pek çok sevgiliye bağlanabilmeyi mümkün kılmaktadır. Seveni, muayyen bir sevgiye bağlayan ilgi kesilebilir, fakat sevgi sevenin nefsinde sonsuza dek sürer gider, çünkü sevgi sevenin özüdür. Bu yüzden de yok olması muhâldir. Demek oluyor ki, sevgi, sevenin bizzat kendisidir, bizzat özüdür. Sevgi sevende, kendisinden çekilip alınabilecek zahiri bir sıfat değildir. Dolayısıyla ancak hükümü, etkisi çekilip alınabilir. Öyleyse sevgi, sevenle sevilen arasındaki özel bir alâkadır, seveni sevilene bağlayan bir nisbettir. Sevgi sevenin varoluşudur, başka bir şey değil" [Arabi, 2002: 54-56].

İşte Arabi'nin de dile getirdiği gibi insanın varoluşu sevgidir, yani bir şeyi alâkadan, ilgiden dolayı sevmek, o şeye bağlanmak, ona meyletmek, onu arzu etmektir. İnsan, varoluşunun her safhasında -ki bu varoluş ezelden ebededir- bağlıdır, sevendir, çünkü

onun yaratıcısı sevginin kendisi olan Hakk'tır. Burada Arabi'nin anlatımından yola çıkarak şöyle bir sonuca varmamız mümkündür: Sevgi ontolojik bir yapıdır. Yani Sevgi Tanrı'nın başka bir varlık biçimidir. Bununla birlikte bağlılığı var eden Bağ da Sevgi'nin başka bir ontolojik boyutudur. Yani Sevgi-Bağ aynı varlığın değişik anlamlarını ve varlık biçimlerinin ifadede eden Tanrısal unsurlardır.

Tasavvufun Vahdet-i Vücut nazariyesiyle doğrudan ilişkili metafizik-ontolojik fikirler estetik anlam taşıyan fikirlerdir. Dolayısıyla karşımıza çok ilginç bir metafizik anlayış çıkmaktadır. Bu anlayış klasik anlamda bildiğimiz, tanıdığımız akla dayalı metafizik açıklamaları aşan bir anlayıştır. İnsanın ve alemin yaratılışının temelinde sevgiyi başka bir deyişle, insanın bağlılığını koyan bir anlayışla karşı karşıyayız. İnsan varolabilmek için sevildi ve sevilme için var oldu. Dolayısıyla o hem seven oldu hem sevilen oldu. Her an varolabilmek için de hem sevilip hem de sevmek zorundadır. Çünkü yaratıcısı olan en yüce Sevgili'nin, en yüce Seven'in, Hakk'ın nefesidir. Dolayısıyla sevmek, bağlı olmak insanın yaradılışında var olan, onun vazgeçmeyeceği ve aslında vazgeçmeyi de hiçbir zaman istemediği ve isteyemeyeceği bir şeydir.

Sonuç olarak, Sevgi ve Bağ kavramları, tasavvufta, metafizik, ontolojik, estetik ve ahlaki değerler taşımaktadırlar. Bu anlayışlar tasavvufun metafiziğini estetikle, sevgiyle, duyguyla yoğuran ifadelerdir. O halde böyle bir metafiziği anlayabilmek için aklın yanında duygularla, hayalle hareket etmek, sezgilere baş vurmaya gerekir. Nitekim Fuzûli hayallere ve sembollere çokça baş vuran ve bunları tasavvuf çerçevesinde kullanan bir şairdir. Bu sebeplerden ötürü bu çalışmada Aşk ya da Sevgi ve Bağ kavramlarını anlamak için Fuzûli'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisinden hareket edilmiştir.

4. FUZÛLÎ VE GENEL ÇERÇEVEDE DÜŞÜNCELERİ

Türk edebiyatının en büyük şairiden olan edilen Fuzûlî'nin asıl adı Mehmed'dir. Kaynaklarda adı Fuzûlî Mehmed B. Süleyman olarak geçer. Divan edebiyatının en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilmesine rağmen hayatı hakkında çok ayrıntılı bilgiler mevcut değildir. Araştırmacılar onun hayatı hakkındaki bilgileri genellikle yazmış olduğu eserlerden yola çıkarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Doğum yeri ve yılı üzerine birçok tahminler ileri sürülmüştür. Abdülkadir Karahan onun doğum yeri hakkında şunları söyler:

“Latifi ve Ahdi doğum yeri ve yılını tasrih etmeden Fuzûlî Bağdadi” gibi müphem bir tabir kullanıyorlar. Şam Mirza ile Ali ise Bağdad'lı olduğunu tasrih ediyorlar (açık açık söyleme). Âşık Çelebi de tezkiresinde Bağdadi'dir demektedir. Fuzûlî'nin... Hille'li olduğunu Hasan Çelebi ve Kerbelada doğduğunu da Riyazi söylemişlerdir... Şair Türkçe ve Farsça Divanlarının Mukaddimelerinde Kerbela'da doğduğunu belirtmekte olduğuna göre her şey den evvel bu ifadeye değer vermeye ve inanmağa mecburuz” [Karahan; 2001: 139-144].

900-963/1495-1556 yılları arasında yaşayan Fuzûlî, tüm hayatını Bağdad'da geçirmiştir. İlahi aşk onun en yüce idealidir. Beşeri aşktan yola çıkarak ilahi aşka ulaşma seyrini anlatmaya çalışmaktadır. Leylâ ve Mecnun mesnevisiyle bu aşka ulaşma aşamalarını şairler içinde en güzel şekilde dile getirenlerden biridir. Bu eserin asıl yazılış nedeni Vahdet-i Vücut fikridir. Eserden de anlaşılıyor ki, Fuzûlî, Vahdet-i Vücutçu bir mutasavvıftır. Türkçe divanın her beyitinde de rastladığımız tema ilahi aşk teması ve Vahdet-i Vücuttur. Fuzûlî, derin ilim irfan, ince ve kıvrak bir zeka ve sağlam bir imana sahiptir. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi en güzel şekilde kullanarak eserler vermiştir. Üç dilde de divanı olmasının yanında belli başlı Türkçe eserleri şunlardır. Manzum eseleri; Beng ü Bade, Terceme'i Hadis-i Erba'in, Sohbetü'l-esmar, Leylâ vü Mecnun. Mensur Eserleri: Hadikatü's-sü eda, Mektuplar (Şikâyetname (Nişancı Paşa Mektubu), Ahmet Beg Mektubu, Kadı Alaaddin Mektubu, Şehzade Beyazıd Mektubu) [İpekten;1999: 36].

Yukarıda biyografisinden genel olarak bahsettiğimiz Fuzûlî'nin, bu çalışmada seçilmesinin gerekçesini de kısaca özetlememiz gerekmektedir.

Çalışmamızın iç amaçlarından biri Divan Edebiyatı ve onun, ana konusu olan tasavvufi örüntüden yola çıkarak, bu ortak yapının bağlanmayı nasıl algıladığını felsefi açıdan ortaya koyabilmektir. Böylece, genelde İslam dünyasının ve özelde Osmanlı toplumunun, varlığı algılayışına bağlanma çerçevesinden bakışını anlayabilmektir. Bu bakışta, Fuzûlî'den yola çıkılarak hareket edilmesinin gerekçesini şu şekilde ifade edebiliriz: Onun şiirinin karakterini geleneksel unsurlar oluşturmaktadır. Andrews'e göre " 'gelenek' denen şeyin 'şiir karakteri' olduğu pekala düşünülebilir ve 'şiir karakteri' ortak motivasyonlardan, ortak etkilerden ve ortak bağlamlardan doğmuş bir gurup şiirin çoğu örneğinde kendini gösteren şiir özelliklerinin esas çekirdeği diye tanımlanabilir"[Andrews, 2001: 26]. Divan Edebiyatı ya da Osmanlı şiirini, Osmanlı toplumunun geleneksel yapısı oluşturmuştur ve hemen hemen tüm şairler bu geleneğe bağlı kalmışlardır. Bu geleneksel yapı, toplumun her katmanında karşılaşılan "dini-tasavvufi" anlayış ve yaşam tarzıdır [Kılıç, 2004: 36]. Divan Edebiyatı ya da Osmanlı şiiri, bu yapı içerisinde, önemli bir entelektüel hareket olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu edebiyat, edebi kaygıyı taşımanın yanında geleneği, felsefi açıdan inceleyebileceğimiz temalar barındırmaktadır. Dolayısıyla Divan Edebiyatının önemli şairleri, bu entellektüalitenin anlaşılması açısından hem kendi dönemlerinde hem de sonraki dönemlerde her zaman nazar-ı dikkate alınmıştır. Fuzûlî ise bu edebiyat içinde yer alan zirve isimlerden biridir. O, geleneği felsefi açıdan anlamamızı sağlayan temaları işlerken, hem ilmi hem de edebi kaygıları derinden taşıyıp, bunları eserlerine ilmi ve sanatsal ifadelerle yansıtmıştır. Böylece onun eserlerinde, edebiyatın en güzel örneklerini görmekle birlikte canlı bir gelenek tasavvuruna da rastlamaktayız.

Bağlanma açısından Fuzûlî'nin önemini şu şekilde açıklayabiliriz. Tasavvufta bağlanmanın hangi açıdan ele alındığını bundan önceki bölümde ifade etmeye çalışmıştık. Tasavvufun temel teorisi olan Vahdet-i Vücut felsefesi, insanın varoluşunu anlatan ve ona, kendini var edebilmesi konusunda insan-ı kâmilî örnek gösteren bir felsefedir. İnsanın, varlığa bakışını yeniden gözden geçirmesini ve bu sürecin sonunda yaşanan bilinç açılımıyla varlığı yeniden anlamlandırıp, evren ve hakikat anlayışını yapılandırmasını amaçlayan tasavvuf bu süreçte insanın ilgileriyle kurduğu dünyasında gezinerek, insanın hakikat yolculuğunda kurduğu bağları dikkate almaktadır. Çünkü yolculuk sürecinde ve sonucunda insanın varlığı yeniden anlamlandırması söz konusudur. Bu anlamların kurulmasındaysa bağlama ve bağlanmaların etkisi oldukça

fazladır. Bunların kavrayışta oynadığı rolü önceki bölümlerimizde dile getirmiştik. Bunlara dayanarak diyebiliriz ki; Vahdet-i Vücut felsefesinin varlık anlayışını kavrayarak kendi hakikatini bulmaya çalışan insan, bağ kavramını maddi ve manevi anlamda her an için zihninde barındırıp hayatına aktarmak zorundadır. Fuzûlî ise Vahdet-i Vücut teorisini benimseyip, onu, eserlerinde felsefi anlamda incelemeye imkan veren ve bu anlamda dikkate alındığında bağlanma kavramını belirgin şekilde işleyen bir şairdir.

Tasavvufta bağlanmayla varlığın hakikatinin anlaşılabilmesinde mürşide bağlanmanın önemini de “Tasavvufta Bağlanma” bölümünde anlatmıştık. Fuzûlî bu açıdan da tam anlamıyla bağlı bir şairdir. “Onun mürşidi kimdir?” sorusuna verilecek cevap yine onun ilmi ve tasavvufi açıdan önemli bir eseri olan Hadikatü’s-sü eda’da cevaplandırılmaktadır. Fuzûlî bu eserinde, mürşidinin Hz. Muhammet ve Ehl-i Beyt olduğunu açıkça dile getirmektedir. Eserde Hz. Muhammet, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisini ve onlara olan bağlılığını, yoğun bir şekilde anlatmaktadır. Sisteminin merkezinde bulunan insan-ı kâmil ise tasavvuf geleneğinin kendini O’na göre şekillendirdiği Hz. Muhammet’tir. Ayrıca tasavvufta, dolayısıyla Fuzûlî’de; Hz. Peygamber’in, kendisini örnek almak isteyen insanlara, bakmaları için tavsiye ettiği kişiler olan Hz. Ali ve Ehl-i Beyt de insan-ı kâmilin en büyük örnekleri olarak kabul edilir. Fuzûlî’nin bağlama ve bağlanma anlayışında ve varlığı algılayışında, Ehl-i Beyt sevgisi, bir çok şaire göre çok daha fazla tayin edici niteliktedir.

Dolayısıyla diyebiliriz ki; Fuzûlî bağlı bir şairdir. Onun bağlılığı, İslam dünyasındaki şekilci şeriatçi zihniyete red verdiği için, şer’i bir bağlılık değil; tasavvufi ve ilahi bir bağlılıktır. Yani tasavvufun bağlılık anlayışı olan ilahi gönül bağlılığıdır.

Sonuç olarak Fuzûlî’nin paradigmasını belirgin bir şekilde yansıtan Leylâ ve Mecnun mesnevisi, Ehl-i Beyt sevgisinin yanında, insan-ı kâmilin özelliklerini, tevhit ilmini, insan ruhunun hakikat arayışını, bağlanmanın en yoğun hali olan aşk-ilahi aşk temalarından yola çıkarak anlatır. Bize, tasavvufun varoluş düşüncesini; ilgi, alâka, bağlanma, ünsiyet, insan, rabîta, intisap, muhabbet ve aşk gibi kavramların anlamlarından bakarak anlatmaya çalıştığı için, bu çalışmada Fuzûlî’nin paradigmasını

incelemek tercih edilmiştir. Buradan hareketle tasavvuf kültürü içindeki varlık veya varoluş anlayışını bağlanma açısından anlamak mümkün olacaktır.



5. FUZÛLÎ'DE BAĞLANMANIN ELE ALINIŞI

Fuzûlî bir çok eserinde olduğu gibi Leylâ ve Mecnun'da da tasavvufun teorisi olan Vahdet-i Vücut anlayışını, hem felsefi hem de edebi bir şekilde işlemektedir. Eserde insanın olgunlaşma sürecinin her bir merteye ve özellikleri ve insan-ı kâmil olabilmenin gereklilikleri anlatılmaktadır. Çalışmamız açısından ele alındığında, bu süreçte insanın ilgi ve bağlılıklarının neler olduğu ortaya koyulmaktadır. Böylece, insanın, yaşadığı değişim ve gelişimlerle onu tanımak ve tanımlamak imkanı doğacaktır. Bu sebeple, insanda ve onun varlık anlayışında bağlanmanın oynadığı rol, Leylâ ve Mecnun eseri üzerinden analiz edilmeye çalışıldı.

5. 1. Leylâ Kimliği

Fuzûlî, bu eserinde sembolik anlatımlara baş vurmuştur. Bu sembollerin en önemlilerinden biri Leylâ sembolüdür. Fuzûlî Leylâ kimliğini belirlerken daha eserin başında Leylâ'nın, ilahi güzelliğin sembolü olduğunun apaçık ifade etmektedir;

“Ey neş’et-i hüsnî aşka te’sîr kılan
Aşkıyla binâ-yı kevnî ta’mîr kılan
Leylî ser-i zülfîni girih-gîr kılan
Mecnûn-ı hazîn boynuna zencîr kılan

Dutsam taleb-i hakîkate râh-ı mecâz
Efsâne behânesiyle arz etsem râz
Leylî sebebiyle vâsfun etsem âgâz
Mecnûn dili ile etsem izhâr-ı niyâz

(Ey güzelliğin ortaya çıkışı aşka sebep olan (ve) aşkı ile kainat binasını ömürlü kılan! Ey Leylâ'nın zülfünü kıvrım kıvrım eyleyip de, kederli Mecnun'un boynuna zincir kılan (Tanrı)!

Gerçeğe ulaşmak arzusu ile, mecaz yolunu tutup da, hikaye (söylemek) bahanesiyle sırları açıkladığımda;

Leylâ vasıtası ile (ey Tanrı), senin sıfatlarını anlatmaya başladığımda ve Mecnun'un dili ile sana olan ihtiyacımı ortaya koyup yalvardığımda;...” [Fuzûlî, 2002: 24-25].

Fuzûlî'nin bu açıklaması aslında, Leylâ'nın kimliğini tespit etme konusunda yeterlidir. Ancak gerek Leylâ ve gerek Mecnun tiplerinin ve bunların hikayesinin, beşeri ilişkiler

ve zaaf lar içinde cereyan etmesi bizdeki Tanrısal mükemmellik tasavvuruyla bağdaşmıyor gibi görünebilir. Kanaatimiz odur ki devrin ilimlerine ve tasavvufa hakimiyetiyle tanınan Fuzûlî, bu hikayeyi Vahdet-i Vücut'taki varlık mertebeleri çerçevesinde kurgulamıştır⁹. Her kesime hitap ederken yine hep Vahdet-i Vücut sistemini kullanır. Eser, insanlara, beşeri bir maceranın ilahi hakikate sahip olduğunu ve bunu anlayabilmek için gerçekleşen beşeri hakikatten ilahi hakikate geçiş sürecini anlatmıştır.

5. 2. Mecnun Kimliği

Fuzûlî Mecnun'la, Tanrısal güzelliğe aşık olan ve bu güzelliğe ulaşmaya çalışan bir karakteri canlandırmaktadır. Mecnun, hakikati bulmaya çalışan ve Tanrı'ya ulaşma yoluna girip insan-ı kâmil mertebesine ulaşan insan ruhunu temsil etmektedir. İnsan ruhunun, bu yolun başlangıcından en son noktasına kadar, her aşamada yaşadığı değişim ve olgunlaşma sürecinin ayrıntılı özellikleri ve bu süreçteki fiiller, Mecnun kimliğinde dile getirilmiştir.

5. 3. Eserin Görünüşteki Yazılış Sebebi

Divan edebiyatının en güzel örneklerinden biri olan Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun'unu bu kadar seçkin kılan özellik, Fuzûlî'nin bu eserde kullanmış olduğu sanatları edebi anlamda en üstün şekilde işlemiş olması ve eserdeki hikayeyi hem zahiri anlamda çok uygun bir şekilde dile getirip hem de sanatsal bir sembolizm uygulayarak hikayeyi manevi boyuta taşıyıp anlatması olmuştur [Levend, 1959: 268].

Leylâ ve Mecnun hikayesi Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında en çok işlenen hikayelerden biridir. Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun'u ise yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı bu eserler içerisinde ve özellikle Türk Divan Edebiyatında en güzel Leylâ ve Mecnun hikayesi olarak belirlenmiştir [a. g. e., s. VII].

Ancak Fuzûlî böyle bir eseri ayrıcalıklı bir şekilde ortaya koyabilmenin çok kolay bir iş

⁹ Varlık mertebeleri konusunda geniş bilgi için bkz. Kılıç; 1997.

olmadığını yine Leyla ve Mecnun’unda dile getirmektedir. Ona göre böyle bir eseri kaleme almak aslında bir “can belası”dır [Fuzûlî, 2002, bn. : 423]¹⁰.

Fuzûlî eserin zahirde yazılış sebebini, şair arkadaşlarının ondan Acemlerde çokça kaleme alınmış olan Leylâ ve Mecnun hikayesinin Türkler’de de yazılması ve bu sebeple Fuzûlî’den bu konudaki hünerini göstermesini istemelerine bağlamaktadır [bn. : 420-421]. Ancak bu aynı zamanda arkadaşlarının hazırlamış olduğu bir oyun ve imtihandır [bn. : 418-419, 423]. Şair arkadaşları Fuzûlî’nin güzel söz söylemedeki ustalığını bilmektedirler [bn. : 417]. Eserinin zahirdeki yazılış sebebini anlattığı bölümde, onun, kendisi hakkındaki düşüncelerini de görmek mümkündür. Arkadaşlarının yanı sıra kendisi de güzel söz söylemede usta olduğunun farkındadır. Ancak böyle bir sebep Fuzûlî’yi eser yazmaya götürebilecek gerçek bir sebep değildir. Onun yaşamının ve bu eseri yazmasının amacı, sahip olduğu ilim ve irfanı, yazılması zor olan böyle bir eserde faydalı hale getirmektir.

Fuzûlî’nin mutasavvıf bir şair oluşu, onun şairliğini icra ederken uyması gereken ahlaki değerleri de belirlemektedir. Bir mutasavvıfa ve dolayısıyla Fuzûlî’ye göre insan bu dünyada Allah’ın gösterdiği yolda hareket etmeli ve insanlığa faydalı işler yapmalıdır. Bu sebeple Fuzûlî’ye göre böyle bir ricayı yerine getirmemek hem ahlaki anlamda insanın değerini düşürecek ve hem de onu insanlığa faydalı olmaktan alıkoyacaktır. Yine de Fuzûlî bu işe girişmenin, zor ve zahmetli bir iş olduğunu belirtmekten geri durmaz [bn. : 423-428]. Çünkü bu hikayenin kendisi acı ve ıstırap doludur, dolayısıyla onun kaleme alınışı da bu acı ve ıstıraptan etkilenecektir. Fakat, Fuzûlî için, böyle bir durum sorun olmaktan çok lütuftur, çünkü ona göre, şiir denilen sanatın özü acı ve gamdan oluşur. Şiir sanatı keyif ve ferah içinde yazıldığında onun anlamında mutlaka eksiklik yer alacaktır. Eğer bir şiirin yazılış seyrinin herhangi bir aşamasında sıkıntıdan, gamdan, yokluktan, acıdan, ah ve figandan, v.s... eser yoksa o şiir gerçek bir şiir değildir [Tarlan, 2001: 9].

Fuzûlî işte bu bilgi, birikim, psikoloji ve dış sebeplerden dolayı bu eseri kaleme almış ve Türk edebiyatına değerli bir eser kazandırma konusunda kendisini büyük bir imtihana tabi tutmuştur. Ahlaki anlamda da önemli bir görevi yerine getirme

¹⁰ Fuzûlî’nin Leyla ve Mecnun adlı eserindeki beyitlere atıfta bulunulurken köşeli parantez içerisinde yalnızca “bn.” şeklinde belirtme yapılacaktır

sorumluluğu ve aynı zamanda zor bir işi çözüp insanlığa hizmet etmiş olmanın mutluluğunu da insani anlamda yaşama isteğinin yönlendirmesiyle bu eseri kaleme almıştır.

5. 4. Eserin Asıl Yazılış Sebebi

Fuzûlî mutasavvıf bir şairdir. Onun eserlerinin hemen hepsinde tasavvufî değerler ön plana çıkartılmış ve ilmi olgunluğunu tasavvufla noktalamıştır. Şiirin en makbulünün tamamlanmış bir ilim eğitimiyle olacağını dile getirmesi, onun, eserlerinde kuru anlamda şiir yazmak amacıyla olmadığını göstermektedir [a.g.e., s. 7]. Bu sebeple onun en başarılı ve şöhretli eseri olan Leylâ ve Mecnun mesnevisinin asıl yazılma sebebi de ilmi bir kaygıdan kaynaklanmaktadır. Fuzûlî'nin tasavvuf felsefesini ve daha geniş manada tasavvuf inancını derinden benimsediği bilinmektedir. Leylâ ve Mecnun mesnevisini de bu inanca hizmet etmek amacıyla kaleme almıştır. Leylâ ve Mecnun mesnevisinin yazılışı Fuzûlî'nin ilahi aşk mertebelerini açıklama isteğine dayanmaktadır.

“Tasavvufta Bağlanma” bölümünde ana hatlarıyla özetlenen Vahdet-i Vücut nazariyesinin tüm öğelerini Fuzûlî'nin bu eserinde görmek mümkündür. Fuzûlî bu eseri vahdet sırrını dile getirmek için kaleme aldığını ifade etmektedir. Hakikate ulaşmak arzusu bu eserin asıl yazılış sebebidir ve Fuzûlî bu amacı eserinde şu şekilde dile getirmektedir:

“Dutsam taleb-i hakikate râh-ı mecâz
Efsâne behânesiyle arz etsem râz
Leylî sebebiyle vasfun etsem âgâz
Mecnûn dili ile etsem izhâr-ı niyâz

(Gerçeğe ulaşmak arzusu ile, mecaz yolunu tutup da, hikaye (söylemek) bahanesiyle sırları açıkladığımda;

Leylâ vasıtası ile (ey Tanrı), senin sıfatlarını anlatmaya başladığımda ve Mecnun'un dili ile sana olan ihtiyacımı ortaya koyup yalvardığımda;...)” [Fuzûlî, 2002: 24-25].

Buradan da anlaşılacağı üzere Fuzûlî'ye göre hakikat Tanrı'dır ve tasavvuf inancına uygun olarak düşündüğü için, insanın, Tanrı'nın sıfatlarının dünyadaki yansıması

olduğu bilgisini dile getirmektedir. İnsanın yaratılış sebebi Tanrı'nın onu yeryüzünde kendi halifesi olarak görevlendirmesidir. Bundan dolayı insanın sorumluluğu da varlığının özünün Tanrı'da olduğu bilincine varmak ve Tanrı'nın ona olan sevgisinden dolayı, onun da Tanrı'yı sevmesi ve bilmesidir.

Fuzûlî Vahdet-i Vücut nazariyesini eserin önsözünden itibaren ortaya koymaya başlar. Ona göre bu alemin yaratılış sebebi aşktır. Çünkü Tanrı güzelliğin kendisidir, bu güzellikse aşkın varlık sebebidir. İşte bu aşk ilahi aşktır, Tanrı evreni bu aşkla yaratmış ve tüm alemin güzelliğini keşfetmesini istemiş ve sevmiştir. Tasavvuf felsefesinin temelini teşkil eden hadis-i kutside (“Ben gizli bir hazineydim ve bilinmeyi sevdim.”) anlatılan özetle bu fikirdir [bn. : 21].

Fuzûlî bu felsefi anlamları edebi sanatlarla zenginleştirip sembolik bir dil kullanarak ifade etmiştir. Eserde **Leylâ hakikat sırrı, Mecnun ise bu hakikat sırrına ulaşmaya çalışan insanı** sembolize etmektedir [a.g.e., s.15]. Hakikat “Bir”dir. İnsan bu hakikati keşfederek çoktan bire geçebilecek bir varlıktır. Aşık ve Maşuk (insan ve Tanrı) aşkla birbirine bağlıdır. İnsanın amacı bu yolu kapatabilecek tüm bağları kopararak vahdete ulaşmaktır [bn. : 3085-3087]. Bu istekte olan ve bu noktaya ulaşan insansa insan-ı kamildir. Bu nedenle Fuzûlî Leylâ ve Mecnun'da insanın Allah'a ulaşma yolunda yaşadıklarını anlatmaktadır. İnsan Allah'a ulaşabilmek için bir çok engeli aşır, bir çok bağdan kopar. Fuzûlî eserde insanın karşısındaki engelleri, engellerin insanı nasıl bağladığını, bu bağların Allah'ı dileme yolunda ne gibi olumsuz etkiler yarattığını ve bağlardan kopuşun seyrini dile getirmekte, en son aşamada ise insan-ı kâmilin ilahi aşkını anlatmaktadır.

Leylâ ve Mecnun mesnevisi özel bir olayın anlatımı olmayıp inansın evrensel dramını dile getirmek maksadındadır. Eserin değeri de buradan kaynaklanır. Çünkü eser tamamıyla sembolik bir çerçevede tasarlanmış ve kendi hakikatini bulmaya çalışan her insana ulaştırılacak bir mesaj vermeye çalışmıştır. Leylâ ve Mecnun iki beşerin taaşukunu değil insanlığın dramını anlatmaktadır. Ölümsüzlüğün ve unutulmak istemeyişin sırrı da burada aranmalıdır.

5. 5. Dünyaya Bağlanma

Beşeriliğini idrak eden insan bu hayatta ilk olarak dünyaya bağlanır [bn. : 78-79]. Çünkü insan kendini bulmak için bir şeylere bağlanmak zorundadır.

Bağlanmanın analizi yapılırken insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamaında bu eylemin gerekliliğinden bahsedilmiştir. İnsan varolabilmek için bu ihtiyaçları giderme çabası içerisine girer. Bu çabalar öznenin, nesne olarak belirlediği varlıklarla ilgi ve ilişki kurması şeklinde kendini gösterir. Nesnelerin bulunduğu mekan bu dünya olduğundan, kurulan ilişkiler insanın dünyaya bağlanması olarak adlandırılabilir. Çokluğun içinde varoluşunu şekillendirmeye başlayan insan, hayatını düzene koyabilmek için bu kalabalığın içindekileri birbiriyle alakalarına göre ilişkilendirir ve hayatının bütünlüğünü kurmaya çalışır. İlgi ve ilişki kurmak insan için bir ihtiyaç olduğundan dünya bu ilişkileri kurma konusunda insana bir zemin sağlar. Dolayısıyla dünya, insan için bir dayanaştır.

Fuzûlî insanın dünyayla olan ilişkilerini tüm yönleriyle ifade eder. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Fuzûlî dünyanın gerekliliğini yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı önemli görmektedir. Çünkü Fuzûlî'nin Mecnun sembolüyle anlattığı insan ruhunun hikayesinin cereyan ettiği yer bu dünyadır [bn. : 67-70, 78]. Bu sebeple Vahdet-i Vücut fikrini anlatan Fuzûlî için dünyanın varlığının vahdete ulaşmada yeri oldukça önemlidir.

İnsanın dünyayla olan ilişkileri çok çeşitlidir. İlişkilerin dünyaya bağlanmada çok büyük etkileri vardır. İnsanoğlunun ölümden kaçışı ve dünyada kalma arzusu bu etkilerin varlığından kaynaklanmaktadır. İşte bu etkenler insanın hakikati idrak etmesi yolunda karşısına çıkan engellerdir [bn. : 67-70, 78-79]. Hakikati idrak etmek ise ancak bu engelleri geçmekle mümkündür. Eserde dile getirilen ilahi aşk, bir çok fedakarlığın göze alınarak ulaşıldığı bir aşk çeşidi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşkın en kesif aşamasına ulaştığı bu aşk çeşidinde, vazgeçilen bağlar, insanın hayatında gerçekleştirdiği diğer vazgeçişlerden çok daha fazladır. İnsana hakikati bulma konusunda yol göstermeyi amaçlayan bu eserde bir çok sembol kullanılarak, bu bağlar ve bunlardan kopma aşamaları dile getirilmektedir.

Fuzûlî insanın kendini var ediş biçimlerini anlatırken, varoluşu şekillendiren bağlanmaları farklı anlatımlarla dile getirmektedir. Bunlar ya doğrudan doğruya dile getirilmekte ya da bunların zıttı olan bağlanmalarla zımni olarak ifade edilmektedir. Mecnun'un ilahi aşka ulaşma seyrinde nelere bağlandığı ve nelerden yüz çevirdiği konusundaki bilgiler bağlanma çeşitlerini de belirtmektedir. Bu sebeple dünyaya bağlanmayı anlamaya çalışırken, doğrudan dünyevi bağlanmaları anlatan ifadelerin yanında, varlıklardan yüz çevirişleri anlatan ifadelerden yola çıkarak da dünyada nelere bağlanılabileceğini tespit etmeye çalışacağız.

Leylâ ve Mecnun, insanın hakikati bilme süreci içinde hangi yollara başvurması gerektiğini anlatan ve insanın nasıl bir ahlak çerçevesinde hareket etmesi gerektiğini dile getiren bir eserdir. İnsanın hakikatten uzak kalmasına neden olan perdeler ve insanın bu perdeleri nasıl aralayacağını anlatmaktadır. İnsan ruhunun, özünü bulabilmesi için gereken öğeler ve bu vazgeçişlerde ortaya çıkan insan halleri tek tek ifade edilmektedir. İnsanın alışan, bağlanan, ilgiler duyan ve ilişkiler kuran bir varlık olduğunu kavram analizi bölümünde dile getirmiştik. Bu özelliklerinden dolayı gerçekleştirdiği bağları ve alâkalı olduğu unsurları bu ve bundan sonraki bölümlerde ifade etmeye çalışacağız.

Dünya hakikatin bir görüntüsü, aynasıdır. Hakikat ise bu aynanın arkasında gizli olan Hak'tır. Her insanın bu gizliliği keşfedip Allah'ı bilmesi ise mümkündür. Çünkü insan varlığın anlamlarını keşfeden ve varlığı buna göre algılayıp hakikate ulaşmaya çalışan bir varlıktır. Ancak Allah'ı bilecek insan, bu bilme eylemini istemiş olmalıdır. Tasavvufta Allah'ı bilmek insanın iradesine bağlıdır ve bu insan Allah'a yönelmiş durumdadır. O halde, şunu belirtmek gerekir ki, her insanda Allah'ı bilme imkanı potansiyel olarak mevcuttur; ancak O'nu bilecek olan insan bu potansiyeli harekete geçirip O'na yönelmiş insandır. Bu istek içerisine giren insan ise dünyayla olan ilişkilerini gözden geçirmeye başlar ve bu ilişkilerden hangilerinin hakikati keşfetme konusunda gerekli olduğunu, hangilerinin engel teşkil ettiğini belirler [bn.: 511, 2795]. Belirlemelerden sonra insanın ruh hali ve dünyaya bakışı da değişmeye başlar. Bundan sonra dünyanın verdiği mutluluğun geçici bir mutluluk olduğunun farkına varır ve asıl mutluluğun Hakk'ın varlığında kendi özünü bulmakla gerçekleşeceğini fark eder. Dünyanın verdiği mutluluk onun için artık değerli değil hatta zulüm olarak algılanır,

gerçeğin ışığına talip olmanın verdiği mutluluğun daha değerli olduğunu düşünmeye başlar [bn. : 891].

Böylece insan kendini hakikat yolunda bağladığını düşündüğü her bir bağı koparmaya başlar. İnsan dünyadaki bir çok varlıkla ilgilenirken, bu varlıkları kendi istek ve ihtiyaçlarına cevap verebilme seviyelerine göre önem sırasına koyar. İnsan bu sıralamanın başına genellikle ailesini yerleştirir. Ailenin sıralamanın başında bulunmasındaki etken, insanın ailesine doğal bağlılığından kaynaklanmaktadır. İnsanın canlı ve cansız her varlıkla bir bağlantısı vardır. Bu bağlantılar, tecrübeler arttıkça çeşitlenmeye başlar. Her insanın bakış açısı varlıklarla olan alâka derecelerini belirler. Bakış açılarına göre insan eşyayla olan bağlantılarını da ortaya koymuş olur. Eşyaya bağlanmadaki temel etken insanın sahip olma güdüsüdür. Fuzûlî dünyevi alâkaları genel olarak şu şekilde çeşitlendirir:

İnsanın kendi nefesine bağlılığının ortaya çıkardığı engeller:

“1020-Câmî cânân ittihâdı fârig eyler cismden
Cismden âgâh olan cân vâsıl-ı cânân degül

1130-Nahvet kılup nasîp Fuzûlî kimi mana
Yâ Rab mukayyet eyleme mutlak mana meni

(1020-Canan ile bir olmak, canı cisimden ayırır...
Hâlâ cisimden haberdar olan can ise, canan kavuşmuş değil.

1130-Fuzulî gibi bana da gurur, kibir nasip edip,
Rabbim, bağlama hiçbir zaman bana beni!)” [a.g.e., s. 198-199, 218-219]

Beşeri aşk:

“580-Âlem ser-i mûyınun tufeyli
Mahbûbe-i âlem adı Leylî

581-Kays anı görüp helâki oldu
Min şevk ile derd-nâki oldu

582-Ol nâdire hem ki Kaysi gördü
Min zevk bulup özün itürdi

583-Gördi ki bir âfet-i zemâne
Misli dahi gelmemiş cihâna

(580-583-Alem zülfü telinin tutkunuydu ve herkesin sevgilisi idi. Adı Leylâ idi.
Kays onu görerek mahvoldu; bin arzu ile derdine düştü. O emsalsiz (güzel) de Kays'ı
gördüğünde bin zevk bulup kendisini kaybetti. Baktı ki; benzeri dünyaya gelmemiş,
zamanın bir afeti...)” [a.g.e., s. 126-127].

Aileyle, ana babayla olan bağı:

“934- Dedi menem atan ey belâ-keş
Men seng-i nedâmetem sen âteş

935- Dedi nedür ata yohsa ane
Leylî gerek özgedür fesâne

(934- (Babası) dedi ki: ‘Ben babanım, ey dertli! Ben pişmanlık taşıyım; sen ise o taştan
sıçrayan ateşsin!’

935- (mecnun) dedi ki: ‘Ana baba nedir?..(Bana) Leylâ gerek, gerisi hikaye!’” [a.g.e., s.
184-185]¹¹.

Arkadaşlarıyla olan bağı:

“897- Ol şîve-i aşk içinde mâhir
Kıldukda vasiyetini âhir

898- Kıldı gözedüp tarîk-i vahşet
Eshâbdan inkitâ ‘-ı ülfet

(897-898- O aşk yolunun üstadı, vasiyetini bitirdikten sonra, vahşet (yalnızlık) yolunu
tutarak, arkadaşları ile ilgisini kesti.)” [a.g.e., s. 178-179].

Toplumsal hayat ve onun kurallarına uyma gerekliliği:

“665- Ey iki gözüm yaman olur âr
Nâmûsumuzu itürme zinhâr

(665- ‘Ey iki gözüm, utanmak kötüdür; sakın namusumuzu lekeleme!’) [a.g.e., s. 140-
141]¹².

¹¹ ayrıca bkz. bn.: 923-925, 930-933, 2074.

Eşyaya bağlılığıdır:

“2799- A ‘yâna yoh idi i ‘tibârî
Nakkâş idi nakşdan murâdı

(2799- Eşyaya itibar etmiyordu; nakıştan muradı, nakkaş (Allah) idi.)” [a.g.e., s. 500-501].

Engel ve nitelikli bağların birer birer ortadan kalkmasıyla birlikte insan ahlaki anlamda olgunlaşmanın imkanlarını da elde etmeye başlar. Bu olgulaşma sürecine giren insanda, gurur ve kibir sahibi olma ve kendi beninin isteklerine boyun eğme korkusu ortaya çıkar [bn.: 1130]. Bunlar kendini ahlaki yönden yetiştirmeye ve olgunlaştırmaya çalışan insanda bulunmaması gereken özelliklerdir. Tasavvuf insan-ı kâmil olma yolunda insanın önüne çıkabilecek en büyük engelin nefsin kendine dönük olması olduğunu vurgular. Nefs mücadelesi ve nefsi öldürme gibi kavramlarla vurgulanmak istenen de nefsin kendine dönük olması özelliğinin ortadan kaldırılmasıdır. Nefs bu özelliğini yendiği zaman yönünü yine kendine çevirir, ancak buradaki kendine dönüş artık dünyevi ihtiyaçların karşılanması için gerçekleştirilen bir dönüş değil, nefsin kendinde varolan özüne yani Hakk’a olan dönüştür. Nefsin varlığı yine devam etmektedir, nefsin öldürülmesiyle kastedilense dünyaya dönük nefistir. Yönünü özüne döndüren nefis ise Hakk’a yönelmiştir, çünkü nefis insanda Haak’ın gizli olduğu yerdir. Kendini bilmekle insan Hakikati bilmeye de başlamış olur. Hz. Muhammed’in dile getirdiği gibi “Kendini bilen Rabb’ini bilir”. Bu dönüşü yaşamaya başlayan nefsin ihtiyaçları da artık değişmeye başlar. Gerçekte nefsin (ruhun) ihtiyaçları, özü gereği maddi değil manevidir. Nefsin asıl ait olduğu yer de “vahdetir” [bn.: 78-79]. Hakk’ın yüceliğini idrak eden insan için, dünyanın nimetlerine ulaşma isteği, yerini Allah’ın rızasını kazanma dileğine bırakır. Böylece insan artık Allah’ın ihsan ve lütfuna yönelip başka şeylerden vazgeçer [bn.: 103].

Allah rızasını kazanma isteği özünde Allah’a olan aşktan kaynaklanmaktadır. Aşk insanda kendini göstermeye başladığında insan, dünyanın geçiciliğini de idrak etme noktasına ulaşır. [bn.: 2810]. Bu idrak edişle birlikte insan, henüz bu mertebeye

¹² ayrıca bkz. bn. : 640- 676, 1057-1066, 2077-2081.

ulaşmamış insanla arasındaki farkı da fark eder. Bu insana göre hakikati henüz keşfetme yoluna girmemiş insan, kendini bu ilimde yetiştirmemiş ise hangi ilim dalında yetki sahibi olursa olsun hala cahildir [bn.: 2811-2812]. Dünyadaki hiçbir hazinenin, mülkün kalıcı olmadığı ve bunların Hakk yolunda hiçbir bilme imkanı sağlamadığının bilincine varır [bn.: 2813-2814].

Böylece bir bilinç açılımı yaşamaya başlayan insan, insan-ı kâmil olma yoluna girer. Bu yolda insan varlığın gam tuzağı olduğunu fark eder. Çünkü varlık insanda ahlaki yönden arzular oluşturabilecek niteliklerin ortaya çıkmasına neden olur. Nefsin sahip olma isteği varlığı elde etme isteğine yöneleceğinden kendi özüne dönüşünü engeller ve hakikati bilme yolunu kapatır. Bu durum nefis için bir tuzaktır. Varoluşunu varlığa sahip olmak yerine bu varlıktan yüz çevirmeyle tamamlamaya başlayan nefis ise özgürlüğünü de oluşturmaya başlar. Özgürlük varlığa bağlı olmamanın sonucudur. Varlığın olmayışı yokluktur. Yokluk ise özgürlüktür. Yoklukta insan-ı kâmilin sahip olacağı tek şey kendi özüdür yani Hakk'tır.

“510- Ya ‘nî ki vücûd dâm-ı gamdur
Âzâdelerin yeri ademdir

511- Her kim ki esîr olur bu dâma
Sabr etse gerek gam-ı müdâma

(510-511-Sanki şöyle diyordu: ‘Varlık, gam tuzağıdır, hürlerin yeri ise yokluktur. Kim bu tuzağa düşerse, artık sonsuza kadar sıkıntılara katılansa gerektir.’) [a.g.e., s. 114-115].

İslam tasavvufuna göre insan ruhunun yaratıldığı anda bulunduğu yer bu dünya değil Elest Bezmi adı verilen bir meclistir. Ruh bu mecliste diğer ruhlarla bir arada ve Hakk'ı temaşaıyla meşgul bir haldeydi. Ruhun bu vatandan ayrılışı ise dünyaya gelişle gerçekleşmiştir. Bu dünyada varlıkla tanışan ruhun özellikleri de değişmiş ve varlığa dair ilgilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ilgiler ruhun özünü unutmasına sebep olmuş ve asıl vatanın bu dünyaymış gibi algılanması durumunu ortaya çıkarmıştır [bn.: 78-79]. İşte insan-ı kâmilin bu dünyayla mücadelesi de burada başlamaktadır. Tasavvufa göre insanda varolan özlem ve hüznün asıl sebebi ruhun bu vatanından ayrılması ve ait olmadığı bir dünyaya gelmesidir. Bu sebeple ruh dünya gibi bir suretin hakikatini keşfetmeyle özgürlüğüne de kavuşmuş olacaktır.

Böylece insan-ı kâmil derecesine ulaştığı anda insan artık dünya evi değerlerinden yüz çevirir ve bir çok külfetten de kendini kurtarır [b. n.: 2795-2799]. Bu dereceye ulaşan insanın sevgili anlayışı da değişir. İnsan-ı kâmilin sevgilisi bu dünyaya ait bir sevgili değildir, onun sevgilisi Hakk'tır. Bu sevgili vefalıdır, O'nu seven de canını onun yolunda feda etmeye hazırdır [bn.: 1732-1737].

Tasavvuf ehlinin oluşturmaya çalıştığı insan-ı kâmil modeli hayali bir model değildir. Bu insanın özellikleri Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de belirtmiş olduğu ve peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirmiş olduğu özelliklerdir. Tasavvufun bunlara göre şekillendirdiği insan-ı kâmil, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmış insandır [bn.: 1734-1737, 2795, 2796-2799, 2705].

İnsan-ı kâmilin en büyük dileği ise eceldir. Çünkü ecelle birlikte, varlıktan maddeden kurtuluş söz konusu olacak ve Allah'ın varlığına ulaşmaya engel olan tüm perdeler aradan çekilecektir. [bn.: 2970-2975]. Bu insanın derdi şekille suretle alakalı değildir, dış dünyanın bir değeri yoktur; kendine yönelmiş ve gönül gözü açılmış bir haldedir. Dolayısıyla sevgilisi de bu dünyada değil gönüldedir [bn. : 2699, 2705-2711, 2728-2735]. Böylece insan, ruh ya da nefis dünyadan vazgeçer ve hakikate ulaşır.

Tüm bu açıklamalar beraberinde bir soruyu akla getirmektedir. Peki bu dünyanın olgunlaşma yolunda hiç mi faydası yoktur? Hakikati bilme yolunda onun herhangi bir katkısından bahsetmek mümkün değil midir? Fuzuli için bu sorular önemli ve cevaplandırılması gereken bir sorulardır. Dünya nefsin kendi özünü keşfe çıktığı bir mekandır. Algılama imkanını mümkün kılan çevre, bu çevrede idrak edilmesi gereken bir çok unsur ve çözülmesi gereken bir çok problem vardır. Algılayışların başlangıcında insan olgunlaşma sürecinin de başındadır. Kendini var edişin mekanı olan bu dünya, aslında insan için kendini gerçekleştirme yolunda önemli bir rehberdir. Dünyanın varlığı insanın nelere değer verip nelere değer vermeyeceğini ve fark edişleri yaşamasını mümkün kılar [bn.: 139]. İnsan diğer varlıklardan idrak edebilme yetisiyle ayrılan bir varlıktır. Düşünebilme, idrak edebilme eylemlerinin aktif hale dönüşebilmesi ancak objelerin varlığıyla mümkündür. Bu eylemleri gerçekleştiren mekanizma akıldır. Akıl, karşısında duran bir çok unsuru fark eder ve fark edişle beraber bu unsurları birleştirme ve ayırma eylemi içine girer. Bu sınıflandırmalar

insanın anlam dünyasının oluşmasını sağlar. Anlamlar kendi içinde kategorilere dönüştürülür. Dönüştürmeler her bir insanın kendi bakış açısı, idrak edebilme kapasitesiyle orantılıdır. Bu dönüştürmeleri gerçekleştiren akıl dünyanın varlığını da, sentezleme kapasitesine göre yeniden inşa etmiş olur. Dünyanın varlığı, tecrübe etmeyi ve bunlarla öğrenmeler gerçekleştirmeyi mümkün kılar. Öğrenme yeni davranışlar oluşturma ve davranış değişimi sürecidir. Bu sürecin işlemlerini mümkün kılan ise edinilen bilgilerdir. Bilgi aklın bir ürünüdür. İnsanın bu ürünü oluşturabilmesi için obje olarak belirlediği herhangi bir varlıkla ilgilenmesi ve bu varlığa düşünme aktı aracılığı ile bir anlam vermesi gerekir. İnsan objeler arasındaki ilişkileri fark etmeye akletmeye başlar. İslamiyet'e göre bu alemin yaratılması da insanın akletmesi ve hakikatin sırrını keşfetmesi içindir. Allah'ın insanoğluna Kur'an-ı Kerim aracılığıyla sorduğu sorulardan biri de "Hiç akıl etmez misiniz?" sorusudur. Allah insana bahşettiği bu yeteneği kullanmasını emreder. Çünkü evrende Allah'ın varlığına delil olacak bir çok sır gizlidir. Bu sırları okuyabilmek yani görebilmek, anlayabilmek ise akılla yani insanla mümkündür. İnsanın üstün kılınması da bu özelliğinden dolayıdır. İnsan Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de belirttiği "eşref-i mahluk"tur. Bilinmeyi seven Allah bu imkanı insana bağışlamış ve dünyayı yaratmıştır. İnsanın amacı da dünya aracılığıyla hakikate ulaşmaktır. Bundan dolayı dünya hem Allah'ın ihsan ve lütuf mekanı [bn. : 103], hem de imtihan yeridir [bn. : 76-77, 86-87, 2089-2092, 2998, 3031]. Her nefis bu imtihana başlama sürecinde eşit imkanlarla donatılmış bir şekilde yaratılmıştır. Allah dünyada insanın karşısına çıkabilecek birçok engel koymuştur. Ruhların karşısına çıkan bu engellerde kimisi bunlara takılıp kalır kimisi ise bu engelleri aşmak için mücadele içine girer. Rabbin kulundan istediği ise dünyanın aldatıcılığını fark edip hakikate yani Kendisine yönelmesidir. Bu mücadele sürecinde yaşanacak her türlü sıkıntıya sabretmek de mücadelenin bir parçasıdır. Mücadeleyi sürdürmekte sabreden ve saf bir imanla kendi varoluşunu gerçekleştiren insan Allah'ın emrini de yerine getirmiş olur

"86- Bildüm ki budur senün murâdun

Kim ehl-i kemâl olsa ibâdun

87- Munda yete rütbe-i kemâle

Anda yete devlet-i visâle

(86-87- Bildim ki; kullarının kemal sahibi olmalarını, burada (dünyada) olgunlaşıp, orada (ahirette) vuslat saadetine kavuşmalarını istiyorsun.)” [a.e.g., s. 42-43]¹³.

Tasavvufun insana anlatmaya çalıştığı, bu süreçtir ve bu sürecin sonunda insanın ulaştığı nokta insan-ı kâmilidir. Dünya karşısındaki mücadelesinde başarılı olan insan Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış ve seyr-i sülukunu tamamlanmış olan insandır [bn. : 2795-2799].

Sonuç olarak şu söylenebilir; Fuzûlî eserinde Mecnun’un karşısına bir çok engelin çıktığını gösterir ve Mecnun’u akıl almaz bir mücadelenin içinde hikaye etmeye çalışır. Bunlarla anlatmak istediği insanın Allah’a ulaşması yolundaki aşama ve engeller ile bunların nasıl aşıldığını gösteren açıklamalardır [bn. : 2157- 2158].

5. 6. Medeniyetten Kopuş ve Vahşi Dünyaya Bağlanma

Fuzûlî hakikati aşk yolunda anlamaya çalışan alim bir şairdir. Bu nedenle hakikate ulaşmaya çalışırken insanın, sevgiyle- aşkla bağlanışlarını ve bu bağlanışların onun hayatındaki etkilerini dile getirir.

İnsanın bağlayan ve bağlanan bir varlık olduğu daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Fuzûlî’nin eserinin tümünde , insanın bu özelliklere sahip olduğu çok net bir şekilde dile getirilmektedir.

Tasavvufa göre insanın varoluşunun sebebi Aşk’tır. Bu sebeple insan ilgilendiği her şeye aşk-sevgi eğilimi içerisinde yönelir. Ancak bu yönelişler bazen aşk adı altında çok yoğun bir şekilde tezahür ederken, bu yoğunluk azaldıkça ilgilerin yaşam içerisinde aldıkları isimler de değişmektedir.

İnsanın özünü oluşturan sevgiyi gizleyen bir çok unsur söz konusudur. Tasavvufta gizliği sağlayan engellere hakikati örten perdeler olarak bakılır. Bu perdeler insanın Hakk’a olan bağlılığında bazı kopukluklar yaratmış ve insanın sevgisinin yoğunluğunu azaltmıştır. Bu sebeple insan ruhu aslında bedende varolmak ve bu dünyaya düşmüş

¹³ ayrıca bkz. bn. 20-172

olmaktan dolayı acı çekmektedir. Varlık insanın acı çekmesindeki etkendir, onun özgürlüğü ise yokluktur [bn. : 510-511]. Tasavvufta insanoğlu bu dünyaya gelmeden önce ruhlar alemine yaratılmış olduğu kabulünün var olduğunu daha önce belirtmiştik. Burası onun asıl vatanıdır. Elest Bezmi adı verilen bu yerde, ruh, varlıkta değildir ve özgürdür. Özgürlüğünün sebebi onu bağlayacak hiçbir unsurun bulunmayışı ve ona problem teşkil edebilecek hiçbir engelin olmayışıdır. Ruh bu vatandan varlığa gelişte hakikatinden ayrılmanın verdiği bir acıyla varlığa gelmiştir. Yani ruh varlık kazandığı için asıl vatanından kopmuştur. Varlık, ruh için bir hapis ve engel unsurudur. Fuzûlî'nin varlık gam tuzağıdır derken kastettiği bu olsa gerektir. Ancak bu gam tuzağı insana Yaratıcısını idrak etme ve O'na olan bağlılığını fark etme imkanını vermiştir. Çünkü ruh varlıkla idrak etme yeteneğini kazanmıştır. İdrak, çoklukta farklı şeyleri ayırt etmek; yani eşyanın farkına varmak, onu bilmek ve bilinçlenmek demektir. Bu faaliyetin aktif hale gelebilmesi için ruhun varlıkta olması gerekir.

İnsanın dünyada kendi hakikatini keşfedebilmesi idrak etmekle mümkündür. Hakikate ulaşmak için çıkılan bu seyir içerisinde her bir bilme insan ruhuna bir çok şey kazandırmanın yanında bir çok acının da temel kaynağı olmaktadır. Tasavvufun varoluşçu yaklaşımında insan bu dünyada, kendi hakikatini bulmak için yol alırken, bir çok aşamadan geçer. Bu varoluş sürecinde gerçeğe ulaşabilmenin mümkün olması için insanın gerçeklik yolunda ilerlediğini bilmesi ve bu yolu kat ederken istekli olması gerekir. İşte bu insan, hakikatini bulabilecek olan insan-ı kâmilidir. Allah'a ulaşma yolunda hareket eden bu insanın, Allah'a her an için yaklaşması ona mutluluk verirken, bir taraftan O'ndan uzak kalmış olmak büyük bir acı yaşatmaktadır. Bu sebeple insan, Allah'a ulaşma serüveninde bir çok sıkıntıya karşı koymak zorunda kalacaktır.

Aşk'ın insan ruhunda kendini hissettirmeye başlamasıyla birlikte, insanın bilinç düzeyi de farklılaşır. İnsanın tüm varlığında meydana gelen değişim ve olgunlaşmanın en etkili görünüşü kendini akılda gösterir. Akıl, Allah'a ulaşma çabası içine girdiğinde çoklukta idrak edebilme özelliği yerini yavaş yavaş vahdetle idrak etmeye bırakır. Bu nedenle, bu dünyaya bağlı olan insandaki algılayış gündelik idrakin varolduğu bir akıl biçiminde iken; Allah aşkına yönelmiş bir idrak aşk akli (Kalb-i Selim) halini alır. Bu idrak düzeyine ulaşana kadar, insan bir çok acıya ve sıkıntıya maruz kalır. Fuzûlî, eserinde,

bu geçiş süreçlerini anlatırken ruhun yaşadığı ıstırapları da ifade etmektedir. Karşılaşılan olumsuzluklardan biri bu yolda ilerleyen insanın diğeri insanlar tarafından anlaşılabilmesi ve yadırganmasıdır [bn. : 889-890, 1016]. Ancak bu bilinç açılımını yaşayan insanın geri dönüşü mümkün olmayan ve bunu da istemediği bir durum ortaya çıkmaya başlar. Çünkü aşka, yani hakikate yönelmiş insan için, çokluk idraki aşılmıştır ve artık bu idrak mekanizmasının ona kazandıracak bir şey kalmamıştır.

Yukarıda bahsedilen durum, aşkın göstergesi olan bir çok özellikten biridir. Bu aşamaya ulaşan insan için artık varlığın bir değeri kalmamıştır; o, yokluk alemini tercih etme, dünyayı tuzak olarak görme ve yalnız kalma eğilimi içindedir. Yalnızlık toplumsal yaşama ters düşen bir durumdur. Medeniyet, insanların bir araya gelmesinden meydana gelen sosyal bir olgudur. Şehir kavramını da bu sosyal olgu içinde ortaya çıkar. İnsanların çoğu, medeniyetin, yani bir arada yaşama kurallarının etrafında hayatlarını oluştururlar. Yalnızlığı tercih eden insan ise medeniyetten de vazgeçmeyi tercih etmiş olan insandır. Medeni dünyanın zıttı vahşi dünya, şehrin zıttı ise dağ yada çöldür. O halde yalnızlığı seçen insan için, medeniyetin ve şehrin bir değeri, yani ona katacağı bir anlam kalmamıştır. Aşık için vahşi dünya daha değerlidir; çünkü medeniyetin ve şehrin kaygılarından, gerekliliklerinden, kurallarından, ihtiyaçlarından vazgeçmiş durumdadır. Bu bilinç için, bu değerler aşkın varlığını tehlikeye düşüren ve sevgiliye kavuşma yolunu kapatan değerlerdir. İnsanın sevgiliye kavuşabilmesi için, bu engelleri aşması ve bu değerlerden, hatta canından bile vazgeçebilmesi gerekir [bn. : 891, 1016-1020].

İlahi aşk yolundaki en büyük engel, bu dünyadır. Fuzûlî'ye göre, bu dünyadan ilk kopuş yalnızlığı tercih etmeyle başlar. İnsan aşık olduğunda yalnızca sevgilinin hayalini düşünmek ister. Bu düşünceden onu alıkoyan her şeye de düşman olur. Bu sebeple Fuzûlî, Tanrı'yı bulmaya çalışan Mecnun sembolündeki insan ruhunu, eserinde, yalnızlık sahrasında dolaşır bir halde resmetmeye çalışır [bn. : 891, 1018].

İslam dini, sosyal amaçları olan ve cemaatleşmeyi teşvik eden bir inanç sistemidir. Ancak hiçbir topluluk, insanın kendi kendindeki yalnızlığının ilacı değildir. İnsan yalnız doğar ve yalnız ölür; yaşarken de bütün kalabalığa rağmen, kendi kendiliğiyle baş başdır. İslamiyet'in insana emrettiği bütün ibadetlerde de, bu kendi kendine

açması ve derinleştirmesi istenmektedir. Tanrı'nın, kendisine böyle ibadet edilmesini istemesindeki sebep, insanın O'na ulaşabilmesinde, O'nun varlığını hissetmesinde engel olabilecek tüm etkenlerden mümkün olduğunca sıyrılmasıdır. Sıradan bir insandan bile, ibadetin huşuu (dış alemle ilişkiyi kesme, yapayalnız kalmak ve bu yapayalnızlığın Hakk olduğunu bilme hali) içinde gerçekleştirilmesi istenirken; bir aşğın, medeni hayattan kopması ve yalnızlığı tercih etmesi şaşılacak bir durum değildir.

Eserdeki çöl ve vahşi dünya sembolleri, aşğın, hakikat yolundaki yalnızlığını ve sadece sevgili düşüncesiyle meşgul olabilme isteğini ifade temektedir. Fuzûlî bu anlatımla, aşğın varoluş seyri içinde vazgeçtiği bir ilgi unsurundan ve oluşturduğu yeni bir bağdan bahsetmektedir. Bu da kalabalıklardan uzaklaşıp, insanın, yalnızlığında sevgiliye daha yakın ve daha bağlı olması halidir [bn. : 897-898, 919].

5. 7. Bağlanmanın Bağısızlıktan Görünüşü

Tasavvuf insana bir yaşam tarzı sunan geniş bir tefekkür sistemidir. Bu sebeple onu diğer felsefi sistemlerden ayıran önemli bir özellik ortaya çıkar. Diğer sistemlerden onu ayıran özellik, onun uygulamaya dönük olan yönüdür. Felsefi sistemler varlığın hakikatini bulmaya çalışan sistemlerdir; bu özellikten dolayı tasavvuf da felsefi bir sistemdir. Ancak tasavvuf dışındaki sistemler nazari bilgiler vermenin dışında hayatın belirlenmesi ve düzenlenmesine yönelik bilgiler ve buna yönelik sistemler oluşturmak kaygısı içinde değildir. Tasavvuf ise tam da bu noktada ayrıcalığını ve önemini ortaya koyar. Çünkü tasavvuftaki asıl kaygı bir felsefi sistem oluşturmak değil; insanın hakikati keşfetme yolundaki tecrübelerini belirleyip, yönlendirmek ve oluşturulan fikri çerçeveyi anlamlı hale getirmek, yani yaşama uygulamaktır. Dolayısıyla onun amacı insanı olgunlaştırma sürecini sözle anlatmak değil, uygulamada gösterip ruhun hakikatini insan-ı kamilde bulabilmesini sağlamaktır. Tasavvufun yaşam tarzını belirleyen bu özelliği insanı belli kalıplarla hareket etmeye zorlar ve bazı varlıklardan vazgeçmesi gerektiğini vaz eder. Dolayısıyla “hakikati bilme isteği ile tasavvufu öğrenmeye başlayan insan” ve “dünyaya tasavvufun dışında kalarak bakan insan” arasında belirgin farklar ortaya çıkacaktır. İnsan ruhu (Mecnun), tasavvufla tanışmamış ruhlar tarafından, ister istemez yadırganacaktır. Hakikati bu dünya ile sınırlı zanneden

ve zahiri aleme bağlanmış olan insan için aşka düşmek en büyük tehlikedir. Çünkü bu insanın algısına göre aşk dünyada varolan her türlü güzelliğin değerinin yok olmasına sebep olacak bir unsurdur. Aşık olan insan için para, pul, şan, şöhret, eğlence, sohbet, giyim, kuşam, yeme, içme, halk içinde olma, itibar görme, mal-mülk sahibi olma v. s...nin hiçbir önemi yoktur [bn. : 518-523]. Aşık için önemli olan yalnızca sevgilinin varlığı ve sevgilinin teveccühüdür. Hakikate yönelmemiş ve aşka meyletmemiş insanın nefsi için bu değerlerden yüz çevirmek oldukça zor ve gerçekleşmesi istenmeyen durumlardır. Bu nedenle nefsi dünyaya dönük insan, aşka düşmüş insanı, zayıf karakterli diye niteler ve onun anlayış dünyasını ve bir çok davranışını yadırgar. Leylâ ve Mecnun'da, aşkın bağladığı insana bu bağdan kopmasını öğütleyen insanların durumu anlatılır. Onlara göre aşk güzelliğin esiri olmaktır [bn. : 949], insan için aşk ağır bir yüküdür [bn. : 952]. Aslında o geçici bir hevestir ve zararlı bir unsurdur. Fuzûlî sıradan insanın dilinden bu hevesi havaya benzetir; çünkü hava hareketlidir, bir yerde değildir, toprak gibi sabit değildir. Aşık da tıpkı hava gibi yeri yurdu belli olmayan bir yere bağlı kalmaktan hoşnut olmayan ve özgürlüğünü yoklukta bulan kişidir. Fakat bunlar katlanılması zor durumlar olduğu için ruha büyük azap verip onu yakar. Bu sebeple sıradan insanlar aşka düşmekten korkar ve aşka düşmüş insanın da bu yoldan ayrılmasını öğütler [bn. : 954-957].

Burada Fuzûlî bağımsızlığı öğütleyen insanın durumundan hareketle bu insanın aşka gördüğü tehlikeleri dile getirmektedir. Ulaşılmak istenen nokta ise sıradan insan ile aşık insanın hakikat anlayışları arasındaki farkı belirtmektir. Sıradan insan için aşık olmamak bağımsızlıktır, ancak onun da bir bağlılığı ve bu bağın oluşturduğu bir hakikat vardır; o da bu dünyadır. Aşık için ise bu dünyadan kurtulmak asıl bağımsızlıktır ve onun hakikati bu dünya (masiva) değil, tüm alemde bulunduğu Hakk'tır.

Fuzûlî'nin bu anlatımından hareket ederek bağlanmanın anlamını bağımsızlıktan bakarak çözmek mümkün olmaktadır.

5. 8. Bağlanmada Aşkın ve Aklın Mücadelesi

Vahdet-i Vücut nazariyesinin anlatmaya çalıştığı şey "Tasavvufta Bağlanma" bölümünde özetlenmeye çalışılan "Varlığın Birliği" fikridir. Hakikat "Bir"dir,

“Hakk”tır. Hakk alemi halk etmiş ve bu alemi kendisine ayna olarak belirlemiştir. İnsanoğlu ise bu aynanın cilasıdır. İnsan Tanrı’nın yarattığı en yüce varlıktır. Onu bir çok ulvi nitelikle donatmış ve ona idrak yetisini vermiştir. Bununla birlikte Tanrı insandan kendisini bilmesini istemiş ve onun kendisini bilmesini sevmiştir. Vahdet-i Vücut tasavvuf felsefesinin sistematığı olan teoridir. Varlığın metafizik-ontolojik yapısını dile getirmeye çalışarak varlığın hakikatinin ne olduğunu açıklar. Vahdet-i Vücut’un önemli konularından biri insanın, varlığın hakikatini bilebilmesi konusudur. Bir çok metafizik sisteminin cevap aradığı bu soruya Vahdet-i Vücut’un verdiği cevap, insanın hakikati bilebileceği şeklindedir. Daha doğrusu Vahdet-i Vücut metafiziği başlı başına insanın hakikati bilme ve bulma sürecini anlatır. İnsanın bilen bir varlık olduğunun kabulünden hareket eder. Vahdet-i Vücut metafiziğinde hakikati bilmek hakikati sevmekle mümkün olan bir idrak durumudur. Yani Vahdet-i Vücut’ta “sevgi-aşk” Hakk’ta ve Halk’ta mevcut olan en temel sıfattır. Bu nazariyenin tüm açıklamaları estetik açıdan bakıldığında aşk kavramı etrafında şekillenmektedir. İnsan Allah’ın aşkından dolayı yaratılmıştır, asıl aşk Allah’tır. Aşkla yarattığı bu insana kendisinin tüm özelliklerini bahsetmiş ve onun da aşkla kendisini bilmesini istemiştir. Böylelikle insan özü itibariyle hem aşık hem de maşuktur. Bunların ikisinin sentezi onun özünü meydana getirir. Onun özü tam anlamıyla aşktır. O halde insan aşktan yani Hakk’tan veya aşkla yani Hakk’la kendini var eden ve böylece hakikatinin anlamını bulan varlıktır. Aşkla yaratılmış insan ruhunun aşıklığı, daha yaratılışında kendine verilmiş bir özelliktir.

Tasavvufun felsefesi olan Vahdet-i Vücut’un ortaya koyduğu bu sistem içerisinde aşığın, aşkın doğmasından dolayı kendinde baş gösteren bir çok özelliği dile getirilir. Ayrıca tüm bu özelliklerin yanında aşık olmanın belli kuralları da mevcuttur. Aslında aşk için kural ya da kaideden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü aşkın bir sınırı, başı sonu diye gösterilebilecek bir nazariyesi yoktur. Fakat tasavvufun, hakikate ulaşma yoluna girmiş bir dervişin, Hakk’ı bulma yolunda ona yol gösterecek bir takım kuralları vardır. İşte bu kurallar daha doğrusu yolu yürümekte yardımcı olan geleneksel uygulamalar aynı zamanda aşığın da özelliklerini belirler. İnsan bu yola istekli girdiği için bu özelliklere talip olur ve bunları bu isteğin doğasına uygun olduğu için benimser. “...pek çok vahdet-i vücudcu sufi ilahi aşk’ı alemde vuku bulan her şeyin baş ilkesi olarak görmüştür. Hallac bu tarzda konuşanların öncülerinden biri idi. Ebu Sa’id b.

Ebi'l-Hayr'a göre Allah azap verici (el Mu'azzib) olmaktan çok Aşık ve Rahim (el-Vedud) Bir'dir"[Afifi, 1999: 164].

Yani bahsedilen aşık, ilahi aşka ulaşma arzusunda olan aşıktır. Afifi Arabi'nin aşk konusundaki görüşlerini şu şekilde anlatır:

İbnü'l-Arabî, tabii aşk, ruhani aşk ve ilahi aşk dediği üç çeşit aşk tanımaktadır... İlahi aşktan Bir'in asli aşkı kastetmektedir. Bu, aşkın bütün diğer çeşitlerinin kaynağı olan ezeli bir aşktır. Her hangi bir tezahüre bürünmeden önce Bir, yüce "ferdiyet" ve basitliği içinde Kendisini nefsi için ve nefsinde sevdi ve bilinmek ve tezahür etmekten hoşlandı. İşte yaratmanın sebebi bu idi. Bir kendisini sevmekle, Zat'ında gizli olan şeylerin bütün a'yânını da sevdi. Bu şeyler, böylece, çeşitli şekillerde ortaya koydukları aşkla yüklenirler. 'A'yânın sevgisi', diyor İbnü'l-Arabî, "onlar henüz körlük (el-'ama) halinde iken ilk olarak Allah'ın yaratıcı sözü olan (ol)'u işittiklerinde başlamıştır" [a. g. e., s.165].

İnsanın ruh halindeyken işittiği ilk söz Tanrı'nın sözüdür. Bu ses insan ruhunun Tanrı'ya daha varlığa gelmeden önce bağlanmasına sebep olmuştur. Onun için aşk insanın öğrendiği bir şey değil; kendi doğasında varolan bir idrak düzeyidir. Hangi aşk çeşidi olursa olsun hepsinin özünde insanın ruhlar aleminde duyduğu o sese olan aşk mevcuttur. Her bir aşkın sebebi de işte bu aşktır.

"İbnü'l-Arabî'ye göre, ruhani aşk tasavvufi aşk demektir. Bunun son hedefi ise, aşkla maşukun asli birliğinin idrakidir. O, sufiyi Allah'a yaklaştıran ve Allah'la birliğini hissettiren beşeri aşk değil, kendini yeniden bulunca, bir "suret" olarak "Bütün"ün külli aşkıyla yakınlığını gerçekleştiren ilahi aşktır. O, bir bütün (bir Zat) olarak ve bir cüz (Zat'ın özel bir tavrı) olarak Bütün'ün aşkıdır. Sufilerin cezbe (heyaman) dedikleri şey de budur. İbnü'l-Arab'nin vahdet-i vücudculuğu burada, aşkın son gayesinin, onun hakikatini bilmek ve aşkın hakikatinin ise Allah'ın zatıyla olduğunu ifade ederken açıkça ortaya çıkmaktadır. Aşk Zat'a ilave edilen soyut bir nitelik değildir. Aşkla aşık olunan nesne arasındaki bir münasebet de değildir. Bu, belirli bir aşk objesi tanımayan ariflerin gerçek aşkıdır. Ancak müşrikler suretleri severler. Nasıl Allah'tan başkasına ibadet edilmezse aynı şekilde Allah'tan başkası da sevilmez. x, y veya z'yi seviyoruz dediğimizde gerçekten söylemek istediğimiz şudur: Biz Allah'ı x, y veya z suretinde seviyoruz ve x, y veya z'nin kendilerini seviyoruz demek, onlara ibadet ediyoruz demek gibi, cehalettir...

Aşkın üçüncü çeşidi ise tabii aşktır. Bu aşkın hedefi sevilen nesne ne olursa olsun kendini tatmindir. Manevi aşkta, nefis ve bütün arzuları maşuk uğruna feda edilir. Tabii aşkta ise, feda edilen aşık olunan nesnedir. İbnü'l-Arabî bütün tabii, fizyolojik ve hatta mekanik dediği cazibeleri ihtiva eden asli aşk (el-hubb el-unsuri) dediği şeyi tabii aşka ithal eder. Bunu bile ilahi aşkın en aşağı ve kaba şeklindeki bir tezahürü sayar” [a.g.e., s.165-166].

Fuzûlî'nin Vahdet-i Vücut nazariyesini benimsediği ve bu nazariye çerçevesinde Leylâ ve Mecnun eserini yazdığı bilinmektedir. Dolayısıyla Fuzûlî'ye göre de aşk tüm varlığın yaratılış sebebidir ve insan ezelden ebede aşık bir varlıktır [Fuzûlî, 2002, bn. : 1001, 1738-1739, 2118-2119]. Aşkı açığa çıkmış insanın özellikleri de, onun kendinde varolan aşkı fark edişinden önceki haliyle çelişik bir hal alır.

Aşkın en belirgin göstergesi insanın önceden yapabildiği bir çok işe gönülsüz olması ve iradesinin yetmemesidir [bn. : 872, 889, 892, 983-984]. İnsan aşka düşmeden önce rahat ve huzur içindedir, aşkla birlikte sıkıntı da varolamaya başlar [bn. : 866-868]. Aşktan önce insan bu dünyanın düzeninden haberdardır, çünkü aşk idrakinden önce insanda hakim olan idrak mekanizması kesret aklıdır. Bu akıl kesret dünyasının düzenini idrak edebilecek durumdadır. Kesret aklının işleyişi kesret dünyasına göre hareket eder. Bu akıl bir çok varlığın birbiriyle alakasını kurma, bunları düzene koyma v.s...gibi kaygılara sahip bir aklıdır. Ancak aşkın hakim olduğu bir idrak mekanizmasında çokluğa gerek yoktur. Çünkü aşkla birlikte insan kesret aleminin ötesine geçer ve bu alemin onun için bir değeri kalmaz. Aşık insan, Birlik idrakine ulaşır ve kesreti artık vahdetten görmeye başlar. Bu haldeki insanın durumu ise, henüz beşeri akılla hareket eden insanlar tarafından yadırganır [b. n. : 849-850]

Akıl çeşitlerini aşk ve akıl diye iki ana başlık altında toplamanın uygun olacağını düşünerek hareket ettiğimizden bu bölümün başlığını da aşkın ve aklın mücadelesi olarak belirledik. Bu tabii ki bizim tespit ettiğimiz bir belirlenim değildir Bu belirlemenin asıl kaynağı Fuzûlî'dir. Biz de onu takip ettiğimiz için böyle bir başlık oluşturduk. Akıl denilince düşünülen yalnızca kesret aklıdır, aşkın bir idrak şekli bir akıl çeşidi olduğunu genellikle düşünmeyiz ve bilmeyiz. Tasavvufa göre aşk akli ya da Kalb-i Selim hakikati idrak etmede kesret aklını çoktan geçmiş bir aklıdır. Fuzûlî'nin burada aşk ve akıl kıyaslamasıyla anlatmaya çalıştığı nefsi emarenin aklıyla (henüz

olgunlaşma yoluna girmemiş nefsin akli) yani kesret akıyla, Kalb-i Selimin yani aşkın karşılaştırılmasıdır. Genel anlatım olarak da aşkın ve aklın mücadelesi şeklinde ifade edilebilir. Fuzuli bu mücadeleyi eserin hemen her beytine fikren yaymıştır. Ancak bazı beyitler bu fikri hem ruhen taşımakta hem de söz ile ifade etmektedir. Aşkın galip geldiği bir ruh artık iflah olmaz bir ruhtur. Aşk ruhun özü olduğu için ruhun onda kendisini bulması ona aslını gösterir ve onu özgür kılar. Dolayısıyla aşık hiçbir mekana sığmaz ve bulunduğu hiçbir mekan ona huzur vermez [bn. : 863-864, 873-874]. Aşık aynı zamanda büyük ıstıraplar ve sıkıntılar içindedir. Bu ıstırapların ve sıkıntılarının sebebi ise sevgiliye duyulan özlem ve ona kavuşamama acısıdır. Bu sebeple aşk bir hastalık, aşık ise hasta bir insan olarak nitelendirilir ve artık onda akıldan bahsetmek mümkün değildir [bn. : 1016-1017, 1387-1388, 1666-1668]. Aşığın aşktan sonraki tüm hayatı sevdadır. Onun dünyayla olan alakası kesildiği için onda galip gelen aşktır. Akıl ise yenik düşmüştür [bn. : 1020, 1403-1404, 2118-2119]. Fakat aşık tüm kedere ve acıya rağmen aşktan usanmak yerine aksine aşka gittikçe bağlanır ve onu daha çok ister. Fuzûlî'nin şu dizeleri bunu daha açıkça anlatmamıza yardımcı olacaktır:

“1117- Endîşe-i akıldan cüdâ kıl
Aşk ile hemîşe âşinâ kıl

(1117-‘Beni akıl endişesinden uzaklaştırarak daima aşk ile tanışık et!’) [a.g.e., s. 216-217]¹⁴.

Bu istek, insan ruhunun asıl vatanına, özüne özlemi, özüne kavuşma arzusundan kaynaklanır. Bu özlem ve arzunun bilinçsiz hali insanın dünyadaki herhangi bir olay karşısında duyduğu acının, özlemin, hüznün temelindedir. Öze, Hakk’a duyulan özlem bilinçli bir hal aldığı anda ise, bu acı ve sıkıntılar daha da belirginleşir. Bunların sebebi insanın sevgiliye gidecek yolda büyük engellerle karşı karşıya olmasıdır. Bunlardan kurtulmak onun en büyük dileğidir. Bu sebeple o dünyadan ele etek çeker. Bu durumsa diğer insanlarca anlaşılması güç bir durumdur [bn. : 1387]. O, Hakk yolunda her şeyden vazgeçmeye hazırdır, insanın en zor vazgeçeceği canı bile Hak için seve seve feda etmeye hazır olduğu alade bir şeydir [bn. : 1017-1020, 1545, 2047-2048].

¹⁴ ayrıca bkz. bn. 1101-1130

Fuzûlî gerçek sevgiliye ulaşmanın çok kolay olmadığını, Mecnun dilinden gam ve keder dolu beyitlerle dile getirmektedir. Aşk akla galip gelen ve aşğın samimiyetini sınava çeken bir hoca gibidir. Ruh, aşkında gerçekten samimi ise, her türlü acı ve ıstıraba katlanır. Hatta bunların artmasını diler. Dolayısıyla aşk akıyla her an için mücadele içindedir. Bu mücadeleyi kazandığında aşkını da ispatlamış olur. Burada akıl mücadelesiyle kastedilen kavramın içinde hem toplumun değer yargıları, hem dünyanın maddi işleyişi, aile ve diğer insanlar ve insanın kendi nefsiyle olan mücadelesi vardır. Fuzûlî bunları aşan ve kendini maşukta var eden ruhun hakiki aşk olduğu ve ancak böylece özüne kavuşabileceğini anlatır. Bu anlatımla birlikte insan ruhunun dramı farklı bir açıdan ifade edilmektedir.

5. 9. Asıl Vatan (Elest Bezmi)

Önceki bölümlerde konunun açıklanması için bahsedilmesi gereken bir unsur olarak dile getirilen “asıl vatan” kavramı tasavvuf felsefesinde önemli bir kavram olduğu için, ayrı bir başlık altında açıklanmak zorundadır. Ruhun vatanı, asıl vatan, Elest Bezmi, Bezm-i Elest, insanın özünün yurdu v.s... gibi bir çok isimle dile getirilen bu kavram İslam tasavvufunun temel unsurlarından biridir. Tasavvuf felsefesi, İslamiyet’in özünü anlayıp insanın kendisini

İslam ahlakı çerçevesinde şekillendirmesi ve insan-ı kâmile evrensel bir insan anlayışı ortaya koyma çabasıdır. Bu sebeple bu kavramın üzerinde önemle durmaktadır.

Tasavvufa göre insan ruhu varlığa gelmeden önce, asıl vatanı olan başka bir dünyada bulunmuştur. Tasavvuf edebiyatının çokça kullandığı kavramlardan biri olan bu dünyaya, asıl vatan ya da Elest Bezmi adı verilir. Vahdet-i Vücut anlayışında ruhlar bu alemde iken Rab’lerine bir söz vermişlerdir. Kur’an-ı Kerim’de bu olay şu şekilde anlatılmaktadır: “Rabbin, Ademoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak ‘Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?’(demişti). Onlar da: ‘Evet; buna şahidiz’ demişlerdi. Bu, kıyamet günü, ‘bizim bundan haberimiz yoktu’ dememeniz içindi” [Koçyiğit, Ara’f, 172]. Burada sorulan soru ruha yöneltilmiş bir sorudur. Ruh henüz yoklukta iken Rabbiyle bir sözleşme yapmış ve bu dünyaya

gönderilmiştir. Tanrı'nın insandan istediği ise bu dünyaya geldiğinde verdiği bu sözü hatırlaması ve O'nu bilmesi idi.

Tanrı insanoğluna ezililik ve ebedilik sıfatlarını vermiştir. Vahdet-i Vücut'a göre de insanın özü Tanrı'ya ait olduğu için tüm alem gibi ezeli ve ebedi bir varlıktır. Onun bulunduğu bu dünya ise ezililiği ve ebediliği düşünülduğünde bunların gerçekleşebileceği bir dünya değildir. Bu nedenle insanın görevi masivanın (dünyanın) geçici olduğunu idrak edip kendi hakikatini bulmaktır [Fuzûlî, 2002; bn. :518, 522-523, 2762-2763, 2796-2798]. İnsan nefsi bunu ancak bilinçli bir idrak düzeyine ulaştığı zaman fark eder. Ancak nefis çoğunlukla bu idrak düzeyine ulaşamaz. Bunun sebebi ise dünyanın insan nefsinin hükmü altına alabilecek niteliklerde olmasıdır:

“156-Ey rûh ki câm-ı cehl edüp nûş

Hubb-i vatan eyledün ferâmûş

(156- Ey ruhl! Belli ki, cahillik kadehini içip, vatan sevgisini unutmuşsun...)"

[a.g.e., s. 54-55].

Dünya Tanrı'nın yarattığı bir güzellik olduğu için nefsin ona bağlanması kaçınılmaz bir durumdur. Fakat nefis hakiki güzelliğin dünya olduğunu düşündüğü sürece özüne ulaşma imkanını da ortadan kaldırmış olur [bn. : 29, 78-79].

Tasavvuf felsefesinin insanın ahlaki niteliklerini ön plana çıkarması, onun, ahlak çerçevesinde hareket edecek insanın bağlanması gereken değerleri de göstermesine neden olmuştur. Bu ahlaki nitelikler Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in insanlara bildirdiği niteliklerdir. İslam'ın ve tasavvufun insandan, belirtilen ahlaki nitelikleri kazanmasını istemesinin sebebi insanın özde Tanrı'nın sevdiği ve kendinde olan nitelikler üzere yaratılmış olmasından kaynaklanır[bn.: 2734, 2796]. Bu anlamda Vahdet-i Vücut nazariyesi insanın ahlaklanmasının ancak Tanrı'nın ahlakını bilmekle mümkün olacağını vurgular.

Vahdet-i Vücut mutlak varlığın “Bir” olduğunu, zahirde ve batında varolan tüm varlıkların “Bir”in farklı vecheleri olduğunu savunur. Fuzuli “Mutlak Bir” anlayışını benimseyerek insanın ezeli ve ebedi yerinin de “Birlik” olduğunu belirtir. İnsanın “Birlik”e ait olma duygusunun karşısına hangi engel çıkarsa çıksın, hakikatte bu

duyguyu hiçbir engel yok edemez. Çünkü ruhun yaratılışta belirlenmiş olan bu bağlı olma hali aynı zamanda kaderidir [bn. : 992]. İnsan Tanrı'nın yani "Mutlak Vücut"un zahirdeki görünüşüdür. Özde bunları ayrı düşünmek ise Vahdet-i Vücut felsefesine ters düşer [bn. : 1738-1739].

Tasavvufta Vahdet-i Vücut felsefesinin "Vücut-i Mutlak" yani tüm varlığın bir olduğu düşüncesini somutlaştıran bir çok metafordan bahsedilmektedir. Bunlardan biri dalga ve deniz metaforudur. "Nasıl nesnelere dünyanın 'varlık'ını Mutlak'ın 'varlığından', ya da daha doğru bir ifadeyle Mutlak olan 'vücut'dan ayrı düşünmek mümkün değilse, Mutlak'ın da Mutlak olması itibariyle nesnelere ayrı düşünülebilmesi mümkün değildir" [İzutsu, 1971: 35]. Bu sebeple alemdeki her varlık Mutlak'ın yani denizin bir damlasıdır. Her damlanın varlığının sebebi yansıttığı esas olan denizdir [Fuzûlî, 2002; bn. : 127-132, 2473-2474]. Damlada da denizde de özde farklı şeyler yoktur. Yani insan Tanrı'nın özündedir. Fark yalnızca insanın Tanrı'ya dönüş isteğini fark etmesini sağlayacak olan bu dünyada ortaya çıkar. Dünya vasıtasıyla bu bilinç açığa çıktığında dünyanın hakikati de anlaşılabilir olur [bn. : 121-124, 2734, 2924]. İnsan-ı kâmil hakikati idrak ettiğinde onun düşünce ve algılayış dünyası da değişir ve varlık artık bu bakış açısına göre yeniden inşa edilmeye başlanır. Ona göre artık bu dünya küllün bir parçasıdır ve evrendeki tüm varlık Mutlak'ın farklı vecheleridir. Ruh kesretten vahdete geçip kesreti vahdetle algılamaya başladığında asıl vatanını keşfedip farklı bir mertebeye ulaşmış olur [bn. : 2734, 2762-2763, 2796-2798, 2811, 2896].

Fuzûlî böylece insan-ı kâmilin idrak dünyasındaki elemanlarla ilgili başka bir kavram hakkında, hakiki yaşam yeri hakkında da bilgi vermektedir.

5. 10. İman, Yapı Özellikleri ve Yaratılış Gayesi

Fuzûlî'nin yaşam felsefesinde iman en önemli yere sahip olan öğedir. İslam dininden derinden etkilenmiş olması ve onu yaşamına tasavvuf üzerinden taşıması dolayısıyla iman onun dünyaya bakışında ve eserlerinde nazar-ı dikkate aldığı en önemli unsurdur. Tasavvufta insanın en büyük gayesi güzeller güzeli olan Allah'a kavuşmaktır. O nedenle insan bu gaye için her türlü görevi eksiksiz yerine getirmelidir. İnsan Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi ve en şerefli varlıktır. Allah insanda tecelli etmiştir. İnsan da

ona kavuşma seyri içinde Allah'ın ahlakıyla ahlaklanarak bu varoluşunu tamamlayabilir. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ise imanı gerektirir. İman kelime manası olarak inanma, inanç anlamına gelir [Devellioğlu, 2001: 433].

Daha geniş olarak açıklanacak olursa iman;

“inanma, inanç. İslam dinini kabul ve tasdik etme. Peygamberin dinine kesin olarak bağlanma. İmanın altı şartı vardır. “Amentü (iman ettim)” sözüyle ifade edilir. İmanın şartları, Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve hayır ile şerrin Allah'tan geldiğine inanmaktır. İman kelimesi ile yapılmış birçok deyim vardır (iman etmek, imansız gitmek, imandan ayrılmak v.s.). Tasavvufta iman şeriatın gereklerini yerine getirdikten başka Hakk'a yönelmek ve O'ndan gayriye yüz çevirmek olarak tanımlanır. İmanın zıddı küfürdür. İman “aydınlık”, “küfür”, “karanlık” anlamlarına da gelir. Gönül aydınlığı ve karanlığından kinayedir” [Pala,2003: 245].

Bağlanmanın birçok çeşidi olduğunu önceki bölümlerde ele almıştık. Bu bağlanma türlerinden biri de Allah'a bağlanmak idi. İnsanın Allah'a bağlanmasına iman etmek denir. İmanla bağlanma, insanın Allah'a sonsuz bir güven duyması ve kâinattaki her işini O'ndan dilemesidir (bkz. Fatiha Sûresi, 4. Ayet). Ancak iman kuru bir şekilde, insanın hiçbir eylem gerçekleştirmeden oluşturduğu bir bağ kurma şekli değildir. İman eden insan birçok maddi manevi eylemi gerçekleştirmek zorundadır. Tam anlamıyla ibadet edebilmek için iman şarttır. Bu hem şeratte hem tasavvufta geçerlidir. Ancak tasavvuf insanı çok daha farklı eylemlerle bağlar ve bundan dolayı tasavvufta imanın etkisi çok daha farklıdır. Tasavvufta şeraite göre olmazsa olmaz olarak kabul edilen bir takım davranış biçimleri ve manevi duygular söz konusudur. Bunlara genel olarak zühd adı verilir. Zühd, tasavvufta dünyadan vazgeçme, maddi şeyleri terk etme ve mana dünyasına geçiş yolunun başlangıcıdır. Bu tavır alışın bir takım unsurları vardır, bunlar; halvet, uzlet, riyazet-mücahede, sabr, tevekkül, haşyetullah, vera, hüzn, aşk-mahabbet, zahid-arif [Kara, 1999: 104-113]. Dünyaya karşı tavır alışla birlikte başlayan vuslat yolculuğu zühdle sınırlı değildir. Bu yöntemle başlayan sufiyane yürüyüşün ilerleyen aşamalarında insanın Allah'la bağlarını farklı boyutlara ulaştıran ve daha önceki bağları koparan farklı dereceler vardır. Tüm bu ruhani tavırların hepsi ancak tam bir inanmayla, imanla gerçekleşecek tavırlardır. İman eden sofi insan Allah'a tam bir bağlılık içinde, O'ndan hiçbir zaman ümidini kesmeyen, her an O'nunla beraber olan insandır [Fuzûlî, 2002; bn. : 103-113].

“...Hz. Peygamber, bizzat iman sözcüğünün ne anlama geldiğini anlatmıştır. ‘İman’ demiş o, ‘kalp ile tasdik, dil ile ikrar, el ve ayaklarla eylemde bulunmaktır.’... ‘El ve ayaklarla eylemde bulunmak’ ya da imanı uygulamaya koymak fıkhn alanıdır. İnsanların Şeriat’ta vazedilen emirlere uymak suretiyle, ‘Allah’ın iradesine’ teslim olacakları yer burasıdır.

‘Dil ile ikrar’, imanı, ifadeye kavuşturulmuş bilinçle ya da akli konuşma ile dışa vurma alanıdır. İnsanlar diğer canlılardan, kalbin derinliklerinde gizli olan konuşma yetisiyle kesin bir biçimde ayrılır...‘kalp ile tasdik’, iman konularının hakikat ve gerçekliğini bilinçlilik ve farkında oluşun en derin bölgelerinde kabul edip tanımaktır. ‘Kalp’, Kur’an’ın dilinde hayat, bilinç, akıl ve niyetin merkezidir. Kalp tıpkı beden eyleme geçmeden önce canlı olduğu gibi, zihin ifadeyi düşünceye kavuşturmadan önce uyanık ve bilinçlidir...

Kısacası, İslami gelenek üç temel dindarlık alanı kabul eder: beden, dil ve kalbin derinlikleri. Bunlar doğru yapma, doğru düşünme ve doğru görme alanlarıdır. Sonuncusu bizim dünyada bulunuş tarzımızdan ayrılması imkansız olan eşyanın hakikatine ilişkin bir iç vukuf (awereness) işidir. Bu üç alana iş ve eylemlerin mükemmelleştirilmesi, anlayışın mükemmelleştirilmesi ve ben’in mükemmelleştirilmesi de denebilir. Bu üç hususun tüçü de, Allah Adem’i Kendi suretinde yarattığında insanlara bahşedilmiş olan yatkınlıklara uygun bir hayat yaşamak için gerçekleştirilmesi gereken idealler olarak tasavvur edilir...İnsan eşyayı, ne iseler öylece, baş gözü ve kafayla değil, olsa olsa kalp gözüyle görür...doğru görüş kalpten parl parl yayılır ve bedenin her hücreğine nüfuz ederek, düşünce ve davranışı belirler” [Chittick, 2003: 43-45]

Tasavvufa göre kâinatta var olan her şey Allah`ındır. Tabiatıyla insan ve insanın ruhu da Allah`ındır veya Allah`ın kendisindedir. Bu nedenle insan Allah için çok özel ve değerli bir varlıktır. Allah tüm yarattıklarını insanın hizmetine sunmak için yaratmıştır. Ona bu bağışlar için ve kendisini bilmesi için idrak mekanizmalarından en etkili olan imanı bağışlamıştır. Bu idrak, maddi dünyayı geçip manevi dünyanın bilgisine ve hakikate ulaşma kabiliyetine sahip bir idraktır. Bu nedenle iman, insan için bir lûtuftur; böylece insan diğer varlıklardan üstün bir mertebeye ulaşmıştır. İman ile insan kendi yaratıcısına, onu en çok seven varlığa Allah’a yakınlaşır. Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde insanın Allah için, yaratılmışlar arasında en değerli varlık olduğu belirtilir. Allah bu kadar değer verdiği bir varlığın O`nu bilmesini istemiştir. O insanı sevmiştir, insanın O`nu sevmesi için. İman bu sebeplerden dolayı yaratılmıştır. İmanla birlikte kulun gönlü genişler, gönlü genişleyen insan maddi dünyanın nimetlerinden

çoktan geçmiştir. Gönlü genişlemiş insanın ruhunda manevi dünyaya yer açılır, bundan dolayı Allah`la meşguliyeti artan bir seyirle yoğunlaşır.

İmanla birlikte kainatın hakikatini idrak eden insan Tanrı'nın varlığına dair bir çok delilin bilincine varır [bn.: 20-172]. Çünkü bilinçlilik hali insanın varlığı farklı boyutlarıyla algılamasına yardımcı olur. Varlığın gerisinde ve ötesindeki ilk ilke ancak bilinçlilik ve imanla keşfedilir. İslam dini hakikatin Allah olduğunu bildirir. Kur'an-ı Kerimle birlikte Tanrı'nın hakikatini bildiren delillerin varlığından da haber verir. Bu delillerin varlığı ise ancak imanla keşfedilecek niteliklerdedir. İmanla bakış açısı değişen aklın varlıkla ilişkisi de değişir. Tasavvufa göre bu algılama imkanını sağlayan mekanizma kalp gözü adı verilen mekanizmadır. Sufi kalp gözü açılmış insandır, yani hakikati imanla birlikte kavrayan insandır. Kalp gözü açılmış insan Hakk'ın varlığından emin olduğunu ifade eder [bn. : 117-136]. Bununla birlikte bu insanın amacı yalnızca Hakk'a hizmet etmek olmaya başlar.

Fuzûlî için hakikatin yolunu görmek isteyen insan, Tanrı'nın yoluna girmeli O'nun emirlerine uymalı ve Hz. Muhammed'in şeriatine bağlanmalıdır [bn. : 158-277]. İman, hakikatin ancak bu yolla keşfedileceğinin idrak edilmesidir. Bu fark edişle insan Tanrı'nın yüceliği ve ulaşılmazlığına ve O'nun karşısındaki yetersizliğine de iman eder [bn. : 133-144].

Gerçekten iman etmiş insanın en büyük korkusu imanında meydana gelebilecek zayıflıktır. Bunun sebebi insanın hakikati aslından farklı algılaması olabilir. İnsan-ı kâmilin karşılaşılabileceği en büyük tehlike de budur yani gaflete düşmek ve hakikatin aslını idrak edememektir [bn. : 67-89]. İman Allah'ın sevdiği kuluna bağışladığı; onu var eden, onu hakikate, vuslat sevincine ulaştıran bir lûtuftur, bundan mahrum kalmak ise müminin en büyük kaybıdır. [bn. : 89-92, 103-104]. İnsan-ı kâmile göre beklenti yalnızca Allah`tandır. İstenilen sadece Allah`tır. Muhtaç olunan sadece O`dur, gerçek olan, mutlu eden, ümit veren hep Allah`tır. İnsan-ı kâmil Allah`a şüphesiz ve sonsuz bir **imanla bağlılığını ifade eden insandır** [bn. : 32]

İmanın insanı Tanrı`ya yakınlaştırdığına derinden inanan tasavvuf anlayışı imanla insanın kul idrakine ulaştığını savunur. İnsan eksik bir varlıktır, kuldur. Kul olduğunu gerçek bir imanla fark eden insan nefsinin egemenliğinden kurtulur ve manevi bir

zenginliğe ulamış olur. Tanrı bu eksikliğini ona yük etmemek için onu her zaman yardımıyla ayakta tutmaktadır. Tek yardımcı O'dur. Bu bağıştan ne kadar pay alırsa insan o kadar mutlu olur. Kul istemelidir, dua imanın güçlü olduğunu gösteren en önemli unsurdur. İnsan ne kadar isterse o kadar kuldur. İnsan kul olduğu sürece o kadar mutlu ve sevgiliye kavuşma ihtimaline o kadar yakındır [bn. : 55, 65, 67, 75, 85-94]. Bundan dolayı böbürlenmemek, kendisini yermek ve eksiklerini görerek yetersizliğini kabul edip bunları gidermeye çalışmak çabası içine girer. Bu düşünce, en yüce sevgili Allah karşısında, insanın ona bağlılığını gösterir.

İnsan-ı kâmilin Allah korkusu, O'na hatalı görünmekten ileri gelir. Çünkü onun dileği Allah'ın sevgisini kazanmaktır, buna ulaşamamanın korkusundan dolayı Allah'tan korkar; yoksa onun korkusu günah işlemek, cezalandırılmak, cehennemde yanmak yada cennete ulaşamamak değildir. O yalnızca Allah'ı istemektedir. "Bana seni gerek seni" diyen derviş Yûnus gibi insan-ı kâmil Allah'tan başka kimseyi dilemez ve istemez.

Fuzûlî'ye göre iman Hakk'tandır. Hakk'ın insandaki yeri ise gönüldür, dolayısıyla imanın yeri de gönüldür. Olgunlaşmış bir akıl biçimi olan gönül, insanda her türlü sureti ortadan kaldırır ve insanı, kendini Hakk'ta bilmeye istekli kılar. İman, insanı Allah'a bağlayan ve eksikliğini tamamlayıp onu en yüksek mertebeye ulaştıran bilinçlilik halidir. Bu nedenle eserin başından sonuna kadar ruhun imanla hakikatini bulabileceği ve kendini tamamlayabileceği savunulmaktadır.

5. 11. Abid – Mabud İlişkisi

Tasavvuf edebiyatında aşk konusu işlenirken aşık ve aşık olunan kişiye farklı isimler verilerek bu rollere bürünen insanların özellikleri sembolik anlatımlarla dolaylı yollardan dile getirilmeye çalışılır. Bu isimlendirme çeşitlerinden biri de abid ve mabuddur. Aşık olan abid, aşık olunan ise mabuddur.

Abid kavramının kelime karşılığı;

"İbadet eden. Daha Hz. Muhammed hayattayken 'Allah'a kulluk eden' anlamıyla kullanılmaya başlayan kelime, daha sonra zahid ve kaba sofu anlamlarıyla edebiyatta yer aldı. Zaman zaman kelimenin yalnızca 'mü'min' anlamında kullanıldığı da olmuştur.

Divan edebiyatındaki aşık, kendisine nasihatler verdiği ve yaptıklarını tasvip etmediği için sofu abidi sevmez. Hatta zaman zaman onun aleyhinde dahi bulunur. Buna rağmen saf abidlik beğenilen bir haslettir.

Sevgilinin kaşı mescid ve mihrab olduğu zaman aşığın gönlü de burada ibadet eden abidi canlandırır” [Pala, 2003: 14].

Mabud kavramının kelime karşılığı ise;

“Kendisine ibadet olunan, tapınılan. Allah.

ma’bûd-i hakîki: Cenâbîhak.

ma’bûd-i la-yezal: ölmez, abedi mabut.

ma’bûdün bil-hakk (yanılmadan tapılacak zat): Allah” [Devellioğlu, 2001: 558].

Kelime karşılıklarından bu iki kavramın tasavvuf edebiyatında neden kullanıldığı açıkça anlaşılmaktadır. İlahi aşk merkezli bir felsefe ve edebiyat yaklaşımına sahip olan tasavvufun, aşık ve aşık olunan varlıkları isimlendirirken ifade etmeye çalıştığı anlamlar oldukça yerinde gözükmemektedir. Aşık, gönül bağladığı varlığa tam anlamıyla bağlanmış ve onun isteklerini yerine getirmeyi sorumluluk olarak gören kişidir. Aşık olunan ise bu bağdan dolayı konumunu bilen ve aşığa değer veren varlıktır. Şimdiye kadar yapılan açıklamaların ulaştığı noktadan bakıldığında görülen şudur: Özetle aşık olan, yani abid, insandır; aşık olunan, yani mabud da Allah’tır. Bu iki varlığın birbirine bağlılığı ise farklı şekillerde olmakla birlikte ezeli ve ebedidir. Allah bu bilgiyi insanlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuyla Kur’an-ı Kerim’de bildirmektedir. Dolayısıyla tasavvufta bu fikir, temelsiz ve hayali bir şekilde ortaya atılmış değil; tam aksine Kur’an’a ve Hz. Muhammed’in hadislerine dayanılarak oluşturulmuş kendisine has epistemolojik bir çerçevenin ürünüdür.

Bizim incelememiz olan Leylâ ve Mecnun’da da abid-mabud kavramlarının anlamını vermeye çalışan Fuzûlî’nin, insan-ı kamil modelinin farklı bir vecheden tanımlamasını yaptığını görmekteyiz. Fuzûlî, daha önce de belirtildiği gibi Leylâ sembolüyle Tanrı güzelliğini, Mecnun sembolüyle Tanrı’ya ulaşmaya çalışan insan ruhunu kastetmektedir. Bu perspektifte Mecnun nezdinde Leylâ, mabud, Mecnun ise abid rolünde görünüyor [Fuzûlî, 2002: 24-25]

Bir varlığa tapan kimse, sevdiği için taptığı bu varlığa sevgisini ispatlama ihtiyacı duyar. Bu duygu tapanı tapılan karşısında, sevgiyi isteyen konumuna getirir. Dolayısıyla abid, sevilen karşısında yalvaran, onun rızasını ve sevgisini kazanmaya çalışan, bu sevgiden dolayı zaman zaman acı çeken, sevgilinin gönlüne girmeye çalışan ve bu uğurda gerçekleştirdiği her davranışı ibadet olarak nitelendirilebilecek olan varlıktır. Mabud ise genellikle abidin sevgisinden hoşlanan ve onun sevgisini ispatlaması için davranışlarını ölçüp biçen varlıktır [bn. : 1821-1825].

Leylâ ve Mecnun hikayesinde abid ve mabud ilişkisinin niteliklerini net bir şekilde görmek mümkündür. Hikayede aşkın, iki varlığa da yaşattığı duygular kendi açılarından dile getirilmektedir. Aşk içinde bu iki varlık da seven durumundadır. Çünkü ikisinin de gönlü kavuşmaktan yanadır. Ancak aşkın doğasında her zaman için abid daha çok acı çeken ve sıkıntıya katlanmak zorunda olan kişidir, bunun sebebi ise abidin sevmeyi sevmesi ve bu sevgiyi ispatlamak istemesidir. Bu özellikleri Fuzûlî'nin mesnevisinde Mecnun'un yaşadığı dramın her aşamasında görmek mümkündür. Leylâ'nın mabudluğunu da hem beşeri hem ilahi anlatımlarla dile getiren Fuzûlî, bunu yansıtıran beyitlerdeki anlamı dünyevi açıdan ve sembolik anlatımlarda gizli olan ilahi açıdan sunmaktadır.

5. 12. Aşkın Otaya Çıkışı

Tasavvuf felsefesinde aşk insanın varoluş sebebidir. Doğasında varolan bu yaratılış kaynağından dolayı insan kendi varoluşunda her aşamayı tamamlarken aşk duygusunun farklı yoğunluklarını yaşamaktadır. Bu sebeple aşk bağlanma gerekliliğini ortaya çıkarır ve insanı her an için bir varlığa bağlanma eğilimine götürür. Var olan bu aşkın ortaya çıkışını sağlayan ise tasavvufa göre güzelliştir. İnsan kendisi için değerli olarak algıladığı şeylere bağlanma eğilimi gösterir. Varlığın değerini belirleyen insandaki bu eğilimdir. Değer verişin sebebi ise kişinin dünyasına yansıyan güzelliştir. “Her insanın güzellik algılayışı farklıdır” teorisini kabul ederek hareket ettiğimizde her insanın güzel dediği şeyin de farklı olacağını ifade etmek yanlış olmaz. Bu sebeple herkesin farklı şeylere farklı yoğunluklarda bağlanması da açıklanabilir bir duruma gelir.

İnsanın ruhunu olgunlaştırma yolunda gerçekleştirdiği her gelişim evresi onun varlığa bakışını da değiştirmektedir. Şimdi güzel olarak algılanan, başka bir zamanda bu değerini kaybedebilir ve yerini başka bir değere bırakabilir.

Tasavvufun anlattığı, insanın varlığı var ediş aşmalarındaki bakışın kaynağı olan bu güzellik algılayışının mutlak güzelliğe giden seyridir. Tasavvufa göre Mutlak Varlık yani Allah her anlamda mükemmel olan varlıktır. O halde Mutlak Güzel de Allah'tır. İnsan-ı kâmilin ulaştığı yer bu Mutlaklık ise onun değer verdiği güzellik de Mutlak Güzellik'tir. İnsan-ı kâmil deyince akla gelen ilahi aşkın sebebi de Mutlak Varlık'ın her anlamdaki mükemmelliği ve bu mükemmelliğe duyulan hayranlıktır.

“İbnü'l-Arabi'ye göre, aşk kendi başına bir son değildir. Bütün aşkların temeli ve sebebi güzelliştir. Bu görüş İbnü'l-Arabi'den çok daha önce İbn Sina tarafından ileri sürülmüştü. Ona göre, aşk bütün şeylerdeki ilk muharriktir (hareket ettiricidir) : O her şeyi aynı zamanda Ezeli Yetkin (ezeli kamil) olan en güzelin elde edilmesine yöneltir. Allah'ı severiz, diyor İbnü'l-Arabi: çünkü Allah güzeldir. O da bizi ve bütün yaratıkları sever; çünkü O, güzeli sever. Allah'ın güzelliği, bütün güzellik türlerinin kaynağıdır. Şekil güzelliğinin olduğu kadar bütün manevi ve fikri güzelliğin de kaynağıdır. Buna rağmen, aslında Allah'ın güzelliği, bütün şekil ve suretlerin ötesindedir. Allah şekil güzelliğini sever; çünkü şekil (suret) O'nun varlığını aksettirdiği gibi, güzelliğini de aksettirir. Bundan dolayı Allah sevilmesi ve ibadet edilmelidir. Yetkin bir arif O'nu bu şekilde bilir, sever ve O'na bu şekilde ibadet eder...

Aşk yaratmanın sebebi (veya Bir'in sonsuz suretlerinde tezahürü), aynı zamanda bütün tezahürlerin Bir'e dönme sebebidir. “Allah da” diyor İbnü'l-Arabi, “Ey Davud, Ben'im onlara olan hasretim, onların bana olan hasretinden daha büyüktür, demiyor mu?” Aşk en yücesinden en aşağısına varıncaya kadar, Bir'in bütün tezahürlerindeki faal ilkedir. Bütün yaratıkların üstünde aşkın iç çeşidini de yaşayan Yetkin İnsan'da zirvesine ulaşır. “Her şey” (küll) aşk ile birbirine bağlıdır ve onunla yaratmanın hedefi gerçekleşir” [Afifî, 1999: 166-167].

İnsan ruhunda varolan aşk, Tanrı'nın güzelliğinin dünyaya tecelli etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple aşkın ortaya çıkışını sağlayan da güzelliştir [Fuzûlî, 2002: 24-25; bn. : 1111]. Tüm güzelliklerin kaynağı Tanrı'nın Mutlak Güzelliğidir. Bu dünyada herhangi bir güzelliğe yada hakikatin güzelliğine bağlanmaya sebep olan da Tanrı'nın aşkı ve iradesidir [bn. : 12, 127, 131-132]. İnsanda varolan aşk onun sonradan öğrendiği bir eğilim değildir, aşk insanın yaratılışından beri doğasında varolan bir

duygudur [bn. : 992, 996-999, 1001-1003, 2107-2110]. Dolayısıyla insanın aşık olmasının sebebi aslında ilahi özdendir [bn. : 541-544, 2311, 2314]. Tasavvufa göre beşeri aşk ilahi aşkın henüz olgunlaşmamış bir halidir. Herhangi bir beşeri aşkın ortaya çıkışındaki etken aşkın doğasında varolan iki varlığı birbirine bağlama özelliğidir [bn. : 548-549, 581-582]. Fuzûlî aşkın ve güzelliğin birlikteliğini ve birbirlerinden ayrı düşünülemezliklerini vurgular;

“2207-Erbâb-ı kemâle ol iyândur
Kim hüsn ile aşk tev'emândur

2208-Aşk âyine-i cihân-nümâdur
Keyfiyyet-i hüsn ana cilâdur

2209-Hüsn olmazsa aşk zâhir olmaz
Aşk olmazsa hüsn bâhir olmaz

2210-Hüsn olmasa aşktan ne hâsil
Ma'sûk eder ehl-i aşkı kâmil

2211-Aşk olmaz olursa hüsn olur hâr
Aşk iledür ehl-i hüsne bâzâr

2212- Ne ansuz olur munun sürûru
Ne munsuz olur anun zuhûru

(2207-Kemal sahipleri açıkça bilirler ki, güzellikle aşk ikizdir.

2208-Aşk dünyanın bütün gerçeklerini gösteren bir ayna; güzellik ise onun cilasıdır.

2209-Güzellik olmasa, aşk ortaya çıkmaz; aşk olmasa, güzellik belli olmaz.

2210-Güzellik olmasa aşktan ne fayda?..Aşk sahiplerini maşuk olgunlaştırır.

2211-Aşk olmazsa, güzellik hor ve zelil olur; güzellik sahiplerinin pazarı aşk ile sürüm bulur.

2212-Ne onsuz bunun neşesi vardır; ne de bunsuz onun ortaya çıkma imkanı.)” [a.g.e., s. 400-401].

Alemin yaratılışının ve insanın kendini tamamlamasının temel ilkesi olan aşk, güzelliğin keşfedilmesini sağlayan ve varlığı hakikatine ulaştıran hareket ettirici güçtür.

Bu hareket ettirici güç tüm varlıkların birbiriyle olan maddi manevi etkileşimlerinin temel unsurudur. Varlığın hakikatindeki güzelliğin ortaya çıkması için onun güzelliğini fark eden ve bu güzelliğe değer veren bir unsurun bulunması gerekir; işte bu aşktır. Bu iki hakikatin ayrı ayrı ifade edilmesi onların farklı şeyler olduğunu ifade etmez. Onlar “Bir”in farklı yansımalarıdır. İnsan ruhu hakikatini “Bir”de bulduğu zaman tüm çokluk ve ikilikler ortadan kalkar ve her şeyin aynı özde olduğu fark edilir [b. n. : 2703-2706].

Leylâ ve Mecnun’da aşkın (ilahi aşkın) ortaya çıkışının güzellik vasıtasıyla olduğu ifade edilmektedir. Eksikliğini gidermek isteyen ve olgunlaşma yolunda olan insan için güzelliğin ve aşkın bu anlamda hakikatlerini kavramak, alemin asıl anlamını da kavramasına imkan verecek ve böylece insanın kendini keşfetme süreci bu unsurlarla tamamlanacaktır.

5. 13. Aşğın Halleri

Aşkın etkilediği ve hükmü altına aldığı kişi aşıktır. Bu sebeple aşkın yarattığı her türlü olumlu ve olumsuz etkiyi aşıkta görmek mümkündür. İbn Hazm aşkın niteliklerini ve aşıkta ortaya çıkardığı arazları şu şekilde ifade etmektedir;

“Allah seni üstün kılsın! Bilesin ki aşkın insanlar üzerinde etkin bir gücü, keskin bir egemenliği, yadsınamaz bir otoritesi, karşı koyulamaz kuralları, çürümeyen bir nüfuzu, önüne geçilmez bir baskısı, kısacası mutlak bir hakimiyeti vardır. En sağlam şekilde kurulmuş bağları, en sıkı düğümlemiş düğümleri çözer; katılıkları eritir, sağlamları sarsar; yüreğin üstüne konar; yasak olanı serbest eder” [İbn Hazm, 2000: 99].

Leylâ ve Mecnun hikayesinde en çok göze çarpan ve en fazla dile getirilen aşğın yani Mecnun’un halleridir. Eserin başından sonuna kadar Mecnun’un çektiği sıkıntılar ve onun sevgiliye olan bağlılığından dolayı vazgeçtiği tüm varlıklar anlatılmakta, böylece Mecnun’un aşkla birlikte ruhunu olgunlaştırma mertebeleri dile getirilmektedir. Aşıkta aşık olunanın da yaşadığı bir takım sıkıntılar vardır, dolayısıyla onun da aşktan etkileniş biçimleri önemlidir. Ancak aşık olunan, güzelliğin kendisi olduğu için aşkın yapısı gereği o daha çok meyledilen varlık olma niteliğindedir. Onun güzelliğinin açığa çıkmasını sağlayan ona itibar edilişle aşıktır [Fuzûlî, 2002; bn. : 541-542].

Aşkın belirtileri çok çeşitlidir. Bunlardan biri aşığın sevgiliye olan eğiliminden dolayı her an için onu görmeyi istemesidir. Onun için sevgiliden başka değerli olan ve sevgilinin varlığından başka mutluluk veren hiçbir şey yoktur. Aşık her an için sevgiliyi düşünmek, onu görmek ve onunla ilgilenebilmek için çeşitli bahaneler üretir. Aşık diğer insanların, aşkını anlamamaları için çabalasa da, aşk varolduğu her yerde mutlaka kendini gösterir. Bu sebeple aşkı yaşayan insanlar horlanma ve kınanma gibi sıkıntılarla karşı karşıyadırlar. Yine de bu kınanmalara rağmen aşk daha baskın çıkar ve aşığı tüm bunlara katlanmaya razı kılar. Çünkü aşık, aşkı sever ve onun kendinden hiçbir zaman gitmesini dilemez [bn. : 564-566, 596-640, 1401]. Bu ayıplama ve kınamaların yanında aşık aklıyla gönlü arasında da büyük bir mücadele yaşamaktadır. Aklının ona dünyanın normal işleyişine uygun hareket etmesi ve iş gücüyle uğraşmasını öğütlemesi yanında gönlünün sevgiliyle olma ve sevgiliyi düşünme isteği karşı karşıya gelmektedir. Ancak bu mücadelede aşık olan gerçek bir aşk yaşıyorsa, onda her zaman aşk sultanı mücadeleyi kazanır. Çünkü gerçek aşk, insanın kaderinde varolan ve onu bulduğunda ona hakikatini gösteren aşktır. Bu nedenle aşık bu aşktan vazgeçmeyi hiçbir zaman göze alamaz [bn. : 519, 889-892, 990-1014, 1112-1120, 1387, 1403-1404, 1667, 1738-1739]. Aşkın varolduğu yerde anne baba sevgisi de etkisini yavaş yavaş kaybetmeye başlar ve aşık sevgili uğruna bir çok şeyden vazgeçtiği gibi aileden de vazgeçer [b. n. : 870-876, 892, 932-934, 1009, 1128]. Aşığın vazgeçtiği en önemli şey de suretler dünyasıdır. Dünyadaki hiçbir şekil sevgilinin yüzünün güzelliği kadar güzel değildir. Dolayısıyla bunlar aşığa aşkı yaşatabilecek şeyler değildir. Aşık sevgili yolunda engel olduğunu düşündüğü için dünyaya ait olan her şeyi hatta en değerli varlığı olan canını bile feda etmeye hazırdır [bn. : 775-778, 1017-1020, 1215-1217, 1239-1244, 2046-2048, 2471-2474, 2728-2735, 2810-2813 2906-2912].

Aşığın yaşadığı hallerden biri de sevgilinin kendisinden yüz çevirmesi korkusudur. Bu sebeple o sevgiliden her zaman vefa bekler ve onun sevgisinden emin olmak ister. Sevgilinin, onun sevgisinden dolayı ne kadar acı çektiğini ve ona ne kadar bağlı olduğunu bilmesini ister. Çünkü aşık için, aşkını ispatlamış olmak ve sevgili tarafından kabul görmek en büyük lütuftur [bn. : 600-623, 624-629, 637-639, 759-766, 1006-1007, 1120-1122, 1205-1210, 1242-1244, 1292-1298, 1314, 1384-1390, 1537-1542, 1623, 1653, 1660-1665, 1688, 1689-1701]. Aşık karşısına çıkan her türlü engele rağmen aşkına sadıktır ve her türlü sıkıntıya sabır göstermektedir [bn. : 713, 1902-

1907, 1973, 1985, 2362]. Aşık sevgilinin dostu olan ve sevgiyle ait olan her şeye, sevgili onlara değer verdiği için değer verir [bn. : 1537-1545, 2472-2474]. Buna rağmen aşkın en önemli göstergelerinden biri de kıskançlıktır. Aşık sevgilisini hiç kimseyle paylaşmak ve onun derdine hiç kimsenin ortak olmasını istemez. Çünkü aşıkta seven ve sevilen bir olduğu için bu ortaklığa hiç kimse müdahale edemez, müdahale eden ise aşıkların kıskançlığından nasibini alır [bn. : 1877-1879, 1904-1907, 2128-2136, 2218- 2228, 2316-2425, 2434].

Aşık olgunlaşıp ilahi aşk mertebesine ulaştığında bu dünyadan el etek çeker, mecazdan hakikate geçer, en büyük muradı güzeller güzeli gerçek sevgili olan Allah'tır [bn. : 2707-2712, 2787- 2808].

Aşığın çektiği her türlü acı, ıstırap, gam, keder, v.s...aşkın olgunlaşması ve hakikatine ulaşması için gerekli olan unsurlardır. Aşkla birlikte insan ruhu kendi olgunluğunu gerçekleştirip hakikatin bilgisine ulaşmış olur. Burada Fuzûlî tasavvufun epistemolojik yönünü estetik bir anlatım kullanarak farklı sembollerle ifade etmeye çalışmıştır.

5. 14. Vuslat

Tasavvufu yaşayan ve yetkinleşmiş olan insan-ı kamilin en büyük arzusu sevgiliye yani Allah'a kavuşmaktır. Bu ideal uğrunda her şeyini feda eden ve Allah'ın yoluna girmeyi gerçekten istemiş insanın vuslatına da hiçbir şey engel olamaz [a.g.e., s. 24, 25; bn. : 892, 933, 935, 985, 992, 999, 1003, 1020, 1102, 1105, 1111-1113, 1117, 1127, 1129, 1539-1541, 1545, 1902-1907]. Çünkü aşığın kavuşma yolunda gerçekleştirdiği her türlü mücadele tam bir imanla gerçekleştirildiği için aşktan vazgeçmesi söz konusu değildir [bn. : 55, 65-70, 75, 85-91]. Mücadelede aşkın gerçek olup olmadığını anlamak için sevilen, seveni bir çok yolla sınava tabi tutar. Bu dünyada, Allah'ın, ruhların karşısına çıkardığı her türlü geçici güzellik onun Allah'a bağlılığının sınanması için Allah tarafından oluşturulmuştur. Mücadele edip aşkını ispatlamış olan aşığın mükafatı da sevgilinin ona sunduğu vuslat müjdesidir [bn. : 86-87, 1821-1825, 2889-2893, 3003-3009, 3013, 3028-3032, 3056-3057].

Sevenin ve sevilenin kavuşmasıyla ikilikler ortadan kalkar ve ortada kalan yalnızca aşk olur. Hakikat Aşk olduğu için sevenin ve sevilenin varlığı ve birbirine bağlılığı da Aşk'a ulaşmak, çokluktan geçip vahdete kavuşmaktır [bn. : 2128-2136, 2207-2228, 2698-2708, 2734, 2795-2796, 2787, 2798].

Tevhit fikrinin temelinde, fark alemi olan bu dünyanın hakikatinin, Hakk'ta olduğunu anlamak düşüncesi vardır. Bunu idrak edip yaşamını buna göre şekillendiren insan, varoluşunu hangi yönde yapılandıracağını fark eder ve insan-ı kâmil derecesine ulaşır. İnsan-ı kâmil derecesine ulaşmakla insanın varoluşu bitmez. Çünkü tasavvufa göre ilahi varoluş her an devam eden bir durumdur.

5. 15. Metafizik (Vahdeti-i Vücut)

Tasavvuf felsefesinin temel nazariyesinin Vahdet-i Vücut nazariyesi olduğu daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Bu nazariyenin başlı başına bir insan ve varlık ontolojisi olduğunu tekrar belirtmekte yarar vardır. Varlık Hakk'ın yansıması olup tüm varlık aslında "Bir" yani "Hakk"tır. İnsanın bu varlığı bilmesi mümkündür, ancak bunun mümkün olması için ruhun bir takım tecrübeler yaşayıp idrak mekanizmasını bu varlığı algılayabilecek bilinç düzeyine ulaştırmış olması gerekir. Bu bilinç düzeyine ulaşan insana tasavvufta insan-ı kâmil yada yetkin insan adı verilir. İzutsu'nun görüşlerini ifade ederek Vahdet-i Vücut nazariyesini kısaca özetleyebiliriz:

"Bilinci, fena tecrübesinden sonra beka tecrübesine ulaştıran kişiler, Mutlak ile fenomenel olan arasındaki ilişkiyi Vahdet ve Kesret'in bir coincidenti aoppsitorum'u olarak tecrübe ederler. Teolojik açıdan ifade edecek olursak, bunlar Halık'ı mahlukta, mahluku da Halık'ta görebilen kimselerdir. Onlar hem aynayı, hem de aynada yansıyan şekilleri ve bu mertebede hem ayna hem de aynadaki şekiller vazifesini gören Tanrı'yı ve yaratıkları görebilirler. Aynı 'varlık' hem Tanrı hem de mahluk; ya da hem mutlak hakikat hem de fenomenal olan; yani Vahdet ve Kesret olarak müşahede edilir.

Fenomenel nesnelere Kesret'i, nihai Hakikatın saf Vahdet'inin görülmesini perdelemez. Ne de Vahdet'in görülmesi, Kesret'in zuhuruna bir engel teşkil eder. Aksine bu iki yön, Hakikat'in saf yapısını izhar etmede birbirini tamamlar. Çünkü bunlar Hakikatın iki zati yönüdür. Vahdet 'mutlaklık' (ıtlak) ya da icmal yönünü, Kesret ise 'belirlenim' (takyid) ya da tafsil yönünü temsil eder. Vahdet ve Kesret'i bu şekilde tek bir kavrama hareketiyle kavramadıkça, Hakikatın bütüncül bir görünüşüne ulaşmamız mümkün değildir. ..

Bu tip bir varoluşsal sezgiye dayalı bu özel metafizik türü şu gerçeğin telaffuzuyla başlar: Gerçek olan sadece Mutlak'tır, Mutlak tek gerçekliktir ve dolayısıyla başka hiçbir şey gerçek değildir. Farklılaşmış Kesret alemi özü itibariyle 'yoktur' (adem). ..Bu, hiçbir şekilde, farklılaşmış dünyanın bir boşluk, bir yanılısama yahut salt hiçlik olduğunu ima etmez. Fenomenel nesnelerin ontolojik statüsü, Mutlak'ın çok çeşitli ilişkisel suretleri (relational forms) olmalarından ibarettir. Bu manada ve sadece bu manada tüm varlıklar gerçektir" [İzutsu, 1971: 32].

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisini Vahdet-i Vücut felsefesini anlatmak için yazdığını eserin asıl yazılış sebebinin anlatan bölümde ifade etmiştik. Burada ayrı bir bölüm olarak onun eserindeki Vahdet-i Vücut yansımalarını belirleyip eseri bu açıdan ele alacağız.

Fuzûlî eserin önsöz kısmında Vahdet-i Vücut'a kail olduğunu açıkça ifade etmektedir. O Leylâ sembolüyle Tanrı'nın sıfatlarını, Mecnun sembolüyle de Tanrı'yı yani hakikatini bulmaya ve varoluşunu tamamlamaya çalışan insan ruhunun tecrübelerini, estetik ve sanatsal anlatımla ele almaktadır [Fuzûlî, 2002: 24-25]. İnsan varlığın hakikatinin gizli olduğu bu dünyada kendini bulabilmek çabası içindedir. Tanrı insanı kendi hakikatini bulmak için bu dünyaya göndermiştir. İnsan kendi hakikatin keşfettiğinde bu hakikatin Hakk olduğunu da kavrayacaktır. Hakk bilinmeyi sevdiği için insana gizli kalmış ve onu bu dünyada Kendisini keşf için görevlendirmiştir [bn. : 20-33, 45-46, 49-50].

Varlığın yaratıcısı Tanrı'dır ve her şey Tanrı'dandır; yada her şey Tanrı'dır, "Bir"dir. [bn. : 127-132]. Mutlak Varlık'ın Vahdet-i Vücut çerçevesinde estetik açıdan anlaşılması Aşk kavramını gerektirir. Çünkü Mutlak Varlık'ın estetik olarak ifadesi Aşk'tır. Bu sebeple alemdeki her şey Aşk ile yaratılmış ve her şey Aşk Sultanı'na memurdur. İnsan ruhunun gerçeğe ulaşma arzusunda rol oynayan her türlü etkileşimin temelinde Aşk'ın yani Tanrısal gücün etkisi söz konusudur; yani insanın her eylemi özü itibariyle ilahidir [bn. : 541-544, 548-549, 992, 996-999, 1000-1001, 1014-1020, 1103-1104, 1111-1117, 1123, 2107-2110].

Gerçek Aşk'a ulaşan insan-ı kâmil, Vahdet-i Vücut anlayışına göre masivada Tanrı'yı gizleyen tüm perdeleri geçer ve hakikatin idrakine varır. Bu idrak seviyesinde, insan-ı kâmil, kesret algılayışından vahdet algılayışına geçmiş olur. Aşk anlamında söylenecek

olursa, insan-ı kamil Mutlak Güzel olan Tanrı'ya bağlanarak kendini O'nda var eder ve beşeri tüm aşklardan bağını çözmüş olur [bn. : 2046-2048, 2116-2117, 2128-2138, 2218-2226, 2703-2712, 2795-2802, 2807-2808, 2855, 2891-2892].

Tüm bu başlıklardan yola çıkarak şu sonuca ulaşmamız mümkündür: Tasavvufa göre varlığın hakikatini keşfine çıkmış olan varlık insandır. Bu keşif sürecinde insan bir çok varlığın etkisiyle birlikte varoluşunun gerçekleştirmeye başlar. Tercihleri, ilgileri, alâkaları, değer verişleri, anlam dünyası ve onu olgunlaştırmasıyla mümkün olan bu varoluş çok farklı aşamalardan geçerek gerçekleştirilir. Her insanın dünyaya bakışı ve onu anlamlandırması farklı olduğu için, bu süreç sonunda ulaşılan oluşumlar da farklı olacaktır. Tasavvuf bu anlamdaki farklılıkları göz önünde bulundurarak, Hakk'a ulaşmakla asıl varoluşu yaşayabilecek tek insanın, insan-ı kâmil olabileceğini kabul eder. Bu sebeple insan-ı kâmilin özelliklerini anlatarak insanlığa hakikat yolunda rehber olma amacını güder. İnsan-ı kâmilin hakikate ulaşabilmesinde ise gerçekleştirdiği bir çok fiil söz konusudur. Bu fiillerin hepsinin gerçekleşebilmesinde ise gerekli olan en temel unsurlardan biri bağdır. İnsan, tasavvufa göre bağlı ve bağlayan bir varlıktır. Onun bağlılığı Tanrı tarafından ona verilen bir unsurdur. Dolayısıyla o, varlığı var ederken yani varoluşunu oluşturmak amacıyla varlığı anlamlandırırken yaratılışında var olan bu önemli unsuru kullanır. İnsan varoluşunda hem bağlayan hem de bağlanan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fuzûlî'nin eserinde ise, bağ kavramı metafizik-ontik, etik, estetik alanlardaki anlamları içinde estetik boyutundan yola çıkılarak ele alınmaktadır. Estetik alanda bağ, bağlama ve bağlanma Aşk'ın farklı biçimleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan varoluşunda Aşk'ın oynadığı rol Mecnun'un hikayesiyle anlamlı bir şekilde dile getirilmektedir. Aşk'la insan bir çok şeye ilgi duyar, bir çok şeyle alakasını keser; vazgeçişler, bağlamalar ve bağlanmalar, onun, her an için varlığını sorgulaması ve idrak etmesine imkan sağlar. Böylece o kendini tanır, ne olmak istediğine karar verir, hakikatini keşfeder ve özünün Tanrı'da olduğu bilincine ulaşmış olur. Dolayısıyla diyebiliriz ki; Fuzûlî'ye göre, "aşık, maşuk ve aşk" ya da "bağlanma, bağlama ve bağ" bu üç unsur insanın varoluşunda rol oynayan oldukça etkin unsurlardır.

6. EGZİSTANSİYALİZMİN VE TASAVVUFUN BAĞLANMA AÇISINDAN BENZERLİKLERİ

Bu sistemlerin bağlanma açısından benzerliklerini belirlemeden önce genel olarak onları birbirine yaklaştıran özellikleri ortaya koymaya çalışalım. Her iki düşüncenin öncelikle konularından yola çıkarak benzerliklerini belirlemek mümkündür.

Egzistansiyalizm de tasavvuf da insandan yola çıkarak düşünce üretmeye çalışan felsefelerdir. Egzistansiyalizm, akımın içinde yer alan tüm filozofların ortak kanaatlerine dayanarak söylenecek olursa, insanın bu dünyadaki yerini anlamaya çalışan bir felsefedir. İnsan biricik bir varlıktır ve onu tanıma, onun serüvenini anlama en önemli meseledir. Egzistansiyalizm tamamen insan üzerine kurulmuş bir ontoloji ortaya koymaktadır. Geleneksel felsefenin ontolojik olarak konumlandırmayı göz ardı ettiği insan, egzistansiyalizmle birlikte bu eksikliğini gidermiştir. Egzistansiyalizm yaşantıyı temele alan bir felsefedir. İnsanı ancak yaşamı içerisinde anlamak mümkündür. Çünkü o her an için akıp giden zamanla birlikte var olan bir varlıktır. Onu, ancak, bu akış içinde, yani yaşam içinde anlamak mümkündür. Egzistansiyalizm bu bakış tarzından dolayı yaşam ve insanı bir bütün halinde sorgular. Bu şekilde insanın değeri konusu da açıklığa kavuşur. G. Marcel'in gerçekleştirmeye çalıştığı budur. İnsan modern dünyanın sınırlamalarıyla karşı karşıyadır ve insan olma değerini kaybetmektedir. Bu nedenle o insanla birlikte gizem kavramını kullanarak insana insan olma değerini geri verir. Marcel'de insan gönül zenginliği olan bir varlıktır. Manevi dünyanın genişliğiyle o, diğer varlıklardan apayrı bir konuma yerleştirilir. İnsanlar arasında kurulması gereken ilişkiler, sevgi ve özveri bağları, vefa duygusu, güven duygusu, inanç ve iman kavramları Marcel'ce ele alınarak, egzistansiyalist felsefenin hümanist yönü ortaya konulmuş olur. Egzistansiyalizmin iki ana okulu olduğunu çalışmamızın ikinci bölümünde anlatmıştık. Bunlar Ateist Varoluşçular ve Hıristiyan Varoluşçular'dı. Farklılıklara rağmen ortak noktaları insanı değerli ve anlaşılmaya layık görmeleridir.

Tasavvufa gelince; şunu belirtmek gerekir ki, bir felsefi ekolle tasavvufu karşılaştırmak daha baştan bir çok eksikliklere maruz kalacaktır. Tasavvuf, geniş bir düşünce ve yaşam bütünüdür. Dolayısıyla teorik anlamda dile getirilmeye çalışıldığında tam

ifadesini bulmayacaktır. Ancak yine de, onun, çok sağlam bir felsefesi vardır. Bu felsefenin merkezindeki varlık, hakikatini bulmaya çalışan insan-ı kâmilidir. Tasavvufa göre insan-ı kâmil varlığı hakikatiyle algılayıp, bu bağlamda bilinç açılımı yaşamış olan insandır.

Tasavvuf bir yaşam tarzıdır; onunla ilgili söz söylerken bu yaşam tarzından hareket edilmelidir. Tasavvuf insanı yüce bir varlık olarak görür ve onun olgunlaşması için uğraşır. Bu nedenle tasavvufun da ana konusu insandır. Önceki bölümlerde belirtmiş olduğumuz bir ifadeyi tekrar etmek gerekirse: “Tasavvuf bir gönül terbiyesidir. Gönül de insanda bulunduğu için tasavvufun konusu insandır, gayesi ise onun kalbi yönünü eğiterek, olgunlaştırmak, kemal derecesine ulaştırmaktır denilebilir. Bu noktaya ulaşan kimseye insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil denir” [Kara, 1999: 18].

Görüldüğü gibi her iki düşüncede de insan önemlidir. İnsan merkeze alınarak onunla bağlantılandırılıp diğer konular açığa çıkarılmaya çalışılır. İnsanın, eksikliğini fark eden ve bunu giderebilmek için çabalayan bir varlık olduğu, her iki sistemde de kabul edilen bir görüştür. Bu görüşe göre insan ancak, bilinç açılımı yaşayarak, varoluşunu başlatabilir. Bu özel fark ediş ve bilinçlenme her insanın her an için yaşadığı bir durum değildir. Egzistansiyalistlerde “gündelik hayata dalmış insan”, mutasavvıflarda “dünyaya bağlanmış insan” kendi hakikatini fark etme ve varoluşunu başlatma durumuna gelmemiş insandır. İnsanın varoluşu, fark etmeyle ve buna bağlı olarak varlığı, varoluşu kavrama, o kavrayışla paralel olarak gerçekleştirilen uygulamaların kazandıracağı bir ruh olgunlaşmasıyla mümkündür. Vakiya iki sistemde de bu konuda benzerlikler ortaya koymaktadır. İnsanın değerinin ne olduğunu ortaya koyabilmek en önemli meseledir. Ancak şunu belirtmekte yarar vardır: Egzistansiyalizm, modern dünyanın karşısında anlamını yitiren insanın değerini bulmaya ve bu doğrultuda onu anlamlandırmaya çalışır. Tasavvuf ise insanı anlamak için böyle bir kaygıya gerek duymamıştır. Onun amacı dünyevi anlamda bir hakikat oluşturmak değil, varlığı aşan ve Tanrı’ya ulaşan bir insan modelini anlatmaktır. Tasavvufun, insanın, değerini ve hakikatini ortaya koyarken takip ettiği yol, kaygının belirlediği bir yol değil; iradenin ve aşkın oluşturduğu bir yoldur. Ayrıca egzistansiyalist felsefe, ontolojisini, kendini aşip varoluşunu başlatan insanda sonlandırır. Tasavvuf ise, araştırmaların ve bizim

çalışmamızın ulaştığı sonuçlara dayanarak söylendiğinde, insanı aşarak hakikate ulaşan bir ontolojiye sahiptir.

Yöntem açısından benzerliklerini ortaya koymak bu iki düşüncenin ortak yanlarından biri olabilir. Egzistansiyalizmin dini kanadında yer alan Marcel'e göre, insanın kendi değerini ortaya koyarken imanla hareket etmesi, önemle vurgulanan bir konudur. İman, başka bir insana, bir öte aşamada Allah'a içten bir güvenle bağlanmadır. Yöntem bu olunca insanın kendini bilmesi ancak bu yöntemle gerçekleşebilecek bir durumdur. Hayatın içine olabildiğince dalmak bu dalıştan manevi/ruhani mertebeye yükselerek yüce değerleri keşfetmek ve diğer insanlarla, Allah'la bağ kurarak egoizmden kurtulmak, izlenmesi gereken yoldur. Yûnus'taki:

“Çevik bahri olmak gerek bir denize talmak gerek

Bir gevher çıkarmak gerek hiç sarraflar bilmez ola”, ifadesi de bunu söyler[Yûnus Emre,Tarihsiz: 267].

Bağlanmak, hayata iştirak etmek, egzistansiyalist filozofun terminolojisinde yer almaktadır. Özellikle bağlanmayı olumlayan filozoflarda insanın soyut bir şekilde anlaşılamayacağı, tam aksine somut yaşantılarda bağlanmalarıyla ele alınarak anlaşılabilceği savunulmaktadır.

Tasavvufa gelince o baştan aşağıya bir yaşam tarzıdır. İnsanın gönlünü yüceltmesi, olgunluğa ulaşabilmesi yöntemsiz gerçekleştirilebilecek bir durum değildir. Oldukça ayrıntılı olan insanın olgunlaşması sürecinde kalbi-manevi duygular ön plana çıkarılır. Aklın yetersizliği vurgulanarak insanın kalpte zenginleşeceği anlatılmaktadır. “Akıl ve naklin ötesinde kalp kaynaklı bilgilere önem vermek” tasavvufun önemli metodudur [a.g.e., s. 21]. Tasavvufa giren insan onu bilmekle kalırsa tasavvufun içinde sayılmaz, tasavvuf bir yaşam biçimidir. Çok yaygın bir ifadeyle söylemek gerekirse “tasavvuf kal ilmi değil hal ilmidir”. Tasavvufa giren insan maddi dünyadan uzaklaşır, bir mürşide bağlanır ve mürşidinin gösterdiği yollardan ilerleyerek Allah'a varmaya çalışır. Tüm yaşamıyla Allah'ta bir olmak istiyorsa tam kulluk vazifelerini yerine getirmesi gerekir. Yöntem açısından bakıldığında; insanın egoizminden kurtulması gerektiği, Marcel'in varoluşçusunda ve tasavvufun insan-ı kâmil hedefine varma esaslı seyrinde, benzer şekilde vurgulanması dikkati çekmektedir.

Düşüncelerini anlatmak açısından da, bu öğretilerin benzer taraflarının olduğunu söyleyebiliriz. Egzistansiyalistler ve tasavvufçular düşüncelerini anlatırken teorik açıklamalardan çok yaşantıları dile getiren anlatımlar kullanırlar. Egzistansiyalist filozofların birçoğu felsefelerinin özelliğinden dolayı düşüncelerini romanlarında dile getirmişlerdir. Tasavvufta da anlatım felsefi ya da teorik olmaktan çok edebidir. Gazellerde, kasidelerde, mesnevilerde, hikâyelerde dile getirilen düşünceler, daha doğru bir şekilde anlaşılır kılınır. İki düşüncenin de bu benzer yöntemi kullanmalarındaki amaç, edebi anlatımla düşüncelerin daha canlı bir şekilde dile getirilebilmesidir¹⁵.

Bu genel benzerliklerden sonra onların bağlanma açısından benzerliklerini dile getirmemiz gerektiğinde şunları söylememiz mümkündür: Bağlama, bağlanma veya bağ kurma, varoluş içinde, varlığın algılanması ve insanın kendini anlamlandırmasında kullanılan deneysel ve zihinsel fiilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda egzistansiyalistler ve tasavvufçular insanın, kendi varlığını algılayıp oluşturmasında, bu fiilin etkin bir şekilde kullanıldığını kabul etmektedirler. İnsan hem kendine yönelik bağlanmaları hem başka varlıklara yönelik bağlanmalarıyla, kendini ve kendi dışındaki varlığı farklı bir bakışla, varoluşuna uygun bir şekilde yapılandırmaktadır. Bu yapılanma, egzistansiyalist filozofların dini kanadındaki kabule göre, insanın kişilik kazanması ve manevi dünyasının genişlemesi şeklinde tamamlanmakta; tasavvufta ise dünyayı algılayışı değişmiş ve tüm varlığa hakikat gözüyle bakmayı öğrenmiş olan insan-ı kâmillikle son bulmaktadır.

İki öğretilerde de insanın zenginliğini ortaya çıkarmak, onu yüce bir konuma ulaştırmak ve değerini anlamaya çalışarak onun hakikatini kavramak amacı güdülmektedir. Böylece hakikat sırrına ulaşılmış olunacaktır. İnsan kendini, diğer varlıkları, insanları ve Hakikat`i bilmeye muhtaçtır. Bu öğretiler, bu ideallere ulaşma amacıyla geliştirdikleri fikirlerinde bunların yöntemlerini dile getirerek olgun insanı, zengin insanı, manevi dünyası gelişmiş insanı açığa çıkarmayı düşünmektedirler.

¹⁵ Doğu ve Batı varoluşçuluğuyla ilgili başka bir karşılaştırma için bkz. İzutsu, 2001: 191-204.

Pek çok anlamda tasavvuf, çok daha geniş bir anlatıma gerek duyulacak bir yaşam biçimidir ve şu gerçeği dile getirmek gerekir ki, tasavvuf bir çok yönden egzistansiyalizmi aşan bir sistemdir. Ancak buna rağmen iki ayrı kültürde ortaya çıkan bu öğretilerin burada dile getirmeye çalıştığımız benzerliklerini, göz ardı etmek de yanlış olur.



SONUÇ

Bağlama ve bağlanma insanın, zihinsel ve deneysel hayatının her aşamasında kullandığı fiiller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların insan hayatındaki öneminin belirlenmesinin amaçlandığı bu çalışmada, kavramsal bir değerlendirmeyle konuyu açıklamaya başlamanın uygun olacağını düşünüldü. “Bağlanma Kavramının Analizi” bölümünde insanın, anlam dünyasını oluştururken, bağ kavramına hangi açılardan başvurduğunu dile getirildi. Bunun sonucunda; insanın bağlayan ve bağlanan bir varlık olduğu kavramsal çerçevede anlatıldı.

Daha sonra Batı felsefesinde ve tasavvufta bu kavramların hangi açılardan anlamlandırıldıkları ortaya konulmaya çalışıldı. Bu düşünce sistemlerine göre varlığın algılanışında ya da varoluş sürecinde bağ kavramının hangi anlamlarda etkili olduğu belirlendi.

Batı felsefesinde, kavramın işlenişini dikkate aldığımızda elde ettiğimiz sonucu şu şekilde ifade edebiliriz: Batı dünyasının felsefi bakışında, bağlanma, insanın kendi varoluşunu gerçekleştirmesinde ihtiyaç duyduğu eylemlerden biri olarak algılanmaktadır. Varlıklar içinde yalnızca insan, varoluşunu gerçekleştirmek zorunda olan varlıktır. Bunun için, onun, varoluşunu düşünüp, seçimler yapması zorunludur ve bu seçimlerle varoluşunu belirlemesi gerekir. Batı felsefesi bağlanmayı, bu sürecin oluşumunda ele alıp bununla birlikte, önemini vurgulamaya çalışır. İnsan, “kendini ve kendi kendi dışındakini anlaması ve yaşamasını ifade eden varoluş süreci”ni oluştururken bir çok ilişki kurar. Bu ilişkiler insanın, her an için yenilenmesini ve kendini, dünyayı algılayışını, varoluşunu belirler. Dolayısıyla Batı felsefesinde ya da sınırlandırarak belirttiğimizde egzistansiyalizmde bağlanma, bu çerçeve içinde düşünüldüğünde önemli bir tema olarak anlaşılmaktadır.

Genelde tasavvufta ve özelde Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnun mesnevisinde bağlanma kavramı anlaşılmasına çalışıldığında karşımıza çıkan şudur: Bağlanma, insanın hakikatini bulmasında ihtiyaç duyduğu bir fiil olarak anlaşılakta ve anlatılmaktadır. Tasavvufa ve dolayısıyla Fuzûlî'ye göre bağlanmayla birlikte, insan ruhu Tanrı'ya ulaşarak, hakikat penceresinden dünyaya yeniden bakma imkanını bulmuş olur. Böylece insan

bilinç açılımı yaşayarak sıradanlığından kurtulur. Yaşamını, hem etik hem de estetik açıdan olgunluk derecesine ulaştırarak hakikate uygun hatta hakikatin kendisi olarak kurar. Yani hakikatini oluşturma imkanı bulur. Tasavvufa ve Fuzûlî'ye göre insan böylece insan-ı kâmil mertebesine ulaşır ve özünde var olan Allah'a ulaşma arzusunu gerçekleştirir. Bunu gerçekleştirirken, onu, harekete geçiren güç ise Allah'tır, yani Aşk'tır, yani Bağ'dır.

Sonuç olarak tezimizde anlatmaya çalıştığımız fikir şudur: “İnsan kendini var eden bir varlıktır” öncülünden hareket edersek; varoluş sürecinde bağlama ve bağlanma fiilleriyle birlikte, varlığı ve varoluşunu -kendini ve kendisi dışındaki tüm evreni algılayışını- her an için yeni baştan kurabilme idrakine ulaşır. Böylece hakikatini oluşturma ya da bulma yolunda ilerleme imkanı bulur.

İnsan söz konusu edildiğinde ilişki, iletişim, bağlama, bağlanma kavramları öncelikle anlaşılması gereken konular arasında gözükmektedir. Bizim düşüncemize göre, bu konular açıklığa kavuşturulduğunda, insanın nasıl bir varlık olduğu, ihtiyaçları, bunları nasıl giderebileceği, değerler dünyasını oluşturan unsurların neler olduğu ve bunların nasıl meydana geldiği de anlaşılabilir olacaktır. Bu sebeple insanın, sıralamaya çalıştığımız bu etkinliklerle birlikte tamamlamaya çalıştığı varoluşunda; insani değerlerini, duygularını ön plana çıkarıp bunlarla birlikte kazanımlarının neler olduğunu anlamamızı sağlayan bağlanmanın yerini de belirleme imkanını bulduğumuza inanmaktayız.

KAYNAKLAR

A-Kitaplar

AFİFİ, Ebu'l-Ala; Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002

AKDİKMEN, Resuhi; İngilizce- Türkçe ve Türkçe- İngilizce Langenscheidt Standard Sözlüğü, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1993

ANDREWS, Walter G.; Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001

ARABİ, İbn; İlahî Aşk, Çev. Mahmut Kandı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002

BERGSON, Henri, Gabriel MARCEL, René GUËNON; Metafizik Nedir, Çev. Ahmet Aydoğan, Mustafa Tahralı, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2001

CHİTTİCK, William; Tasavvuf Kısa Bir Giriş, Çev. Turan Koç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003

ÇÜÇEN, A. Kadir; Heidegger'de Varlık ve Zaman, Asa Kitapevi, Bursa, 1994

DEVELLİOĞLU, Ferit; Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Aydın Kitapevi, Ankara, 2001

ERDEM, Hasan Haluk; Problemler ve Düşünceler, Odak Yayıncılık, Ankara, 2004

EREN, Hasan; Türk Dilinin Etimolojisi Sözlüğü, Ankara, 1999

EŞREF-İ Rûmî; Eşrefoğlu Divanı, haz. Tercüman 1001 Temel Eser Heyeti, Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz

FOULQUİE, Paul; Varoluşçunun Varoluşu, Çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998

FUZÛLÎ; Leylâ ve Mecnun, haz. Muhammet Nur Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002

FUZÛLÎ; Saadete Ermişlerin Bahçesi(Hadikatü's sü eda), İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, Tarihsiz

FUZÛLÎ, Fuzûlî'nin Su Kasidesi ve Şerhi, haz. Adem Çalışkan, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1992

HANSOY, Ferit Namık; Fransızca Türkçe Sözlük, Grand Dictionnaire Français-Turc, İnkılap Yayınevi, İstanbul, 1999

HAZM, İbni; Güvercin Gerdanlığı, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000

İLAVELİ MÜNTEHABAT-I LUGAT-I OSMANİYE; İstanbul, Tarihsiz

İPEKTEN, Haluk; Fuzûlî Hayatı Sanatı Eserleri, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999

İZUTSU, Toshihiko; İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, Çev. Ramazan Ertürk, Anka Yayınları, İstanbul, 2001

İZUTSU; İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995

KARA, Mustafa, Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999

KARAHAN, Abdülkadir; Fuzûlî Muhiti Hayatı ve Şahsiyeti, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001

KAUFMAN, Walter; Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk, Çev. Akşit Göktürk, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997

KILIÇ, Mahmut Erol; Muhyiddin İbnu'l- Arabî'de Varlık Ve Mertebeleri, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995

KILIÇ; Sufi ve Şiir, İnsan Yayınları, İstanbul 2004

KIERKEGAARD, Sören; Baştan Çıkarıcının Günlüğü, Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996

KOÇYİĞİT, Talat; Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, Kılıç Kitapevi, Ankara, Tarihsiz

LEVEND, Agah Sırrı; Arap , Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ Ve Mecnun Hikayesi, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1959

- MAGİLL, Frank; Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971**
- MÜSLİM; 40 Hadis, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003**
- NIETZSCHE, Friedrich; Tragedyanın Doğuşu, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, 1999**
- ÖZÖN, Mustafa Nihat; Osmanlıca- Türkçe Sözlük, Aka Yayınları, İstanbul, 1973**
- ÖZÖN; Resimli Büyük Türk dili Sözlüğü, Arkın Kitapevi, İstanbul, 1971**
- PALA, İskender; Asiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Leylâ İle Mecnun Yayıncılık, İstanbul, 2003**
- SARTRE, Jean Paul, Bulantı, çev. S. Hilav, Ataç Kitapevi, İstanbul, Tarihsiz**
- SARTRE; Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2001**
- SARTRE; Yöntem Araştırmaları, çev. Sedat Rifat Kırkoğlu, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1998**
- ŞEMSEDDİN Sami; Kâmûs-I Türkî, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989**
- TARLAN, Ali Nihat; Fuzûlî Divanı Şerhi, Akçağ Yayınları, İstanbul 2001**
- TAŞDELEN, Vefa; Kierkgaard'ta Benlik ve Varoluş, Hece Yayınları, Ankara, 2004**
- TİETZE, Andrens; Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı C. 1 A-E, 2003**
- TÜRKÇE SÖZLÜK 1-2; Türk Dil Kurumu, Ankara, 1999**
- TÜRKÇE SÖZLÜK 1-4; Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001**
- UYGUR, Nermi, Kültür Kuramı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1984**
- YAZIR, E. Hamdi; Hak Dini Kur'an Dili, Feza Gazetecilik A. Ş., İstanbul, Tarihsiz**

EMRE, Yûnus; Yunus Emre Divanı, Haz. Murat Sertoğlu, Sağlam Yayınları, İstanbul, Tarihsiz

B- Makaleler

POYRAZ, Hakan; Jean Paul Sartre'ın Marksist Felsefe Karşısındaki Tavrı, Sosyo-Politik Yaklaşım Nisan-Mayıs, Ankara, 1993



ÖZGEÇMİŞ

11. 05. 1977'de Trabzon`da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Akçaabat`ta tamamladı. 1998 yılında Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Öğretmenliği bölümünden mezun oldu ve aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'nda öğretmenliğe başladı. Halen Sakarya ili Hendek İlçesi Hendek Lisesi`nde Felsefe Grubu Öğretmeni olarak çalışmaktadır..

